

Revue Internationale d'Ethnologie
et de Linguistique

ANTHROPOS

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica

•• Rivista Internazionale ••
d'Etnologia e di Linguistica

•• Revista Internacional ••
de Etnología y de Lingüística

International Review of Ethnology and Linguistics.

Internationale Zeitschrift für
Völker- und Sprachenkunde.

Fundator P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Band XXI ❧ 1926.
Tom.

Mit 14 Tafeln =====
75 Textillustrationen
23 Karten =====

Avec 14 planches =====
75 gravures de texte
23 cartes =====

Herausgegeben

Unter Mitarbeit zahlreicher Missionäre von P. W. KOPPERS, S. V. D.

Redaktionsmitglieder: PP. DAM. KREICHGAUER, P. SCHEBESTA, M. SCHULIEN, S. V. D.

Eigentum und Verlag:

„Anthropos“-Administration: St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Druck der Mechitharisten-Buchdruckerei in Wien, VII. Mechitharistengasse 4.



Revue Internationale d'Ethnologie
et de Linguistique

ANTHROPOS

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica

• • Rivista Internazionale • •
d'Etnologia e di Linguistica



• • Revista Internacional • •
de Etnología y de Lingüística

International Review of Ethnology and Linguistics.

Internationale Zeitschrift für Völker-
und Sprachenkunde.

Fundator P. W. SCHMIDT, S. V. D.

INDEX:

	Pag.
Prof. Dr. Alfred Wiedemann: Der Geisterglauben im alten Ägypten	1
P. Joseph Schmidt, S. V. D.: Die Ethnographie der Nor-Papua (Murik-Kaup-Karau) bei Uallmann- hafen, Neu-Guinea (Karte)	38
R. P. H. M. Dubois, S. J.: Les Origines des Malgachos	72
P. Johannes Seiwert, P. S. M.: Die Bagielli, ein Pygmäenstamm des Kameruner Urwaldes (ill.)	127
W. A. Unkrig: Ein moderner buddhistischer Katechismus für burjatische Kinder (ill.)	148
Rev. Father J. Staal: Dusun drinking- and love-songs	182
Prof. Dr. K. Th. Preuß: Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern usw.	192
Paul Borchardt: Naturbedingte Kulturwege (Karten)	225
L. W. G. Malcolm, M. Sc.: The Social-Political Organisation of the <i>E-ýáp</i> Tribe, Central Cameroon	233
Dr. Ernst Zyhlarz: Das Verbum im <i>Kondjara</i>	244
E. E. Muntz: The Influence of Civilization upon Native Character	264
Analecta et Additamenta (269), Miscellanea (278), Bibliographie (293), Avis (340), Zeit- schriftenschau — Revue des Revues (345).	

Unter Mitarbeit zahlreicher Missionäre herausgegeben von P. W. KOPPERS, S. V. D.
Redaktionsmitglieder: PP. DAM. KREICHGAUER, P. SCHEBESTA, M. SCHULIEN, S. V. D.



Eigentum und Verlag:

„Anthropos“-Administration: St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Druck der Mechitharisten-Buchdruckerei in Wien, VII. Mechitharistengasse 4.

Bibliographie:

1. Pinard H. de la Boullaye, S. J.: L'Etude Comparée des Religions (P. G. Schmidt).
2. Begouen Max: Les Bisons d'Argiles (P. Deffontaines).
3. Birkner F.: Der diluviale Mensch in Europa (Dr. Viktor Lebzelter).
4. Grant Madison: Der Untergang der großen Rasse (Dr. Viktor Lebzelter).
5. Vatter Ernst: Der australische Totemismus (P. W. Schmidt).
6. Bolinder Gustav: Die Indianer der tropischen Schneegebirge (P. Martin Gusinde).
7. Colbacchini Antonio: I Bororos orientali, „Orarimugudoge“ del Matto Grosso (Brasile) (P. Martin Gusinde).
8. Jahrbuch von St. Gabriel (Prof. Dr. Wilh. Oehl).
9. Senn Alfred: Germanische Lehnwortstudien (Prof. Dr. Wilh. Oehl).
10. Brauer E., Dr.: Züge aus der Religion der Herero (P. Paul Schebesta).
11. Krickeberg Walter: Die Totonaken (P. Dam. Kreichgauer).
12. Riem Johannes: Die Sintflut in Sage und Wissenschaft (P. Dam. Kreichgauer).
13. Rühle Oskar: Sonne und Mond im primitiven Mythos (P. Dam. Kreichgauer).
14. Bittremieux Leo, P.: Mayombsche Volkskunst (P. M. Schulien).
15. Bittremieux Leo, P.: Mayombsch Idiotikon (P. M. Schulien).
16. Landersdorfer Simon: Die Kultur der Babylonier und Assyrer (P. Dam. Kreichgauer).
17. Weule Karl: Ethnologie des Sports (P. Dam. Kreichgauer).
18. Burnier Th.: Ames Primitives (P. Paul Schebesta).
19. Röck F. und Oldenburg R.: Bilderatlas zur Länder- und Völkerkunde (P. Wilh. Koppers).
20. Saville Mr. H.: The wood carver's art in ancient Mexico (P. Dam. Kreichgauer).
21. Brunhes Jean: La Géographie Humaine (P. Deffontaines).
22. Frazer, Sir James George: Le Folklore dans l'Ancien Testament (P. Dam. Kreichgauer).
23. Stand und Aufgaben der Sprachwissenschaft (Prof. Dr. Wilh. Oehl).
24. Tilke Max: Osteuropäische Volkstrachten in Schnitt und Farbe (P. Dam. Kreichgauer).
25. Wirz Paul: Die *Marind-anim* von Holländisch-Süd-Neuguinea (P. Wilh. Koppers).
26. Feist Siegmund: Stammeskunde der Juden (Dr. Viktor Lebzelter).
27. Simon Gottfried: Die Welt des Islam und die neue Zeit (Dr. Otto Spies).
28. Schoy Carl: Abhandlung des Schaichs Ibn 'Ali al-Hasan ibn al-Haitham (Dr. Otto Spies).
29. Rosen Friedrich: Persien in Wort und Bild (Dr. Otto Spies).
30. Niedermayer Oskar v.: Unter der Glutsonne Irans (Dr. Otto Spies).
31. Wirth Albrecht: Der Kampf um Marokko (Dr. Otto Spies).
32. Pulver Max: Arabische Lesestücke (Dr. Otto Spies).
33. Hennig Richard: Von rätselhaften Ländern (P. Dam. Kreichgauer).
34. Prinz Wilhelm von Schweden: Unter Zwergen und Gorillas (Dr. L. Walk).
35. Festschrift zur Feier des 25jährigen Bestehens der Frankfurter Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte. Abhandlungen zur Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte (P. Wilh. Koppers).
36. Volz Wilhelm: Im Dämmer des Rimba (P. Paul Schebesta).
37. Spittel R. L.: Wild Ceylon (F. W. Koppers).
38. Forke Alfred: Der Ursprung der Chinesen auf Grund ihrer alten Bilderschrift (P. Theodor Bröring).
39. Wegener Georg: China, ein Zukunftsproblem (P. Theodor Bröring).
40. Frois Luis, S. J., P.: Die Geschichte Japans (1549—1578) (P. Theodor Bröring).
41. Krause F. E. A.: Geschichte Ostasiens (P. Theodor Bröring).
42. Bumüller J.: Die Urzeit des Menschen (Dr. Viktor Lebzelter).

Der Geisterglauben im alten Ägypten.

Von Prof. Dr. ALFRED WIEDEMANN in Bonn am Rhein.

Durch die Entdeckung und Untersuchung des um 1400 v. Chr. angelegten Grabes des Königs Tut-anch-Amen zu Theben ist das Interesse weiter Kreise an dem alten Ägypten und seiner Religion neu belebt worden. Ein geschickter Berichterstatter, MERTON, versah fast Tag für Tag die Londoner Times mit eingehenden, von Abbildungen begleiteten Schilderungen der kunstgewerblich wichtigen, geschichtlich bisher wenig ergiebigen Fundgegenstände. Von hier aus wurden die Zeitungen Europas und Amerikas bis zu den kleinsten Lokalblättern mit Aufsätzen und Notizen überschwemmt. Was dabei vor allem Aufsehen erregte, war die ungeheure, mit Gold und Halbedelsteinen geschmückte Menge schön gearbeiteter Gebrauchsgegenstände, von Wagen, Betten, Thronen herab bis zu Spazierstöcken und kleinen Geräten, die man dem toten Herrscher mit in sein Grab gegeben hatte. Dieser Eindruck steigerte sich, wenn man bedachte, daß es sich bei Tut-anch-Amen um keinen der bedeutenden Herrscher des Landes handelte, daß unter ihm weder große Eroberungen stattgefunden, noch eine besondere Blüte des inneren Wohlstandes Ägyptens zu verzeichnen war¹. Ein mit zahlreichen Wandmalereien ausgeschmücktes Grab zu Theben² zeigt, wie bei einem hohen Beamten des Herrschers Abgaben aus Asien und besonders aus Äthiopien abgeliefert wurden. Man sollte aber erwarten, daß solche Einnahmen dazu dienten, um die Schädigungen auszugleichen, welche die Religionswirren unter dem Schwiegervater des Königs, unter Amenophis IV., dem Lande zugefügt hatten, daß man sie oder ihren Gegenwert nicht nutzlos in einem Felsengrabe einmauern werde.

Die Bestimmung, einen erheblichen Teil der Dinge, deren er sich im Diesseits bedient hatte und die er im Jenseits weiter zu verwerten gedachte, seiner Grabausstattung einzuverleiben, hat zweifelsohne der König selbst getroffen. War es doch eine in Ägypten allgemein gültige Sitte, bei Lebzeiten für das eigene Grab zu sorgen und dessen Zubereitung nicht den Nachkommen zu überlassen. So findet sich denn auch im Grabe des Tut-anch-Amen keinerlei umfassendere Beteiligung seines Nachfolgers Ai an seiner Ausstattung. Wichtiger ist nur eine Darstellung³, welche zeigt, wie Ai an seinem Osiris gewordenen Vorgänger die Zeremonie des Öffnens des Mundes vollzieht, eine

¹ Für die Geschichte des Königs vgl. MASPERO in DAVIS, *The Tomb of Harmhabi*, S. 5 ff.

² LEPSIUS, *Denkmäler*, III, 115—118 (farbig); WRESZINSKI, *Atlas zur ägyptischen Kulturgeschichte*, Taf. 42, 158—165.

³ Der Oberteil der Darstellung, publ. *The Times. WEEKLY Edition*, Vol. 53 (1924), S. 66, 118.

Handlung, welche dem Toten im Jenseits die Fähigkeit zu essen und zu trinken verschaffen sollte. Diese Betätigung spricht dafür, daß Ai ein naher Anverwandter oder ein Mitregent des Tut-anch-Amen war. Trotz dieser Beziehung hat er es nicht für erforderlich gehalten, die unvollendeten Teile des Grabes fertigzustellen, den Inschriften- und sonstigen Wandschmuck zu vollenden, größere Weihungen vorzunehmen. Seine Tätigkeit in der thebanischen Totenstadt beschränkte sich, nachdem er seinen Vorgänger hatte begraben lassen, im wesentlichen auf die Anlage seines eigenen, übrigens gleichfalls unvollendet gebliebenen Grabes in der westlichen Abzweigung des Königsgräbertales.

Wenn Ai dergestalt so gut wie nichts für das Grab seines Vorgängers leistete, so hat er anderseits nichts gegen dasselbe unternommen. Er hat es geduldet, daß seine Kammern mit dem enggedrängten Besitze des Verstorbenen angefüllt wurden und darauf verzichtet, die Schätze zugunsten des Staates oder seines eigenen Vermögens einzuziehen. Er brachte damit ein Opfer, welches angesichts der immer ungünstiger werdenden Finanzlage in Ägypten, dem andauernden Abbröckeln der auswärtigen Besitzungen des Landes und damit seiner Haupteinnahmequellen dem Herrscher sehr hart angekommen sein muß. In einer derartigen Handlungsweise folgte er dem Beispiele seiner Vorgänger auf dem Pharaonenthrone und fand bei seinen Nachfolgern eine gleiche Gesinnung.

Von den zahlreichen älteren und jüngeren thebanischen Königsgräbern ist keines in so wenig gestörtem Zustande wieder gefunden worden, wie das des Tut-anch-Amen. Sie alle wurden bereits im ägyptischen Altertume in weit höherem Grade von Grabräubern heimgesucht. Vieles von dem, was diese zurückließen, wurde in den folgenden Jahrtausenden fortgeschleppt oder zerstört. Aus den erhaltenen spärlichen Resten kann man aber noch erschließen, daß man auch diesen Fürsten bei der Beisetzung ihre Schätze beließ, die bei mächtigen Pharaonen an Zahl und Pracht die des Tut-anch-Amen noch weit übertroffen haben werden. Die Veranlassung zu solcher regelmäßig wiederkehrenden Opferwilligkeit des jeweiligen neuen Herrschers kann nicht in einer Pietät gegenüber dem verewigten Vorgänger gesucht werden. Dieselben Fürsten, welche die Grabbeigaben früherer Herrscher nicht antasteten, haben deren Namen auf Bauwerken und Statuen ohne Bedenken ausmeißeln und durch ihre eigenen Namen ersetzen lassen, ältere Tempelanlagen abgetragen und als Steinbrüche für ihre Bauten benutzt. Der wahre Grund für die Schonung der Grabbeigaben ist eine andere Empfindung, die weit weniger edel ist als die Ehrfurcht gegenüber den Wünschen der Dahingeschiedenen. Es war nichts anderes wie die Furcht vor der Rache des Toten, vor dem Wesen, welches die Franzosen als Revenant bezeichnen, für das man das deutsche Wort „Wiederkehr“ geprägt hat.

In der Gedankenwelt der alten Ägypter hat diese Erscheinungsform der Toten eine sehr erhebliche Rolle gespielt. Da sie aber in den Inschriften der Tempel und Staatsdenkmäler zurücktritt, so hat sie in den bisherigen Behandlungen der ägyptischen Religion nicht die Beachtung gefunden, die sie für die Wiedergewinnung des ägyptischen Volksglaubens beanspruchen kann.

Es erscheint daher als eine nicht undankbare Aufgabe, zu versuchen, darzulegen, was sich aus dem bisher zugänglich gewordenen altägyptischen Materiale für die hier in Betracht kommenden Vorstellungskreise feststellen läßt. Es werden sich dabei zahlreiche Punkte ergeben, an denen sich die ägyptischen Anschauungen mit solchen der Mystik und des Volksglaubens des klassischen Altertums ⁴ und des Mittelalters und auch solchen der heutigen theosophischen Lehren berühren. Auf diese Parallelen soll hier nicht eingegangen, sondern zunächst ohne Rücksicht auf andere Völker und Zeiten klargelegt werden, in welcher Weise die alten Ägypter bestrebt waren, derartigen Problemen gegenüber Stellung zu nehmen.

Bei einer Erörterung von Fragen auf diesem Gebiete des transzendentalen Glaubens darf man nicht hoffen, ein ausgeglichenes, in sich geschlossenes Lehrsystem im Niltale nachweisen zu können. Es hat hier im Lande während des ganzen Altertums niemals eine einheitliche Religion gegeben, an welche das gesamte Volk geglaubt hätte, welche sich, dogmatisch festgelegt, in einem Lehrbuche oder in einer Art Katechismus hätte zusammenfassen lassen. Die Veranlassung zu einer solchen auffallenden Erscheinung lag darin, daß sich der Ägypter niemals und nirgends dazu entschließen konnte, Glaubenssätze, welche in der Vorzeit einmal als wahr gegolten hatten, zu verwerfen, auch wenn sich andere, von ihnen von Grund aus abweichende Meinungen entwickelt hatten. Er ließ in solchen Fällen die alten Ansichten unverändert neben den neueren bestehen und machte keinerlei Versuche, die Gegensätze auszugleichen, um ein logisches Gesamtgebilde zu gewinnen. Wenn er dergestalt selbst widersprechende Annahmen gleichzeitig als für sich gültig ansah, so war es nur natürlich, daß er abweichende Lehren, denen sich seine Mitbürger unterwarfen, nicht als verwerflich verurteilte und sich ihnen gegenüber duldsam und gleichgültig verhielt.

Da kein Ägypter gehalten war, bestimmte Dogmen zu glauben, so fehlt hier im Lande völlig der Begriff des Aberglaubens. Man hat zwar gelegentlich gesucht, diesem in den modernen Darstellungen der ägyptischen Religion eine eigene Stelle anzuweisen, doch war solchen Anschauungen kein Erfolg beschieden. ERMAN ⁵ wollte beispielsweise die Magie im alten Ägypten für einen wilden Seitentrieb der Religion erklären und spricht von dem tollen Unkraut der Zauberei, das neben der reinen Pflanze der Religion wuchere. Eine derartige Auffassung mag heutigen Empfindungen entsprechen, deckt sich aber nicht mit altägyptischen Verhältnissen. Hier im Lande war die Magie dauernd die Grundlage so gut wie jeder religiösen Betätigung. Amulettglauben, Zaubehandlungen und Beschwörungen beherrschten die Verehrung der großen Götter nicht minder wie den Totenkult. Sie schützten gegen dämonische Bedrohungen, gegen irdische Feinde und schädliche Tiere, auf ihnen beruhte in weitem Umfange die Krankenbehandlung.

⁴ Für die entsprechenden Gedankengänge in der hellenistischen Zeit Ägyptens vgl. das grundlegende Werk von HOPFNER, Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber (Studien zur Papyruskunde von WESSELY, Heft 21 und 23), Leipzig 1921—1924.

⁵ Die ägyptische Religion, 2. Aufl., S. 167 f.

Von anderer Seite hat man als Beweis für die Scheidung zwischen Glauben und Aberglauben durch die alten Ägypter eine Inschrift der Äthiopienzeit angeführt und gemeint, ihrem Wortlaut zufolge seien Leute, welche das Brandopfer ablehnten, ihrerseits von den Rechtgläubigen verbrannt worden. Tatsächlich spricht der Text mit keinem Worte von Religionsverbrechern, sondern von Verschwörern, die einen Mord planten und dafür den Tod erlitten ⁶. An einer anderen Stelle glaubte man die Verurteilung eines Mannes erwähnt zu finden, der den Osiris-Glauben abgelehnt habe und hat dabei sogar an einen Christen denken wollen, der als Abtrünniger von seiner eigenen Mutter verflucht worden sei. In Wahrheit ist in dem angeführten Papyrus ⁷ von einem Manne die Rede, der während der Osiris-Feier sich betrunken hatte, lärmte und damit die heilige Handlung störte. Seine Verwarnung erfolgt demnach wegen groben Unfuges und so wenig man in unseren Tagen einen Berauschten, der sich in der Kirche lästig macht, ohne weiteres für einen Gottesleugner erklären wird, so wenig ist ein derartiges Urteil in einem entsprechenden Falle im alten Niltale möglich.

Das Hauptereignis in der ägyptischen Geschichte, welches man als den Ausfluß ketzerischer Gesinnung hat deuten wollen, war die Religionsreform Amenophis IV. Hier ist man so weit gegangen, ägyptische Texte, in welchen auf diese Vorgänge angespielt wird, von dem Ketzer von El-Amarna ⁸ sprechen zu lassen. Prüft man jedoch die angeführten Inschriften ⁹ selbst, so ist in ihnen nichts von einem Ketzer zu finden. Sie sprechen von dem Könige als dem Feinde desjenigen Gottes, der zu ihrer Zeit als Hauptgott in Ägypten galt, des Amon von Theben. Nach allem, was sich aus den Inschriften dieser Zeit ergibt, hat Amenophis IV. von vornherein keineswegs mit den altägyptischen Lehren vollständig brechen, eine neuartige Religion einführen wollen. Er hat einzig und allein den Versuch gemacht, einen Prozeß, wie er sich mehrfach allmählich im Verlaufe der ägyptischen Geschichte abgespielt hat, mit einem Schlage durchzuführen.

Der König war der Überzeugung, der Gott Aten, die naturalistisch aufgefaßte Sonnenscheibe, deren Kult er allem Anscheine nach aus Heliopolis übernahm, und die bereits vor ihm verehrt worden war, sei der Gott, der vor allem für ihn und damit für Ägypten wesentlich sei. Das bedeutete nicht, daß er das Vorhandensein der anderen Götter leugnete und ein Monotheist in unserem Sinne des Wortes war. In seiner Titulatur heißt er regelmäßig Sohn des Sonnengottes *Ra*, in seinen sonstigen Bezeichnungen erscheinen andere Sonnengötter, wie Harmachis und Schu. Was er erstrebte, war das Vorherrschen des Kultes der Sonderform des Aten, ihm galten seine Opfer, ihm errichtete er in Theben und sonst in seinem Reiche Tempel. Ein solches Tun des Herrschers schädigte naturgemäß die anderen Götter und ihre Priester-

⁶ MARIETTE, *Monuments divers*, Taf. 10; SCHAEFER in *Klio*, 6, S. 287 ff.

⁷ Papyrus Dodgson; JUNKER, *Denkschriften Wiener Akademie*, 56, Nr. 4, S. 82 ff.

⁸ ERMAN, *Ägypt. Zeitschr.*, 42, S. 109.

⁹ Inschrift des Mes. Z. S. 15, ed. LORET, *Ägypt. Zeitschr.*, 39, S. 1 ff., behandelt MORET, *a. a. O.*, S. 11 ff; GARDINER, *The Inscription of Mes*, Leipzig 1905, besonders S. 23.

schaften; es schmälerte vor allem deren Einnahmen, da der Reformers nicht klug genug war, um neben seinen Aten-Tempeln auch die sonstigen Heiligtümer des Landes zu bedenken. Andere Pharaonen haben in ähnlichen Fällen eine entsprechende Vorsicht walten lassen und haben so vermocht, die zeitweise Vorherrschaft des Ptah von Memphis, der Neith von Saïs, der Bast von Bubastis ohne größere Erschütterungen des Landes durchzusetzen. Amenophis IV. wagte es dagegen, sich in eine gewaltsame Auseinandersetzung mit den Anhängern der anderen Götter einzulassen, vor allem mit der Priesterschaft des Amon, in dessen Stellung sein Gott einrücken sollte. An diesem Fehler, an der Unterschätzung der Kraft des Amon-Glaubens, ist sein Unterfangen gescheitert. Wenn er seinen Zusammenbruch auch nicht mehr erlebte, so hat sich dessen Eintritt doch bereits gegen Ende seiner ohnehin kurzen Regierung vorbereitet.

Zu der Nachdrücklichkeit des Vorgehens für seinen Gott glaubte sich der König durch die Überzeugung berufen, daß er in besonders naher Beziehung zu Aten stehe. In seinen Reliefs erscheint dieser Gott regelmäßig als eine Sonnenscheibe, welche ihre Strahlen zu dem Könige und seiner Familie herabsendet. Die einzelnen Strahlen enden häufig in Hände, welche dem Begnadeten das Zeichen des Lebens an den Mund halten, ihn damit das Leben selbst einatmen lassen. Zu solcher Begünstigung hatte der Gott allen Grund, war doch der König ein Teil seiner Gottheit. Wie der Name, den er bei der Einführung seiner Religionsform annahm, besagt, war er der Achu-en-aten, der Achu des Aten. Der Achu, auf den zurückzukommen sein wird, war diejenige Form eines Lebewesens, welche sich als sein Geist von ihm zu trennen, selbständig zu bestehen und trotzdem in Zusammenhang mit dem Wesen zu bleiben, nach seinem Tode sein Gespenst zu bilden vermochte. Andere Könige, wie Sa-Ptah und Ramses VIII., haben sich mit dem Namenszusatz Achu des *Rā* begnügt, wie sie auch als Sohn des *Rā* auftraten. Amenophis IV. hat sich, und diese Tatsache ist für die Auffassung des Achu von großer Bedeutung, in seinem Hauptnamen, also mit besonders starker Betonung, Achu des Aten genannt, obwohl er gemeinhin nicht als Sohn des Aten¹⁰, sondern als Sohn des *Rā* bezeichnet wurde.

Dieser Gegensatz in den Titulaturen beruht jedenfalls darauf, daß Aten die Sonnenscheibe als Naturkörper ist und nicht derart anthropomorph aufgefaßt wurde wie *Rā*, welcher als Mensch, gelegentlich mit dem Sperberkopfe des Sonnengottes Horus, die Sonnenscheibe auf dem Haupte, auftritt. In menschlicher Gestalt, kenntlich nur an dem schönen Geruche, der von ihm ausging, pflegte *Rā* auf die Erde hernieder zu steigen und der Königin oder sonst einer begnadeten irdischen Frau zu nahen, wenn es galt, einen künftigen Pharao zu zeugen¹¹. Dieser war somit der leibliche Sohn des Sonnengottes und empfing vermittels dieser Zeugung und der durch sie ausgelösten Tätigkeit

¹⁰ Wenn eine solche Bezeichnung vereinzelt auftritt, so ist die Vaterschaft des Aten dann vermutlich nicht als die eines Erzeugers, sondern als die Tätigkeit eines väterlichen Wohltäters und Begünstigers zu fassen.

¹¹ Literatur bei WIEDEMANN, Das alte Ägypten, S. 53, Anm. 1; S. 56, Anm. 2.

der mit der Entwicklung des künftigen Lebewesens und der Geburt in Verbindung stehenden Gottheiten die Eigenschaften des *Rā* und Anteil an dessen Ich. Er war damit berechtigt, sich die vogelgestaltige *Ba*-Seele des *Rā* oder dessen Achu zu nennen, da er durch seine göttliche Abstammung berufen war, hier auf Erden den Sonnengott nicht nur in seinem wohlthätigen Handeln, sondern auch im ganzen Umfange seiner Göttlichkeit zu vertreten.

Anders lag die Sache bei Aten. Diesem, den man sich nicht in einer irdisch faßbaren Dauerverkörperung dachte, lag eine menschenähnliche Zeugungstätigkeit weit ferner. Dagegen konnte man sehr wohl ihm oder einer seiner Seelenformen ein unmittelbares Auftreten auf dieser Erde zuschreiben. Besaß doch der Gott so gut wie ein mit magischer Kraft ausgestatteter verstorbener Mensch die Fähigkeit, alle Gestalten anzunehmen, die er wollte. So war er denn auch in der Gestalt Amenophis IV. erschienen. Um dessen menschenähnliche Gottesgestalt in das Dasein zu rufen, wozu eine menschliche Zeugung unentbehrlich schien, war *Rā* in Wirksamkeit getreten, aber das Wesen, das ihm das Leben verdankte, war nicht nur, wie die anderen Pharaonen, ein Abkömmling des *Rā*, es war die Sonnenscheibe selbst. Diese war in ihm verkörpert, oder genauer, er war ihr zweites Ich, ihr Achu. In dieser Wesensgleichheit von König und Aten hat das Gottkönigtum der Pharaonen seinen Höhepunkt erreicht. Wer sich dem Könige widersetzte, erwies sich damit als Feind des Aten. Diese Überzeugung gab Amenophis den Mut, Amon und seinen Kult, die der Verehrung des Aten Abbruch taten, zu bekämpfen. Von diesem Gesichtspunkte aus hatten andererseits die Amon-Anhänger vollkommen recht, wenn sie umgekehrt den König als den Feind des Amon oder schlechthin als den Feind bezeichneten. Damit galt er aber keineswegs als Ketzer im dogmatischen Sinne des Wortes. Mit seinem rücksichtslosen Kampfe gegen Amon schädigte der König sein Unternehmen von vornherein schwer, denn er setzte sich hiedurch in Widerspruch zu einer der wenigen gemeinsamen Grundempfindungen des religiösen ägyptischen Denkens, zu der althergebrachten Toleranz gegen den jeweiligen Ortsgott, eine Stellung, welche in Theben Amon einnahm.

Der Ägypter hat es, um nur ein Beispiel anzuführen, nicht weiter übel vermerkt, wenn die Bewohner fremder Orte andere Tiere als heilige Geschöpfe ansahen, wie er selbst. Er hat es sogar im allgemeinen ruhig hingenommen, wenn in anderen Gauen seine heiligen Tiere geschlachtet und verzehrt wurden¹². In seinem eigenen Gebiete aber verlangte er, gewissermaßen als Entgelt für die Nachsicht, die er bewies, strenge Unterwerfung unter seine religiösen Überzeugungen. Hier durfte sein heiliges Tier auch von Fremden, und wäre es in der Spätzeit ein Angehöriger des Herrenvolkes der Römer gewesen, nicht geschädigt werden¹³. Schwere Strafen, gelegentlich der Tod, bedrohten den Frevler, der einige Kilometer weiter die gleiche Tat ohne jede

¹² Ausnahmen sind sehr selten. Nach der Planchistele, Z. 151 f., durften Fischer den Palast des Äthiopienkönigs nicht betreten. Nach Plutarch, de Iside, cap. 72, und Juvenal, Sat. 15, fanden in der Spätzeit gelegentlich blutige Prügeleien zwischen den Verehrern verschiedener heiliger Tiere statt.

¹³ Diodor I, 83; vgl. WIEDEMANN, Herodot's zweites Buch, S. 281 f.

Gefahr hätte verüben können. So wenig wie in diesen und in anderen Gedankenkreisen störte den Ägypter in transzendentalen Fragen der Widerstreit der verschiedenen Lehren, eine Denkweise, welche manches in den folgenden Ausführungen leichter verständlich machen wird.

Ein Glaube, der im alten Ägypten zu allen Zeiten und in allen Bevölkerungskreisen herrschte, war die Überzeugung von der persönlichen Unsterblichkeit des Menschen. Wie sich dieses Fortbestehen im einzelnen abspielte, ob und in welcher Weise der Tod eine Trennung von Leib und Seele mit sich brachte, wie der jenseitige Aufenthaltsort der Menschen beschaffen sei, ob man sich dort mehr oder weniger glücklich oder unglücklich fühlen werde, das alles wurde in sehr verschiedener Weise ausgedeutet; daß aber der Tod keinen endgültigen Abschluß bilde, das stand für jeden Ägypter fest¹⁴. Die wichtigste unter den bekanntgewordenen ägyptischen Unsterblichkeitslehren, diejenige, der es gelang, allmählich so gut wie alle sonstigen Jenseitsvorstellungen in ihren Bann zu ziehen, war die osirianische. Wenn sie aber die anderen Anschauungen in ihren Kreis verwob, so verschwanden diese damit nicht. Trotz aller Widersprüche bestanden sie auch fernerhin in ihrer selbständigen Gestaltung neben der osirianischen Lehre fort. Bis in die hellenistische Zeit hinein wurden zahlreiche, auf ihnen beruhende, mit der Osiris-Lehre nicht in Einklang stehende Beschwörungen und Angaben in der Fassung wiederholt, in welcher sie einst die Inschriften der Pyramiden aus dem 3. Jahrtausend v. Chr. verzeichnet hatten.

Die osirianische Unsterblichkeitslehre knüpfte an den Gott Osiris an. Ein vollständiger, pragmatisch ausgestalteter Mythos für diese Gestalt des ägyptischen Pantheons findet sich erst in der griechischen, um 125 n. Chr. entstandenen Schrift des Plutarch über Isis und Osiris¹⁵. Da sich jedoch so gut wie alle in dieser Erzählung verwerteten Einzelzüge in älteren Texten nachweisen lassen, so ist man berechtigt, mit der nötigen Vorsicht auch die wenigen Angaben, die bislang noch keine monumentale Bestätigung gefunden haben, für die Wiederherstellung ägyptischer Glaubenslehren zu verwerten. Man wird dabei kaum Gefahr laufen, fremdländisches Glaubensgut in echt-ägyptische Gedankengänge hineinzutragen.

Osiris, der durchaus als Mensch aufgefaßte Sohn der Gottheiten Himmel und Erde, war König von Ägypten geworden. Nach langer, segensreicher Regierung, welche ihm den Beinamen Un-nefer, das gute Wesen, der Agathodämon, eintrug, erlag er den Nachstellungen seines leiblichen Bruders Set, der sein vollkommenes Widerspiel, der Vertreter des bösen Prinzips auf Erden, war. Des toten Osiris erbarmten sich die übrigen Gestalten seines Kreises, die von vornherein in weit höherem Grade als Gottheiten aufgefaßt worden zu sein scheinen wie er selbst. Der schakalköpfige Anubis besorgte seine Einbalsamierung, seine Schwester und Gattin Isis und seine Schwester Nephthys sprachen ihm die Totengebete, wobei sie von den vier Horus-Söhnen, denen

¹⁴ Vgl. WIEDEMANN, Die Toten und ihre Reiche im Glauben der alten Ägypter, 3. Aufl., Leipzig 1910.

¹⁵ Beste, in ihren ägyptologischen Angaben jetzt freilich vielfach veraltete Ausgabe von PARTHEY, Berlin 1850.

vor allem die Sorge für die Eingeweide des Toten oblag, unterstützt wurden. Dank der heiligen Handlungen dieser und anderer Gestalten gewann Osiris im Jenseits neues Leben und beherrschte fortan, unter Beibehaltung seiner irdischen Gestalt in jener Welt seine verstorbenen Anhänger in gleicher Weise, wie er hienieden König der Lebenden gewesen war. Die Blutrache für den ermordeten Gott übernahm sein Sohn Horus, dem es gelang, den irdischen Thron des Vaters, nach einer Auffassung in vollem Umfange, nach einer anderen wenigstens teilweise, zu gewinnen, den Mörder Set zu besiegen und zu bestrafen oder doch in seiner Macht sehr wesentlich zu schwächen.

Im Verlaufe der Schilderung dieses Götterkampfes findet sich bei Plutarch (Kap. 19) eine bisher wenig beachtete, eigenartige Angabe, derzufolge Osiris aus dem Hades zu Horus kam, um ihn zum Kampfe auszurüsten und einzuüben. Der Ausgangspunkt dieses Berichtes, die Wiederkehr des Osiris aus der Unterwelt und sein Besuch bei dem lebenden Horus, ist echt ägyptisch. Der Glaube an die Möglichkeit einer derartigen Betätigung des Toten ist im Niltale uralte, wenn auch die Belege für das Bestehen einer solchen Lehre erst für das Mittlere und Neue Reich, also für die Zeit von 2500 v. Chr. etwa abwärts, in größerer Zahl vorliegen. An den meisten Stellen, an denen von Geistern die Rede ist, ist der Zusammenhang zwischen diesen und ihnen entsprechenden Menschen klar ersichtlich. In den Erzählungen, in denen dies nicht der Fall ist, liegt dies zumeist daran, daß die betreffenden Texte lückenhaft erhalten sind. Gelegentlich mag man es auch für überflüssig gehalten haben, eine von vornherein selbstverständliche Tatsache besonders zu betonen.

Eine anscheinend hieher gehörige Unvollständigkeit liegt in einem der ältesten in Betracht kommenden Texte vor, in einem Papyrus des Berliner Museums, dessen Bedeutung MASPERO erkannte und der dann von diesem und von ERMAN übersetzt worden ist¹⁶. Die aus dem Mittleren Reiche stammende Handschrift enthält u. a. den Anfang einer Gespenstergeschichte, die man neuerdings als „Die Hirtengeschichte“ zu bezeichnen pflegt. Sie erzählt, ein Hirte habe in der Sumpfggend, also wohl im Delta, eine Frau gesehen, die ihm nicht dem Menschengeschlechte anzugehören schien. Voll Angst forderte er seine Mithirten auf, die unheimliche Gegend zu verlassen, ihr Vieh fortzutreiben. Während dies geschah, erschien ihm am nächsten Morgen das Wesen wieder, von seinen Kleidern entblößt und mit aufgelöstem Haar. Hiermit bricht der Text ab, ohne anzudeuten, was weiter geschah und um was für ein Wesen es sich eigentlich handelte. Der Papyrus bezeichnet es als *neter-it*, als Göttin. Ein wirkliches Mitglied des Pantheons, eine tatsächliche Göttin kann die Frau jedoch nicht gewesen sein, eine solche hätte sich nach ägyptischer Auffassung niemals derart entblößt und mit losem Haar einem Sterblichen gezeigt. Man wird daher in der Benennung als Göttin nichts zu sehen haben wie einen ehrfurchtbetonenden Ausdruck, der lediglich andeuten soll, die Erscheinung habe einer Welt angehört, welche höher stand als die der Lebenden.

¹⁶ Publ. GARDINER, Hieratische Texte aus den Königl. Museen zu Berlin, II, Taf. 15; vgl. MASPERO, Contes populaires de l'Égypte ancienne, 4. Aufl., S. 283 ff; ERMAN, Die Literatur der Ägypter, S. 63 f.

Beachtenswert ist in dem Bruchstücke vor allem die Nacktheit der Gestalt, ein Zug, der in den altägyptischen Gespenstergeschichten ebenso selten ist wie in denen des mittelalterlichen und modernen Ägyptens. Er erinnert infolgedessen unwillkürlich an die arabische Schilderung des Gespenstes der dritten Pyramide von Gizeh, an ein schönes, nacktes Weib, das den Bau umflattert und sich besonders mittags und gegen Sonnenuntergang sehen läßt. Dem Menschen, der es erblickt, lächelt die Erscheinung liebevoll zu, bald zieht sie ihn an, bald stößt sie ihn ab, bis daß er den Verstand verliert und irrend das Land durchstreift. Wenn auch die Erzählung, welche noch jetzt im Munde der bei den Pyramiden hausenden Beduinen lebt, in dieser Fassung erst bei mittelalterlichen Sammlern arabischer und koptischer Legenden¹⁷ auftritt, so geht sie doch auf weit ältere Überlieferung zurück. Bereits Herodot bekämpfte die zu seiner Zeit verbreitete Ansicht, eine Frau, die schöne Hetäre Rhodopis oder Rhodope habe die dritte Pyramide errichtet, ohne mit seinem Widerspruche großen Erfolg zu erzielen. Manetho wagte in seinem Bestreben, die griechischen Sagen mit der ägyptischen Geschichte in Verbindung zu bringen, nicht, die weibliche Erbauerin des Baues zu streichen; er ersetzte nur die Griechin durch die Königin Nitokris aus der sechsten Dynastie. Die übrigen Schriftsteller der hellenistischen Zeit haben an Rhodopis festgehalten. Wenn sie dabei im einzelnen zahlreiche Verschiedenheiten in ihren Berichten zeigen, so wird doch stets die Schönheit der Frau besonders betont, gerade so wie bei ihrer Nachfolgerin, dem Pyramidengeiste der arabischen Erzählungen¹⁸.

Das gespenstige Wesen der Hirtengeschichte war ursprünglich vermutlich eine in der Sumpfgegend umgekommene Frau, welche im Grabe keine Ruhe zu finden vermochte, als Geist umging und Opfer suchte. Ein solches Tun würde die Furcht des Mannes, dem sie erschien, leicht verständlich machen. Die Ertrunkenen spielten auch sonst in dem ägyptischen Volksglauben eine wichtige Rolle¹⁹; sie gehörten in die Reihe der Hesi, der Gepriesenen, denen eine gewisse Apotheose, bisweilen sogar eine Art Kult zuteil wurde. Durch ihr Ende in dem heiligen Strome waren sie nicht geradezu in die Gottheit eingegangen, wie die Leute, welche ein Krokodil, das heilige Tier und die Verkörperung des Gottes Sebak, gefressen und damit der höchstmöglichen Ehre gewürdigt hatte, sie zu einem Teile seines göttlichen Ichs zu machen. Noch aus hellenistischer Zeit wird ein Beweis für letztere Auffassung überliefert²⁰. Damals hatte eine Frau ein Krokodil aufgezogen und mit ihrem

¹⁷ MAQRIZI (gest. 1441), *Description topographique de l'Égypte*, übersetzt von BOURIANT, *Mém. Miss. Franç. du Caire* 17, S. 325 f.; MURTADI, *Les Merveilles de l'Égypte*, übers. von VATTIER, S. 64 f.

¹⁸ Vgl. WIEDEMANN, *Herodot's Zweites Buch*, S. 485 f.; GROFF, *Oeuvres égyptologiques*, S. 349 ff.

¹⁹ Herodot II, 90 und die sonstige von WIEDEMANN, *Archiv für Religionswissenschaft* 17, S. 210; 21, S. 475 f. verzeichnete Literatur.

²⁰ MAXIMUS TYRIUS, *Dissert.* 8, 5; vgl. AELIAN, *Hist. anim.* 10, 21 und das *Proc. Soc. Bibl. Arch.* 34, Taf. 25 veröffentlichte römische Mosaik und dazu WIEDEMANN in *Festgabe Friedrich von Bezold*, S. 43. Nach dem Pap. Sallier 4, S. 6, Z. 6, stirbt der

Kinde spielen lassen, bis das Tier eines Tages seine wahre Natur zeigte und das Kind auffraß. Da pries das Weib das Kind, das ein Gott verzehrt habe, glücklich, während sie selbst von ihren Mitbürgern hochgeehrt wurde. Ganz so groß war das Ansehen der Ertrunkenen nicht, da bei ihnen der Fluß die Leichen nicht bei sich behielt, die entseelten Körper vielmehr wieder auswarf. Es erschien aber doch empfehlenswert, ihnen gegenüber Hochachtung an den Tag zu legen, denn sie waren βαιοθάνατοι und ἄωποι, durch Gewalt und vor der Zeit Verstorbene. Ein jähes Ende hatte sie dahingerafft, ehe sie ihr Leben ausgelebt, seine Freuden ausgekostet hatten. Solche Wesen aber haben bei den verschiedensten Völkern als unheimlich und als Feinde der ruhig ihr Dasein bis zu dessen naturgemäßem Ende ausgenießenden Menschen gegolten²¹. Um einem derartigen Geschöpfe zu schmeicheln und es dadurch von bösem Tun abzuhalten, wird man es in der Hirtengeschichte als Göttin benannt haben.

Die gewöhnliche Bezeichnung der wiederkehrenden Toten bildet im Ägyptischen nicht dieser Ausdruck, sondern das Wort Achu, oder, wie man früher las, ohne das vorgeschlagene a Chu²². Dasselbe ist als *ih* im Koptischen erhalten geblieben, in dem es Dämonen, wie die unreinen Geister der Besessenen, bezeichnet²³. Die Grundbedeutung des Stammes *achu* ist Leuchten, Strahlen. Wenn die Wörterbücher als Übersetzung „schön sein, herrlich sein, nützlich sein“ angeben, so handelt es sich um Übertragungen, die an einer Reihe von Stellen den Sinn treffen, der ursprünglichen Auffassung des Ägypters aber nicht ohne weiteres gerecht werden. Das Leuchten gilt vor allem von der Sonne und heißen daher die Stellen im Osten und Westen, an denen diese im Morgen- und Abendrot erglänzt, *achu-t*, was die Übersetzer ungenau mit Horizont wiederzugeben pflegen. Übertragen bezeichnet das gleiche Wort die Behausung des Sonnengottes und anderer mit diesem verschmolzener Gottheiten, den Tempel, und dementsprechend auch die Wohnung seiner irdischen Verkörperung, des Pharaos, den Palast.

Mit Achu werden bereits in Inschriften der vor der Zeit der Pyramiden-erbauer liegenden Nagada-Periode Tote bezeichnet. Aus welchen Gründen das Wort für diese Verwendung fand, läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen. Man hat vermutet, man habe bei seiner Verwertung an leuchtende Gestalten zu denken. Es handle sich um Wesen, welche von einem Lichtschimmer umgeben seien oder auch selbst als Ganzes oder teilweise strahlten, wie dies die Gottheiten und Seligen in den Jenseitsvorstellungen einer langen Reihe von Völkern tun. Eine derartige Auffassung der Erscheinung der seligen Toten tritt auch im christlichen Ägypten auf. So heißt es, als man den weisen Heraiskos einbalsamiert und mit Mumienbinden umwickelt habe, da habe er

am 23. Paophi Geborene durch ein Krokodil. Der Tag sei zu zwei Drittel günstig, zu einem Drittel bedenklich.

²¹ Für ihre Auffassung in der hellenistischen Zeit vgl. HOPFNER, a. a. O., § 349 ff., 643 ff. und an den übrigen im Register, S. 255, verzeichneten Stellen; ferner DORNSEIFF, Archiv für Religionswissenschaft 22, S. 140.

²² Für den Achu vgl. WIEDEMANN, Zeitschr. des Ver. f. rhein. Volkskunde 14, S. 17 ff.

²³ ERMAN, Gespräche eines Lebensmüden, S. 18.

durch die Binden hindurch geleuchtet und dadurch die Vereinigung seiner Seele mit der Gottheit an den Tag gelegt²⁴. Als rationalistische Erklärung für diesen Glanz des Toten hat man auf das phosphoreszierende Licht hingewiesen, welches gelegentlich faulendes Holz, Fische usw. umgibt und hat gemeint, die Ägypter hätten einen ähnlichen Vorgang bei ihren Toten beobachtet. Eine derartige Deutung erscheint aber gerade für das Niltal wenig glücklich, da hier die in geschichtlicher Zeit herrschende Einbalsamierung der Verwesung der Leiche und ihren Begleiterscheinungen entgegenwirkte und ein Phosphoreszieren des Toten ausschloß.

Dann hat man in dem Worte *achu* die Erinnerung an eine Leichenverbrennung, an den in den Flammen des Scheiterhaufens erglühenden Körper des Toten gesehen. Eine solche Vernichtungsweise des Leichnams kam in der Tat in der Frühzeit gelegentlich vor und wurde auch später nicht völlig vergessen²⁵. Sie war aber doch zu selten, als daß man annehmen könnte, eine ihr entnommene Erscheinung habe zu einer dauernden Bezeichnung des Toten Veranlassung gegeben. Wie sich das aber auch im einzelnen verhalten mag, andere Angaben scheinen darauf hinzudeuten, daß die Ägypter ihren verklärten Toten ein gewisses Leuchten zuschrieben. Die in ungemein großer Zahl erhalten gebliebenen sogenannten Uschebti-Statuetten, Bildnisse von Dienern, welche dem Toten im Jenseits zur Seite stehen sollten, tragen eine Formel, welche beginnt: „Mache *het'* den Osiris, d. h. den Verstorbenen, N. N.“ Das ägyptische Wort *het'* bedeutet weiß sein, hell sein, wie die Erde, wenn morgens die Sonne aufgeht, oder wie das Silber im Gegensatze zum Gold, dann leuchtend sein. Die Formel wünscht demnach dem Toten einen derartigen Zustand, bei dem allem Anscheine nach an ein wirkliches Leuchten zu denken ist. Der Ausweg, man erstrebe ein mehr geistiges Verklärtsein, würde der auch in religiösen Dingen stets rein materiell bleibenden Denkart der alten Ägypter wenig gerecht werden.

Von anderer Seite wurde vorgeschlagen, die Totenbezeichnung *Achu* mit den Auf- und Untergangsstellen der Sonne, den eben erwähnten *Achu-t* in Verbindung zu bringen. Man gedachte dabei der Vorstellung, daß das unsterbliche Ich des Menschen sich nach dem Ableben an die Stelle des Westhimmels begab, an der das Gestirn verschwand. Hier kletterte es in die Sonnenbarke und fuhr mit dieser in die Unterwelt ein. Nach einer Lehre blieb es nunmehr dauernd dort, nach einer anderen kreiste es weiter am Himmel, ohne daß ihm dies die Fähigkeit nahm, gelegentlich auf diese Erde zurückzukehren²⁶. Gegen diese Deutung spricht ein sprachlicher Grund. Die Gottheiten und Dämonen, welche den Texten zufolge im Osten und Westen hausen, hier die Sonne begrüßen und ihr hilfreich zur Seite stehen, werden nicht als *Achu* bezeichnet, sondern mit einer Pseudopartizipial-Form des Stammes als *Achu-ta*. Es wäre doch auffallend, wenn man hier für zwei entsprechende Begriffe verschiedene grammatische Bildungen gewählt hätte.

²⁴ Suidas s. v. *Ἡραῖκος*.

²⁵ WIEDEMANN bei DE MORGAN, *Recherches sur les Origines de l'Égypte* II, S. 213 ff.

²⁶ MASPERO, *Histoire ancienne de l'Orient classique*, I, S. 199.

Man könnte weiter annehmen wollen, es fehle bei der Verwertung des Wortes Achu überhaupt ein sinnfälliger Grund, es handle sich lediglich um ein auszeichnendes Beiwort. Um ihnen zu schmeicheln, habe man die dämonischen Toten als die Leuchtenden benannt. Ein Gegenstück zu einer solchen ehrenden Bezeichnung würde sich im heutigen Ägypten für die Ginn finden, für jene viel erwähnten Gestalten, welche jedem Leser der Märchen von 1001 Nacht geläufig sind. Diese Ginn²⁷ (Djinn) sind nach mohammedanischer Ansicht überall in der Welt in unübersehbar großer Zahl verbreitet. Sie haben mehr Macht wie die Menschen, denen sie meist unsichtbar bleiben, stehen aber tiefer als die Engel und sind vor allem nicht unsterblich. So gehen sie nach einigen Erzählungen zugrunde, wenn ein Sonnenstrahl sie trifft oder wenn sie Gott mit einem Stern, der dann als Sternschnuppe sichtbar wird, wirft. Wie die heutigen Bewohner des Niltals versichern, hausen sie mit Vorliebe in Gewässern, verfallenen Häusern, Ruinen, Brunnen, Abtritten. Bei Bauwerken, die aus dem Altertume herrühren, wie Tempeln, Gräbern, Pyramiden, läßt sich nachweisen, daß es nicht selten einstige Götter und heilige Tiere sind, welche jetzt an ihrer alten Kultstätte in der Gestalt solcher Ginn ihr Dasein fristen, nachdem Christentum und Islam ihrer ehemaligen Göttlichkeit ein Ende bereitet haben²⁸. Solche Ginn bezeichnet der heutige Araber als Mubarakîn „Die Gesegneten“ und sagt, um sie nicht zu schädigen oder zu beleidigen, beim Benützen eines Abtrittes, beim Ausschütten von Wasser und ähnlichen Handlungen: „Erlaubnis, Ihr Gesegneten²⁹“. Die schmeichelnde Benennung hat im Kreise der Araber den eigentlichen Namen der Gestalten Ginn nicht vergessen lassen und so erscheint es auch nicht sehr glaublich, daß Achu lediglich ein ehrender Beiname war, der die tatsächliche Benennung der Totengeister vollkommen verdrängte.

Endlich hat man die Achu-Geister in Verbindung gebracht mit der Seelenform Achu, die man sich allem Anscheine nach in der Gestalt des Vogels Achu verkörpert dachte. Dieses Tier erinnert in seinen Abbildungen entfernt an einen Reiher, ist aber weniger schlank, hat kürzere Beine und zeichnet sich besonders durch einen breiten Schopf am Hinterkopfe aus. Seine zoologische Bestimmung ist bisher nicht gelungen; der Versuch, ihn mit *Ibis comata* gleichzustellen, scheitert an der Tatsache, daß diese Vogelart in Ägypten nicht vorkommt. Die Benennung der Teilseele Achu soll man nach dem Grundsatz Pars pro toto, totum pro parte, zur Bezeichnung des ganzen, nach dem Tode wieder erstandenen Menschen gewählt haben. Der Ausgangspunkt dieser Gleichstellung, der Zusammenhang dieses Seelenteiles Achu mit den Achu-Geistern ist zweifelsohne richtig, die daraus gezogenen Schlüsse sind es jedoch nicht. In einer im Jahre 1878 erschienenen Arbeit³⁰ habe ich die Zusammen-

²⁷ LANE, Sitten und Gebräuche der heutigen Ägypter, übersetzt von ZENKER, II, S. 32 ff.

²⁸ MASPERO, Ruines et Paysages d'Egypte, S. 76 f.; 147 ff.; Etudes de Mythologie, I, S. 8, 78 ff.; Contes populaires, S. 285 ff.; Histoire ancienne, I, S. 257, 386 f.

²⁹ LANE, a. a. O., II, S. 33. Für diese Vorstellungen und die damit in Verbindung stehende, in Blähungen und Exkrementen verließen Dämonen den menschlichen Körper, vgl. JACOBY, Rec. de Trav. rel. à l'Egypt., 34, S. 14 f.

³⁰ Compte-rendu du Congrès des Orientalistes de St. Etienne, II, S. 159 ff.; vgl. MUSÉON, 15, S. 46 ff.

setzung der menschlichen Seele nach ägyptischem Glauben klarzulegen gesucht. Die damals gewonnenen Ergebnisse haben sich als richtig erwiesen und sind seither Gemeingut der Wissenschaft geworden. Es ergab sich aus den Texten, daß nach ägyptischer Ansicht das unsterbliche Ich des Menschen kein einheitliches Ganzes war. Dem irdischen Körper stand eine lange Reihe von Seelen gegenüber, welche bei Lebzeiten in der Körperhülle des Menschen vereint gewesen waren. Mit dem Tode trennten sie sich von dieser und voneinander und suchten, jede für sich, ihren Weg in das Jenseits. Dort vereinten sie sich im allgemeinen wieder in dem als Ganzes aufgefaßten, unter dem Namen Osiris als selbständiges Einzelwesen gleichfalls dorthin gelangten Menschen, so daß dieser, wie die Papyri sich ausdrücken, wieder wurde, wie er gewesen war auf Erden. Verfehlte der Osiris des Menschen seinen Weg, fiel er bei seiner Wanderung feindlichen Dämonen zum Opfer, ward er bei dem Gerichte des Totenherrschers Osiris zur Vernichtung verurteilt, so fand naturgemäß die eben angedeutete Vereinigung nicht statt und verfiel damit der Mensch einem zweiten und dieses Mal endgültigen Tode. Man kann diese Ausgestaltung der Seelentheorie und Osiris-Lehre in annähernd der gleichen Fassung vom Ende des Alten Reiches bis zur hellenistischen Zeit verfolgen. Ihr müssen jedoch ältere Vorstufen vorangegangen sein, wie dies bereits der Umstand lehrt, daß den Urkunden zufolge alle die verschieden benannten und als selbständig aufgefaßten Seelenformen in den Grundzügen ihrer Wesenheit so gut wie keine Unterschiede erkennen lassen.

Allem Anscheine nach ist die Erklärung dieser bemerkenswerten Tatsache darin zu suchen, daß die Ägypter der Vorzeit im ganzen Lande an eine Unsterblichkeit des menschlichen Ichs glaubten. Das fortiebende Ich, die Seele, wie wir sagen würden, benannte man aber in den einzelnen Gauen verschieden: *Ba*, *Achu*, *Ren*, *Ab* usw. Als bei Beginn des Alten Reiches Ägypten zu einem einheitlichen Reiche zusammenwuchs und eine innige Berührung der Religionen der einzelnen Teile des Landes eintrat, suchte man die Unsterblichkeitslehre in der Osiris-Religion einheitlich zu gestalten. Man wagte es bei diesem Bestreben nicht, auf die Seelenlehre einzelner Landesteile zu verzichten, sondern war bestrebt, nunmehr dem Einzelwesen alle die bisherigen örtlich getrennten Einzel-seelenformen zuzuschreiben. Dabei blieben einzelne derselben, wie der *Achu*, Gesamtseelen, andere bildeten Sondererscheinungen der Seele, ohne damit darauf zu verzichten, gelegentlich als Gesamtseele gewertet zu werden. So war der *Ren* vor allem der Name des Toten, der *Sāhu* die Umrißlinien seiner körperlichen Gestalt, der *S e c h e m* die ihm innewohnende Kraft, der *C h a i b i t* der Schatten, den er geworfen hatte, der *A b* das Herz als Sitz der Gefühle und des Lebens. Über diesen Seelen stand als Ganzes der Osiris des Toten, der das Gegenstück des irdischen Menschen bildete, und sein *Ka*, sein Doppelgänger³¹. Wenn der Osiris des Toten und damit das unsterbliche Ich des Menschen sich mit diesem *Ka* vereinigte, mit ihm dahinschritt, dann hatte der Osiris das ewige Leben gewonnen. Genau so erging es den Göttern, welche in Ägypten

³¹ Für die Doppelgängervorstellungen im allgemeinen vgl. CRAWLEY, Doubles in Hastings, Encyclopaedia of Religion, IV, S. 853 ff.

so gut wie der Mensch sterblich waren, mit ihrem *Ka*. Sobald sie nach ihrem Hinscheiden die Neuerstehung errungen hatten, gingen sie, nach einer von der Pyramidenzeit an sehr häufig erwähnten Lehre, mit ihrem jeweiligen *Ka*.

Die *Ka*-Lehre, welche im Laufe der Zeit im Niltale sehr eingehende und wechselreiche Ausgestaltungen gefunden hat, kann an dieser Stelle nicht im einzelnen verfolgt werden. Hier genügt es, darauf hinzuweisen, daß dieser *Ka* unsterblich war, wenn er auch, wie alle ägyptischen höheren Wesen, völlig materiell aufgefaßt wurde und essen und trinken mußte, wenn er sich wohlfühlen sollte. Wichtig ist es für die hier zu erörternden Fragen, daß der *Ka* eine Art Vermittler zwischen dem Osiris des Toten und den Menschen einerseits, den Göttern anderseits, bildete. Wollten die Überlebenden den Toten anrufen, so wendeten sie sich an seinen *Ka* und die ständig verwertete Opferformel lautete: „Eine königliche Opfergabe sei dargebracht den Göttern, damit sie geben Speise und Trank, alles, wovon ein Gott lebt, dem *Ka* des Osiris N. N.“ Der Gedanke, daß der *Ka* eines höheren Wesens dem Menschen nähersteht als das Wesen selbst, findet seinen Ausdruck im memphitischen Kulte auch darin, daß der Haupttempel zu Memphis dem *Ka* des Gottes Ptah geweiht war und nicht dem Ptah selbst. Offenbar stand hier der Weltschöpfer Ptah, den die Griechen ihrem Hephaistos vergleichen, den Gründern und Ausschmückern des Baues so hoch, daß sie nicht wagten, unmittelbar zu ihm in Verkehr zu treten. Sie suchten sich hiezu einen Vermittler und fanden diesen in dem *Ka* des Gottes, der zwar dem Ptah völlig wesensgleich war, dem Menschen aber doch zugänglicher schien wie der Gott in eigener Person.

Während des ersten Teiles der Pyramidenzeit, wenn nicht bereits kurz vorher, verschmolzen die Osiris-Lehren des unterägyptischen Busiris mit denen des oberägyptischen Abydos und setzte sich damit der Osiris-Kult allmählich im ganzen Lande als herrschender Totenkult durch. Von nun an wird regelmäßig von dem *Ka* des Osiris des Verstorbenen gesprochen. In älteren Texten erscheint statt dessen der *Ka* des Achu, ein Umstand, der beweist, daß damals der Achu des Toten etwa die gleiche Bedeutung besaß, wie später sein Osiris, daß man in ihm die gesamte, unsterblich gewordene Gestaltung des Verstorbenen wieder erkannte. In entsprechendem Sinne wird der Ausdruck Achu auch sonst verwertet. Die Pyramidentexte bezeichnen mit Achu-u die seligen Geister, zu denen sich gelegentlich niedere Götter gesellen. Sie fassen diese Toten demnach als Verklärte auf, welche Anteil an göttlichen Eigenschaften, vor allem an der Unsterblichkeit haben, aber doch nicht den großen Göttern gleichgestellt werden dürfen. Dieser Gedanke, die Achu bildeten eine Gruppe von Wesen, die tiefer als die Götter, höher als die Menschen standen, ist in Ägypten dauernd festgehalten worden. So heißt es in einer Inschrift des Mittleren Reiches³², man bringe „göttliche Opfer dar den Göttern und Totenopfer den Achu“.

Als man am Anfange des Neuen Reiches begann, die Herrscher Ägyptens, von denen Sage und Geschichte berichteten, in ein chronologisch ge-

³² Stele zu Leiden, V, 7; publ. PIEHL, *Inscriptions hiéroglyphiques*, 3. Ser., Taf. 24 bis 25; S. 19; vgl. PIEHL, *Sphinx*, 6, S. 57.

ordnetes System zu bringen, ließ man die Königsreihe mit den Göttern beginnen. Diese lösten die Achu ab und diese wiederum die menschlichen Könige. Der unter Ptolemäus Philadelphus lebende ägyptische Priester und Geschichtsschreiber Manetho schloß sich dieser Einteilung an, wenn er in seiner Herrscherliste auf die *θεοί* die *ἡμίθεοι καὶ νεχύες* und auf diese die rein menschlichen Pharaonen mit Menes an der Spitze folgen läßt. Ein „Verzeichnis aller Dinge, welche der Gott Ptah erschaffen und der Gott Thoth aufgezeichnet hat“, ist in den im Verlaufe des Neuen Reiches hieratisch niedergeschriebenen Papyrus Hood und Golenischeff³³ erhalten geblieben. Dieses Werk teilt die Wesen und Sachen zunächst in große Klassen ein und ordnet sie dann in jeder derselben nach Rang und Würde. Auf den Himmel mit seinen Gestirnen und Erscheinungen folgen irdische Dinge, Wasser und Land. Die zweite Klasse bilden die Lebewesen, an deren Spitze stehen: Gott, Göttin, männlicher Achu, weiblicher Achu, König, Königin usw. In ähnlicher Weise zerlegt ein Text der Zeit um 1500 v. Chr. die menschenähnlichen Wesen in Menschen, Götter, Achu und gewöhnliche Tote (*met-u*³⁴). Letztere Angabe ist sehr beachtenswert; sie zeigt, daß die Achu nicht ohne weiteres den Toten gleichgesetzt werden dürfen, wozu die Wiedergabe bei Manetho mit *νεχύες* verführen könnte. Sie stehen höher als die Toten und würde man, wenn man eine lateinische Wiedergabe sucht, am ehesten Manes, wörtlich „die Guten, die Lichten“ wählen. Denn dieses Wort bezeichnet einmal in Di Manes die unterirdischen Götter und Dämonen, dann kann der Ausdruck für die abgeschiedenen Seelen der Verstorbenen Verwertung finden, faßt diese aber im allgemeinen in höherem Sinne auf wie das einfache *mortui*³⁵. Infolge der verschiedenen Grundbedeutung der Worte im Ägyptischen besteht theoretisch und im Sprachgebrauche genau vorgehender Texte ein wesentlicher Unterschied zwischen den *Met-u* und den Achu. In der tatsächlichen Verwendung der Ausdrücke wird dieser jedoch nicht streng festgehalten; beide Worte treten als gleichbedeutend auf und schreibt man den *met-u* Handlungen zu, wie sie eigentlich nur die Achu zu verrichten vermochten. Es liegt hier eine ähnliche Abschwächung der Grundbegriffe vor, wie heutzutage, wenn man die Bezeichnungen Verstorbene und Selige unterschiedslos verwertet, unbekümmert um die Kluft, welche den ursprünglichen Sinninhalt beider Worte voneinander trennt. Diese Ungenauigkeit im Wortgebrauche darf man nicht aus dem Auge verlieren, wenn man die Angaben der Texte über die *Met-u* und die Achu im einzelnen zu prüfen unternimmt.

Vorauszuschicken ist dabei noch eine Bemerkung. In den Inschriften ist gelegentlich von einem Lande der Achu die Rede, dessen Herr Osiris, der Herrscher des Totenreiches überhaupt, gewesen wäre. Man suchte dieses

³³ Ersterer wurde bearbeitet von MASPERO, *Etudes égyptiennes*, II, S. 1 ff.; eine entsprechende Untersuchung des letzteren steht noch aus.

³⁴ MARIETTE, *Abydos*, II, Taf. 63, Z. 12 f.; Text S. 413 f.; übersetzt BUDGE, *Transact. Soc. Bibl. Arch.*, 8, S. 335.

³⁵ Für die Manen vgl. STEUDING in ROSCHER, *Lexikon der Mythologie*, II, Sp. 2316 ff.; WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, 2. Aufl., S. 238 ff.; WALTER F. OTTO, *Die Manen*, S. 52 ff.

Gebiet im Westen, entsprechend der sonstigen Lage des Totenreiches des Osiris-Glaubens. Aus dieser Vorstellung erklärt es sich, wenn man in übertragenem Sinne ein fernes, in dieser Himmelsgegend tatsächlich vorhandenes Land, aus welchem man in der Pyramidenzeit einmal einen Zwerg bezog, gleichfalls als das Land der Achu bezeichnen könnte³⁶. Das eigentliche Gebiet der Achu ist jedoch nicht dieses, den Sterblichen zugängliche Reich. Es deckt sich begreiflich mit den häufig genannten, von Osiris beherrschten Gefilden Aalu, in denen die osirianischen Toten ein dem irdischen Dasein entsprechendes, wesentlich dem Ackerbau gewidmetes Leben führten, ohne gezwungen zu sein, stets in diesem Bereiche zu bleiben. Sie waren hier ebensowenig in einer Art Gefängnis eingeschlossen, wie das Land der Achu für diese einen Zwangsaufenthalt bildete.

Nachdem bisher im allgemeinen festzustellen war, wer die Achu eigentlich waren, muß nunmehr versucht werden, an der Hand von Einzelbeispielen ein Bild der Art und Weise zu gewinnen, in welcher nach altägyptischem Glauben die Toten in der Gestalt von Geistern oder Gespenstern die Verbindung mit dem Diesseits aufrecht erhielten, wie dieses Zwischenreich in das Dasein der Lebenden eingriff. Zunächst ist in diesem Zusammenhange eines Briefes aus der Zeit um 1200 v. Chr. zu gedenken³⁷, welchen ein Ägypter an den Achu aker seiner drei Jahre zuvor verstorbenen Gattin richtete. Der Zusatz aker zu Achu ist hier als ein ehrendes Beiwort im Sinne von „vortrefflich, ausgezeichnet“ aufzufassen. Er wurde vor allem in der Zeit, in welcher dieser Brief entstand, mit Vorliebe dem Achu beigefügt. So nannte man³⁸ damals die Toten vielfach „der vortreffliche (*aker*) Achu des Sonnengottes *Rā* N. N.“, wobei *Rā* in den Kreisen, aus denen diese Texte stammen, eine ähnliche Bedeutung besaß, wie sonst Osiris. Dieser Wechsel der Persönlichkeit des Totengottes hängt mit der zeitweise besonders im thebanischen Gau beliebten Lehre zusammen, der Tote gehe nach seinem Ableben in der Sonne auf. Er verlor aber bei dieser Vereinigung mit dem Gotte nicht seine individuelle Selbständigkeit und die Möglichkeit, einen eigenen, von dem Sonnengotte völlig unabhängigen Achu zu besitzen. Der Leidener Brief fand sich angebunden an die bemalte Holzstatuette einer Sängerin des Gottes Amon *Kena*³⁹, während er selbst an eine *Ānch-āri* gerichtet ist. Der Witwer hat ihn demzufolge bei der Bestattung der *Kena* dieser Statuette mitgegeben. Sobald das Bildnis im Jenseits, dank der ihm nachgerufenen oder von ihm selbst gesprochenen magischen Formeln Leben gewann, sollte es das Schriftstück der in der Anschrift genannten Frau

³⁶ WIEDEMANN, Rec. Trav. rel. à l'Égypt., 17, S. 1 ff. Für die Inschrift des *Ḥer-chu-f* über den Zwerg vgl. SCHIPARELLI, Tomba egizia inedita della VI dinastia, S. 50 ff.; ERMAN, Ägypt. Zeitschr., 31, S. 65 ff.

³⁷ Papyrus Leiden J. 371; vgl. MASPERO, Etudes égypt., I, S. 145 ff.; CHABAS, Oeuvres diverses, II, S. 190 f. Handliche Ausgabe MOELLER, Hieratische Lesestücke, III, Taf. 13–15.

³⁸ Beispiele bei MASPERO, Rec. Trav. rel. à l'Égypt., 3, S. 105 f.; Etudes de Myth., II, S. 24 f.

³⁹ D. 132; publ. LEEMANS, Monuments du Musée de Leide, II, Taf. 24, S. 13; vgl. CHABAS, a. a. O., S. 171.

übergeben. Der Ägypter folgt hier einem auf der Erde weit verbreiteten Grundgedanken, der beispielsweise die Griechen und Römer dazu bewog, ihre Verwünschungstäfelchen in Gräbern niederzulegen, damit die hier bestatteten Toten sie zu den Unterweltsdämonen beförderten und diese nunmehr durch die auf den Tafeln aufgezeichneten Beschwörungen beeinflusst würden.

In dem Briefe, dessen Stil die Hast und Aufregung verrät, in der er niedergeschrieben wurde, beklagt sich der Mann darüber, daß ihn der Achu seiner verstorbenen Gattin plage und in elenden Zustand versetze. Dazu habe dieser kein Recht, denn er, der Überlebende, sei ein guter Gatte gewesen, er habe seine Frau an allem Erfreulichen, was ihm selbst das Leben bot, Anteil nehmen lassen, er sei immer freundlich gegen sie gewesen und habe sich nicht tölpelhaft, wie ein ungebildeter Bauer, benommen. Als die Gattin erkrankte, da sorgte er für gute Pflege, und als sie starb, ordnete er für sie ein schönes Begräbnis an und trauerte drei Jahre lang tief um sie. Sie aber schätze alle diese Wohltaten nicht und bringe ihn durch ihre Quälereien zur Verzweiflung. Jetzt müsse das ein Ende nehmen. Wenn sie mit ihren Verfolgungen nicht aufhöre, so werde er die Sache vor dem Gerichte der Götterneunheit des Westens, also der Totengötter, anhängig machen und diese würden ein gerechtes Urteil sprechen. Eine solche Berufung auf das Jenseitsgericht kommt auch an anderen Stellen Ägyptens von seiten unschuldig Verfolgter vor. So erklärt in einer Erzählung des Mittleren Reiches ⁴⁰ ein Bauer, er werde den ihn schädigenden Beamten bei dem Totengotte Anubis anklagen, eine Drohung, mittels deren er erreicht, daß er nunmehr in Ruhe gelassen wird. Aus welchem Grunde die Frau den Mann peinigete, wird in dem Briefe nicht ausdrücklich gesagt, doch scheint es sich, nach dem Zusammenhange zu schließen, um eine zweite Ehe zu handeln, welche der Mann plante und bei deren Eingehen er die Eifersucht der verstorbenen ersten Gattin fürchten zu müssen glaubte. Auch die Art der Verfolgung wird nicht geschildert und nicht angedeutet, ob sie sich durch Krankheit oder sonstiges Unheil kundtat. Das Wesentliche aber ist klar. Ein solcher Achu war imstande, den Überlebenden heimzusuchen und ihm unerträgliches Ungemach zu bereiten.

Freundlicher scheint sich ein anderer Achu in einer leider nur in spärlichen Bruchstücken erhaltenen Erzählung ⁴¹ etwa der gleichen Zeit erwiesen zu haben. Der Gesamtverlauf der berichteten Ereignisse ist nicht ganz klar, doch sieht man wenigstens, daß ein Oberpriester des Amon, dem es schlecht erging, mit einem Achu zusammentraf. Dieser erzählte ihm seine Geschichte und bat den Oberpriester, sein in Verfall geratenes Grab wieder instand setzen zu lassen. Der Oberpriester sagte dies zu und schickte sofort Leute aus, um in der Totenstadt nach dem fraglichen Grabe zu suchen. Es wurde in der Tat gefunden und dies dem Oberpriester gemeldet. Hiermit brechen die bisher entdeckten Reste ab, doch läßt sich der Schluß leicht

⁴⁰ VOGELSANG, Die Klagen des beredten Bauern, S. 15.

⁴¹ Übersetzt MASPERO, Contes populaires, S. 295 ff.; ERMAN, Literatur, S. 220 ff. Das Totengespenst (met) aus der Necropole im Pap. Sallier 4, S. 19, Z. 8 f., war offenbar gutartig, da der Tag seines Umgehens (11 Phamenoth) als günstig gilt.

ergänzen: Nach Wiederherstellung des Grabes wurde der Oberpriester durch den dankbaren Achu von seinen Unannehmlichkeiten befreit.

In dem bereits erwähnten Papyrus des Mittleren Reiches, welcher die Hirtengeschichte enthielt, findet sich eine zweite Urkunde „Das Gespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele“⁴². Bei dieser jetzt üblichen Benennung wird freilich, wie der Zusammenhang zeigt, die Übersetzung mit Seele dem Sinne des ägyptischen Achu nicht in entsprechender Weise gerecht. Das ziemlich umfangreiche Schriftstück handelt von einem Manne, den auf Erden Unglück betroffen hat; Welt und Menschen sind ihm zum Ekel geworden und so drängt sich ihm der Gedanke an den Tod auf, der als das Schönste aller Dinge gepriesen wird. Um in das Reich der Toten einzugehen, in dem man Befreiung von allem Leid finden könne, will er selbst vor dem Selbstmorde nicht zurückschrecken. Die Art und Weise, in welcher er seine Gedanken darlegt, bildet ein interessantes Gegenstück zu den Ausführungen von Hamlet in seinem berühmten Monolog. Bei der Nebeneinanderstellung darf man jedoch naturgemäß die stets pedantisch-prosaïsch bleibende Ausdrucksweise des ägyptischen Schriftstellers nicht mit der tiefsinnig poetischen Sprache Shakespeare's vergleichen wollen. Hamlet schreckt zuletzt vor dem entscheidenden Schritt zurück:

„Nur daß die Furcht vor etwas nach dem Tode —
Das unentdeckte Land, von des Bezirk
Kein Wanderer wiederkehrt — den Willen irrt,
Daß wir die Übel, die wir haben, lieber
Ertragen, als zu unbekannten fliehn.“

Vor diesem unbekannten Land fürchtet sich der Ägypter nicht in so hohem Grade wie der Dänenprinz. Ihm ist der Unsterblichkeitsglaube eine selbstverständliche Tatsache; auch glaubt er zu wissen, daß es Mittel und Wege gibt, um zu vermeiden, daß das Jenseits ihm ein Land des Schreckens werde. Was ihn quält, ist die Sorge, wie er sich diese Mittel verschaffen soll. Da er offenbar keine Familie und keine Freunde hat, so ist niemand da, der ihm nach seinem Ableben ein rituelles Begräbnis bereiten, für Opfergaben sorgen wird. Diese beiden Dinge sind aber für den Toten erforderlich, damit sein Wiederaufleben gesichert und er im jenseitigen Leben vor Hunger und Durst geschützt sei. Es handelt sich hier um zwei Qualen, vor denen seit der Zeit der Pyramideninschriften dem Ägypter in seinen Jenseitsschilderungen immer und immer wieder bangt. Dabei faßt er seine Bedürfnisse gewissermaßen als Nahrungsmittel auf und heißt es von einem Könige der sechsten Dynastie: „Ein Abscheu für Teta ist der Hunger und er ißt ihn nicht, ein Abscheu für Teta ist der Durst und er trinkt ihn nicht“⁴³. Für die Stillung solcher körperlichen Forderungen des Toten sorgten Beschwörungen, wie sie aus den verschiedensten Perioden erhalten geblieben sind und bereits in den

⁴² ERMAN, Abh. Akad., Berlin 1896; vgl. MASPERO, *Causeries d'Egypte*, S. 125 ff.

⁴³ Pyramide Teta, Z. 74—75; vgl. MASPERO, *Histoire ancienne*, I, S. 114 f; *Etudes de Myth.*, I, S. 154 f.

Pyramideninschriften eine große Rolle spielen⁴⁴. Dann kamen Beigaben in Betracht, die im Grabe niedergelegt wurden, naturgemäß aber nur auf kurze Zeit vorhalten konnten, und endlich Opfergaben, wie sie die Überlebenden bei späteren Besuchen des Grabes in Gestalt wirklicher Gegenstände spendeten oder durch das Aussprechen bestimmter Formeln in das Dasein riefen. Letztere Zauberworte erzielten den gleichen Erfolg, auch wenn sie von Fremden, die den Verstorbenen nicht gekannt hatten, hergesagt wurden. Es wurden daher auf den Grabstelen nicht selten die Vorübergehenden aufgefordert, durch ihre Worte dem hier Bestatteten Nahrung und sonstige Wohltaten zukommen zu lassen, was ihnen, wie gelegentlich hinzugesetzt wird, keine große Mühe verursachen werde.

Blieben die Gaben aus, versagten die Beschwörungen, so mußte der Tote selbst arbeiten, um sich seinen Unterhalt zu verdienen. War er hiefür allzu träge oder zu ungeschickt, so stellte die Not sich ein, er hungerte und durstete. Dann strebte er darnach, auf die Erde zurückzukehren, um hier Eßbares zu erlangen. Allein, diese Erwerbsquelle war nicht leicht zugänglich und dazu wenig ergiebig. Tempel, Gräber und Häuser schützten übelabwehrende Zeichen gegen die Diebereien der Gespenster und mußten sich diese auf die gelegentliche Beraubung anderer Toter oder Lebender und auf die Durchsuchung von Abfallhaufen und ähnlichen Fundgruben beschränken. Versagte auch dieser Ausweg, so mußten sie die ekelhaftesten Dinge zu sich nehmen, Harn trinken und Kot essen, darunter, wie ein Text des Mittleren Reiches sagt, den Kot, der aus dem Hintern des Osiris kommt⁴⁵. Aber selbst solche Kost stand nicht ohne weiteres zur Verfügung. Um sie zu gewinnen, mußte man auf die Erde gelangen und das vermochte nach der für den Verfasser des in Rede stehenden Papyrus maßgebenden Lehre nicht der tote Mensch selbst, sondern nur sein Achu. Die gesamten Ausführungen des Gespräches bezwecken infolgedessen, den Menschen und seinen Achu zu der gemeinsamen Überzeugung zu bringen, daß der Selbstmord für den Lebensmüden das Richtige, das einzig Empfehlenswerte sei. Wie dabei in der Auseinandersetzung die Rollen verteilt sind, ist, da der Anfang des Textes fehlt, nicht ganz klar. Nach ERMAN hätte der Achu dem Menschen vom Selbstmord abgeraten und sich nur allmählich zur Billigung einer solchen Tat bereitfinden lassen. Nach MASPERO, der damit wohl das Richtige getroffen hat, hätte der Achu den Selbstmord empfohlen und durch lange Reden den anfangs vor einer solchen Tat zurückschreckenden Menschen von ihrer Vortrefflichkeit überzeugt. Wie dem aber auch sei, zuletzt einigen sich beide Teile und beschließen, in den Tod zu gehen, wobei der Achu seine Auffassung in die Worte kleidet: „Wenn du in der Unterwelt anlangst und deine Glieder sich mit der Erde vereinigen, dann werde ich bei dir sein, während du ruhst, und wir werden zusammen wohnen.“

Hiermit ist das Hauptbedenken des Menschen aus dem Wege geräumt.

⁴⁴ Pyramide Teta, Z. 68—69; Sargtexte des Mittleren Reiches, Kap. 23—24; Totenbuch, Kap. 52—53.

⁴⁵ GRAPOW, Ägypt. Zeitschr., 47, S. 100 ff.

Er ist nunmehr in der Lage, im Notfall den Achu auf die Nahrungssuche auszusenden. Dieser kann ihm von den ihn berührenden Geschehnissen auf der Erde berichten. Vor allem ist er im Grabe nicht allein, sondern hat ein Wesen, mit dem er sich unterhalten kann. War es doch für den alten Ägypter wie für den heutigen eine schwere Pein, wenn er schweigen mußte, keine Ansprache und keine Gesellschaft fand. Um einer solchen nicht zu entbehren, suchte man im Jenseits mit seiner Familie vereint zu hausen. Mittels einer aus dem Mittleren Reiche erhaltenen Zauberformel konnte der Tote eine solche Vereinigung erzwingen ⁴⁶, auch wenn seine Verwandten getrennt von ihm gestorben und begraben worden waren. Ein Verwandter des Königshauses der sechsten Dynastie, um 2800 v. Chr., berichtet, er habe seinen Sarg in das Grab seines Vaters gestellt, nicht etwa, weil ihm die Mittel gefehlt hätten, um zwei Gräber herstellen zu lassen, sondern um (nach seinem eigenen Tode) seinen Vater jeden Tag zu sehen und mit ihm an einem Orte zu sein ⁴⁷. In der hellenistischen Zeit ⁴⁸ erreicht es ein zauberkräftiger, längst verstorbener Mann auf sehr verwickelte Weise, daß die Mumien seiner Frau und seines Sohnes, welche fern von ihm bestattet waren, in sein Grab gebracht wurden, in welchem ihn bisher nur die Doppelgänger der beiden von Zeit zu Zeit besucht hatten. Von Ägypten aus ist der Wunsch, das Alleinsein im Grabe zu vermeiden, frühzeitig nach Syrien gelangt. Bei den Ausgrabungen zu Byblos, welches dauernd nahe Beziehungen zum Niltale gepflogen hat, stellte Montet ⁴⁹ fest, daß einer der Fürsten der Stadt, Abi-schemu, der zur Zeit des ägyptischen Königs Amen-em-hät IV. aus der zwölften Dynastie lebte, von seinem eigenen Grabe aus einen unterirdischen Gang zu dem Grabe seines Vorgängers hatte anlegen lassen. Auf diesem Wege konnte er denselben besuchen, ohne daß ihn die angebrachten Zwischenmauern hätten aufhalten können. Diese vermochte sein unsterbliches Ich hier in Syrien kraft seiner magischen Formeln ebenso mühelos zu durchschreiten wie es ein ähnlich ausgerüsteter Toter in Ägypten gekonnt hätte.

Nicht allen Ägyptern gelang es, im Jenseits ein behagliches, sorgenfreies Dasein zu führen. Zahlreiche Tote drückte dort, auch abgesehen von Nahrungsmangel, Sorge und Mißbehagen. Vor allem empfanden sie es peinlich, daß sie nicht mehr an den Ufern des Nils im Kreise der Ihrigen, in ihrem Vaterlande, welches dem Ägypter als die beste aller Welten erschien ⁵⁰, weilten. Die Priester mochten das Jenseits noch so reizvoll ausmalen, daß es dort so schön sein könne wie in Ägypten, das glaubte ihnen die breite Masse des Volkes nicht ⁵¹. Trauernd mußte der Verstorbene des verlorenen Paradieses

⁴⁶ LACAU, *Rec. Trav. rel. à l'Égypt.*, 26, S. 67 ff.; 31, S. 26 ff.; übersetzt BAILLET, *Journ. asiat.*, 10, Ser. 4, S. 307 ff.; ROEDER, *Urkunden zur Religion des alten Ägyptens*, S. 201 f.

⁴⁷ SAYCE und MASPERO, *Rec. Trav. rel. à l'Égypt.*, 13, S. 67 ff.

⁴⁸ Erste Setna-Erzählung, publ. GRIFFITH, *Stories of the High-Priests of Memphis*; übers. WIEDEMANN, *Altägyptische Sagen und Märchen*, S. 118 ff.; MASPERO, *Contes populaires*, S. 123 ff.

⁴⁹ *The Times Weekly Edition*, Vol. 52, Nr. 2458, S. 142.

⁵⁰ WIEDEMANN, *Das alte Ägypten*, S. 36 f.

⁵¹ Vgl. für derartige Gedankengänge MÜLLER, *Die Liebespoesie der alten Ägypter*,

auf Erden gedenken, mit Neid auf die Überlebenden blicken, denen alles das noch vergönnt war, was er entbehren mußte. Ein solches Neidgefühl konnte sich leichthin in Haß und Mißgunst umsetzen und den Toten dazu bringen, auch ohne bestimmten Einzelgrund, seinen Ärger an denen auszulassen, welche glücklicher waren als er. So ward sein Achu zu einem bösen, menschenfeindlichen Dämon. In einem magischen Papyrus der Zeit um 1200 v. Chr., dient dem Begnadeten die Zauberformel zum Schutze gegen allerhand Unheil, darunter auch das, welches von einem männlichen Achu, und das, welches von einem weiblichen Achu ausgeht⁵². In einem hieroglyphischen Texte des Neuen Reiches wird der Tote, und das gleiche war bei den Lebenden möglich, zauberkräftig gemacht, so daß kein männlicher und kein weiblicher Toter in ihn eindringen kann, der Schatten keines Achu ihn (um ihn zu schädigen) zu umkreisen vermag⁵³. Eine im Verlaufe des ersten Jahrtausends v. Chr. zu Ehren des thebanischen Gottes Chunsu zusammengestellte Legende berichtet, wie ein Achu in eine Prinzessin eindrang und sie krank machte. Ein priesterlicher Arzt, der ihr zu Hilfe geschickt wurde, war unfähig, den Geist zu bekämpfen. Erst als eine mit magischer Kraft ausgestattete Sonderform des Gottes Chunsu herbeikam, mußte sich der Achu dazu bequemen, zu weichen, wenn er sich auch ausbedang, daß ihm zuvor ein großes Fest gefeiert wurde⁵⁴.

Völlig freie Bahn hatten die Achu bei ihren Schadenstiftungen nicht. Außer dem Widerstand, den ihnen die Zaubermittel der von ihnen Verfolgten entgegensetzen konnten, hatten sie auch eigene Feinde zu fürchten, gegen die sie sich ihrerseits suchen mußten, mit Zauberformeln zu verteidigen. Eine derartige Beschwörung, welche angeblich der Prinz Chamoïs, ein Sohn Ramses II., bei dem Achu eines Toten zu Memphis entdeckte, setzt u. a. ein Feueror zwischen die Achu und die Toten und zwischen die Wesen, welche die Achu angreifen⁵⁵. Ähnlich wie in diesem Texte Achu und Tote nebeneinander genannt werden, erscheinen sie auch an anderen Stellen als gleichgestellte Wesen. Man darf jedoch bei den hier genannten Verstorbenen nicht ohne weiteres an Leichen oder Mumien denken, welche in ihrer leiblichen Gestalt das Grab verlassen hätten, um auf Erden umzugehen. Der Körper blieb den hier in Betracht kommenden Vorstellungen zufolge — eine abweichende Ansicht wird später zu besprechen sein — ruhig im Sarge liegen. Die Gestalt, welche umging, war sein Achu oder sein Doppelgänger, welche beide ihrerseits gelegentlich als ein und dieselbe Erscheinungsform angesehen wurden.

S. 29 ff.; ERMAN in Festschrift SACHAU gewidmet, S. 103 ff.; BECKER in Aufsätze zur Kulturgeschichte KUHN gewidmet, S. 87 ff.

⁵² PLEYTE und ROSSI, Papyrus de Turin, Taf. 118, Z. 2 f.; 119, Z. 10.

⁵³ SHARPE, Egyptian Inscriptions, I, Taf. 12, Z. 15—16; vgl. CHABAS, Oeuvres diverses, I, S. 81 ff.; MASPERO, Hist. anc., I, S. 213.

⁵⁴ Bentrescht-Steile, publ. Prisse d'Avennes, Choix de monuments égyptiens, Taf. 24; übers. WIEDEMANN, Altägyptische Sagen, S. 86 ff.; MASPERO, Contes, S. 184 ff. Daß es sich bei diesem Achu um einen Toten handelt, der von dem Rechte Gebrauch machte, „jeden Ort aufzusuchen, der ihm genehm war“, erkannte zuerst KRALL, Tacitus und der Orient, I, S. 41.

⁵⁵ PLEYTE, Chapitres supplémentaires au Livre des Morts (Chap. 167), S. 67 ff. Eine Abschrift des Textes lag an dem Halse einer Mumie aus der Zeit Ramses XII.; publ. DARESSY, Ann. Serv. des Ant., 3, S. 156 f.

Todesfälle und Erkrankungen galten im alten Ägypten nicht als Ereignisse, welche durch natürliche Ursachen herbeigeführt wurden. Sie beruhten in jedem Fall auf einem Morde oder einer Verletzung, welche ein höheres Wesen dem Betroffenen zugefügt hatte⁵⁶. Bisweilen war der Schädiger ein großer Gott, der einen Menschen, der ihn nicht genügend achtete, mit Erblindung oder Lähmung strafte⁵⁷. Meist aber handelte es sich um niedrigerstehende Gestalten, Sondergottheiten der verschiedenen Krankheiten oder um von Natur bösartige Wesen oder endlich am häufigsten um Tote. Daß in solchen Fällen der Achu der Schuldige sein konnte, zeigten bereits mehrere Beispiele. Die Tatsache, daß statt seiner die Toten im allgemeinen oder auch bestimmte Tote als verderbendrohende Gestalten angesehen wurden, werden am besten einige weitere Textstellen belegen. Eine Tonscherbe, welche in das Museum zu Toronto in Kanada gelangt ist⁵⁸, trägt eine in der Ramessidenzeit aufgetragene lange Beschwörung, welche beginnt: „Oh Feind, oh männlicher Toter, oh weibliche Tote, die Ihr bereitet Leid dem N. N. Überfalle du ihn nicht! Dein Kopf hat keine Macht über seinen Kopf, dein Arm hat keine Macht über seinen Arm, keines deiner Glieder hat Macht über das entsprechende Glied des N. N. . . . Du vermagst nicht, in ihn einzudringen, du vermagst nicht, in sein Glied einzudringen und ihn schwach (also zeugungsunfähig) zu machen, du vermagst nicht, ihn blind zu machen, du vermagst nicht, ihn taub zu machen,“ usf. Ein zu Memphis entdeckter Papyrus aus der thebanischen Zeit⁵⁹ richtet seine Beschwörungen gegen männliche und weibliche Tote, welche dem Lebenden Kopfschmerzen bringen. Hierbei werden bisweilen Amulette zu Hilfe genommen oder dem Leidenden empfohlen, die Zauberformel unter den Kopf zu legen.

Vor allem waren von Natur aus schwache und hilflose Wesen den Bedrohungen durch die Toten ausgesetzt und richtete sich daher ihre schädigende Wirksamkeit gerne gegen Kinder. Die Sorge um diese Geschöpfe ließ Eltern und zauberkundige Beschwörer zu Formeln greifen, um die Angriffe der Bösen abzuwehren. Hierbei genügten in einzelnen Fällen die Worte allein, meist verstärkte man aber deren Wirkung dadurch, daß man gleichzeitig dem Kinde ein Amulett von jeweils fest vorgeschriebener Gestalt anlegte. Zahlreiche hierher gehörige Vorschriften sind in den um 1700 v. Chr. zusammengestellten „Zaubersprüchen für Mutter und Kind“ eines Berliner Papyrus⁶⁰ erhalten geblieben. Da heißt es beispielsweise: „Laufe aus, der du aus dem Dunkeln kommst; laufe aus, die du aus dem Dunkeln kommst (also der, bzw. die Tote). Kommst du, um dies Kind zu küssen, ich lasse dich es nicht küssen. Kommst du zur Beruhigung, ich lasse dich ihm nicht Beruhigung geben. Kommst du, um es zu schädigen, ich lasse dich es nicht schädigen. Kommst

⁵⁶ MASPERO, *Hist. anc.*, I, S. 111 f.; *Etudes de Myth.*, II, S. 250 f.; *Revue critique* 1889, II, S. 366; 1902, II, S. 181 ff.

⁵⁷ Vgl. die Texte bei ERMAN, *Sitzungsb. Akad. Berlin*, 1911, S. 1086 ff.

⁵⁸ Publ. GARDINER, *Theban Ostraca from Toronto and Oxford*, S. 13 ff.

⁵⁹ Papyrus Leiden J. 348; vgl. PLEYTE, *Etude sur un rouleau magique du Musée de Leide*, Leiden 1866.

⁶⁰ ERMAN, *Abh. Akad.*, Berlin 1901.

du, um es fortzuholen, ich lasse dich es nicht fortholen.“ Das Auslaufen, von dem hier die Rede ist, der Weg, auf dem somit der Tote das Kind, in das er eingedrungen ist, verlassen soll, wird in einer anderen Formel genauer angegeben: „Laufe aus, du Asiatin, die aus der Wüste kommt; du Negerin, die aus der Fremde kommt. Bist du eine Dienerin, so komme im Erbrechen. Bist du eine Vornehme, so komme in seinem Harne. Komme im Niesen seiner Nase. Komme im Schweiß seiner Glieder!“ Mehrere der Formeln richten sich insbesondere gegen Tote, welche als der Räuber und die Räuberin des Westens bezeichnet werden, die demnach aus der Himmelsgegend, in der man die Mumien beizusetzen pflegte, kamen und nun versuchten, das Kind zu rauben.

Gewaltsame Mittel scheint man gegen die dämonischen Wesen nicht angewendet zu haben, dagegen werden Stoffe angeführt, welche ihnen widerwärtig waren, wie u. a. Honig, von dem es heißt, er sei „süß für die Menschen, abschreckend für die, welche tot sind“. Diese Bemerkung hängt wohl damit zusammen, daß man die erhaltende Kraft des Honigs beobachtet hatte und nunmehr annahm, er bekämpfe die die Verwesung veranlassenden Dämonen und damit überhaupt die Totengeister. Von seiner Verwendung als Einbalsamierungsmittel berichtet ein arabischer Schriftsteller des Mittelalters⁶¹. Nach diesem hätten einige Leute in der Nähe der Pyramiden einen versiegelten Topf mit Honig gefunden. Sie begannen diesen zu essen, bis sie in ihm eine wohl-erhaltene Kindesleiche fanden und ihnen damit die Lust zu weiterem Genuß des Honigs verging.

In ähnlicher Weise, wie bössartige Tote die wehrlosen Kinder bedrohten, konnten sie auch eine Gefahr für andere Verstorbene bilden, falls sich diese nicht in genügender Weise durch Abwehrzauber gegen ihre Angriffe gesichert hatten. Infolgedessen fordert der Tote in einem bereits in thebanischer Zeit verbreiteten Kapitel des Totenbuches⁶² eine Reihe von Gottheiten auf, „einzuschließen die Schatten der männlichen Toten und der weiblichen Toten, die Übles ausübten gegen den Verstorbenen“. Leider wird an dieser Stelle nicht ausgeführt, welcher Art dieses Übel war, ob die Totenschatten den neu herankommenden Verstorbenen nur zu berauben gedachten, oder ob es auf seine Vernichtung abgesehen war. Eine derartige Andeutung hätte ein wichtiges Schlaglicht auf die Beziehungen der Toten untereinander geworfen, gezeigt, wie sich das Treiben in der einsamen Gräberwelt, fern von den lebenden Menschen nach ägyptischer Ansicht entwickelte.

Die Gestaltung, in welcher sich die Toten oder ihre Doppelgänger auf Erden zeigten, war den ägyptischen Texten zufolge die menschliche. Diese brauchte jedoch nicht immer die des betreffenden Verstorbenen selbst zu sein; derselbe wählte vielmehr mit Vorliebe eine andere Gestalt, um nicht sofort erkannt zu werden, doch offenbarte er sich meist, wenn er seinen Zweck erreicht hat, dem Sterblichen und teilte ihm seinen richtigen Namen mit. In der in

⁶¹ Abd-allatif (geb. 1161 n. Chr.), *Relation de l'Égypte*, übers. von DE SACY, S. 199. Noch in der Neuzeit wurde bei Timbuktu der Honig als Mittel gegen Leichenfäule verwendet (BARTH, *Reisen*, IV, S. 435).

⁶² Kap. 92, Z. 10, NAVILLE, Z. 6, LEPSIUS.

demotischer Fassung erhaltenen Setna-Erzählung⁶³ hat der Prinz Setna-Chamoïs mit Hilfe seiner übermächtigen Beschwörungsformeln einem Toten sein Zauberbuch zu rauben vermocht. Der Tote verfolgt den Prinzen auf die Erde und zeigt sich ihm, als er sich in Sünde verstrickt hat und hierdurch seiner magischen Kraft verlustig gegangen ist, in Gestalt eines Pharaos. Später nimmt er die Züge eines alten Mannes an, um Setna zu Koptos die Gräber seiner Familienmitglieder zu zeigen, deren Mumien er in seine Gruft gebracht haben will. Die Gattin des Zauberers erschien Setna als eine wunderbar schöne Priesterin der katzen gestaltigen Göttin Bast. Sie war dabei von 52 Untergebenen begleitet, welche den 52 Steinen des Brettspieles entsprachen, mit dem sich der Zauberer in seiner Gruft die Zeit vertrieb. Setna verliebte sich in die Frau. Um sie zu besitzen, enterbte er zunächst seine Kinder, dann ließ er sie töten und ihre Leichen aus den Fenstern werfen. Während die sich unten umhertreibenden Hunde und Katzen das Fleisch der Kleinen verzehrten, gab sich Setna mit der Priesterin dem Trunke hin. Mit dieser Schandtats hatte seine Schuld den Höhepunkt erreicht. In dem Augenblicke, in dem er nunmehr hoffte, das Ziel seiner Wünsche erlangen zu können, entzog sich ihm die Frau und ließ ihn in einem heißen Raume völlig nackt und ohnmächtig am Boden liegend zurück.

Ob die Toten neben den menschlichen auch andere Gestalten für ihre irdische Erscheinung benutzten, wird bisher in keinem Texte unmittelbar berichtet. Theoretisch waren sie dazu imstande, denn, wie die religiösen Urkunden an zahlreichen Stellen versichern, konnte der unsterblich gewordene Tote jede ihm erwünschte Gestalt annehmen. Das Totenbuch und verwandte Sammlungen verzeichnen eine lange Reihe von Formeln, die ihm bestimmte Einzelverwandlungen gewährleisteten, in einen Reiher, eine Schwalbe, ein Krokodil, eine Schlange, eine Lotosblume, einen Gott usw. Die tatsächlich erfolgte Durchführung einer solchen Verwandlung wird bisher nur in Legenden geschildert. Die völlig menschenähnlich aufgefaßte, bis dahin kinderlose Göttin Isis verwandelte sich nach altägyptischen Texten in einen Sperber, um von ihrem toten Gatten nachträglich ihren Sohn Horus zu empfangen⁶⁴. Plutarch⁶⁵ anderseits berichtet, Isis habe sich in eine Schwalbe verwandelt und in dieser Gestalt klagend eine Säule im Königspalaste zu Byblos umflattert, in welcher der Sarg ihres Gatten Osiris verborgen lag. Da für den Ägypter kein prinzipieller Unterschied zwischen Göttern und Menschen bestand, der Anthropomorphismus der höheren Wesen bis zu den äußersten Konsequenzen durchgeführt war, so kann man aus diesen legendaren Verwandlungen der Göttin Isis schließen, daß man auch dem zauberkräftigen Toten ähnliche Gestaltungsänderungen zutraute, wenn dafür auch kein bestimmtes Beispiel überliefert ist.

Inwieweit der alte Ägypter glaubte, daß nicht nur Tote, sondern auch Lebende als Gespenster umgehen konnten, ob damit der Werwolf-Gedanke hier eine Stätte gefunden hat, ist nicht mit Sicherheit festzustellen. Die in einer

⁶³ Vgl. oben S. 20, Anm. 48.

⁶⁴ WIEDEMANN, *Rec. Trav. rel. à l'Égypt.*, 20, S. 134 ff.

⁶⁵ De Iside, Kap. 16.

Handschrift der Ramessidenzeit erhaltene Erzählung von den beiden Brüdern⁶⁶ schildert, wie ihr Held bei Lebzeiten sich in einem Stier, einem Baum, einem Kinde verkörperte. Wenn es sich dabei auch um einen Märchenhelden handelt, so legt der Bericht doch das Vorhandensein des Glaubens an derartige Verwandlungsmöglichkeiten auch für andere Lebende nahe. Die Wahrscheinlichkeit dieser Vermutung wird dadurch verstärkt, daß entsprechende Gedankengänge im Volksglauben des heutigen Ägyptens große Verbreitung besitzen. Für die thebanische Ebene haben dieselben in dem langjährigen Leiter der Ausgrabungen zu Karnak Legrain⁶⁷ einen sorgsam Bearbeiter gefunden. Seinen Beobachtungen zufolge unterscheiden die Bewohner von Karnak zwei Klassen von gespenstigen Wesen. Die erste bilden die Afrit, böse, unheilbringende Gestalten, sehr häufig Gespenster, die dem Friedhofe entronnen sind, vor allem solche von Leuten, die einen gewaltsamen Tod erlitten. Die zweite Klasse sind der Biß, weiblich Bissa. Ursprünglich bezeichnet dieses Wort die herrenlose, sich wild umhertreibende Katze im Gegensatze zu der *Kutṭa*, der Hauskatze. Übertragen versteht man unter Biß Katzenmenschen, Leute, welche von Geburt an meist bis sie erwachsen sind, selten länger, einem solchen Schicksale verfallen sind, sei es durch ihre Abstammung von ähnlichen Wesen, sei es, weil sie zu einem Zwillingspaare gehörten. Ein derartiger menschlicher Biß hat eine Katzensseele, welche mitunter im Schlafe ihren Herrn verläßt, den Körper einer Katze annimmt und sich stehend und raubend herumtreibt, während der menschliche Körper, aus dem sie gewichen ist, steif und ohne zu atmen liegen bleibt. Gegen Morgen kehrt die Katzensseele zurück und der Mensch erinnert sich beim Erwachen genau der von seiner Seele in der Nacht vollführten Taten. Die Gefahr des Biß-Seins beruht darauf, daß eine Verletzung oder Tötung der die Seele umschließenden Katze gleichzeitig den betreffenden Menschen ereilt, der das gleiche Leid oder den Tod, wie das Tier, erduldet. Anderseits muß man sich vor der Rache der Biß-Wesen hüten. Wer sich unterfängt, ein Biß-Kind zu schlagen, verletzt dessen Katzensseele und muß gewärtig sein, bald nachher zu sterben.

Der Gedanke, daß sich in den Katzen dämonische Wesen verbergen, tritt auch sonst im heutigen Ägypten vielfach auf. LANE⁶⁸, der die Volksanschauungen wesentlich der Bewohner von Kairo verwertet hat, verzeichnet einen Bericht über eine zauberische Katze, der von einem gelehrten, von der Wahrheit der Angaben überzeugten Manne herrührt. Der Glaube hängt offenbar mit der großen Hochachtung zusammen, welche der Ägypter bereits im Altertume vor dieser Tierart empfand, nicht nur vor bestimmten Vertretern, in denen große Gottheiten ihre Verkörperung gefunden hatten, sondern in zahlreichen Gauen vor allen Katzen ohne Ausnahme. Ob freilich im Zusammenhange damit der Biß-Glaube auch im alten Ägypten auftrat, läßt sich mangels monumentaler Angaben nicht feststellen. Man könnte zunächst

⁶⁶ Papyrus d'Orbiney, übers. u. a. WIEDEMANN, Sagen, S. 58 ff.; MASPERO, Contes, S. 1 ff.

⁶⁷ Louqsor sans les Pharaons, S. 117 ff., 22, 109; Le Fellah de Karnak in Les Ouvriers des deux Mondes, III, S. 331 f.

⁶⁸ a. a. O., II, S. 35 f.

versucht sein, eine im hellenistischen Ägypten spielende Episode als Parallele heranzuziehen. Apollonius von Thyana, der große, unter Nero lebende Wundertäter, dessen Leben Philostrat im dritten Jahrhundert mit allerhand romanhaften Ausschmückungen geschildert hat, kam auf seinen weit ausgedehnten Reisen in das Niltal. Hier erkannte er in einem zahmen Löwen, der herumgeführt wurde, den König Amasis von Ägypten und sorgte dafür, daß diesem einstigen Herrscher des Landes auch in seiner Tiergestalt entsprechende Ehre zuteil wurde⁶⁹. Man darf hier aber den tiefgreifenden Unterschied nicht übersehen, der zwischen diesem Berichte und dem Biß-Glauben klafft. Der Biß ist bei Lebzeiten abwechselnd Mensch und Katze, Amasis ist der Löwenleib als längerer Zwangsaufenthalt zugewiesen. Es liegt daher näher, diese Tierverskörperung mit einer im alten Ägypten unbekannten zwangsläufigen Seelenwanderung in Verbindung zu bringen. Wichtig ist dabei jedoch, daß sich der Löwe seines früheren Zustandes ebenso gut erinnert, wie der Biß. Er ist mit Gedächtnis begabt, während nach antiker Auffassung meist der menschlichen Seele, wenn sie bei der Seelenwanderung in einen anderen Leib eingehen muß, jede Erinnerung an ihr früheres Leben verloren geht⁷⁰.

Die weit verbreitete Vorstellung, daß es möglich sei, bei Lebzeiten seine Seele oder einen Teil derselben außerhalb des eigenen Körpers zu bergen, zeigt sich in der bereits erwähnten Erzählung von den beiden Brüdern. In dieser legt der Held Bata-u sein Herz auf die Blüte eines Baumes, ohne dadurch in seiner Lebensbetätigung behindert zu sein. Er unterhält sich mit den Göttern und der für ihn geschaffenen Frau, baut sich eine Wohnung, geht auf die Jagd, tötet seine Gegner. Als aber der Baum, auf dem sich sein Herz befindet, abgehauen wird, fällt er tot zu Boden. Sein Bruder erfährt durch ein vorher verabredetes Wunderzeichen das Ereignis, eilt herbei und sucht drei Jahre lang das Herz. Endlich findet er es und wirft es in einen Topf mit kühlem Wasser. Sobald das Herz die Flüssigkeit aufgesogen hat, zittert Bata-u an allen seinen Gliedern und sieht seinen Bruder an. Dieser gibt ihm nunmehr den Inhalt des Topfes zu trinken, das Herz gelangt an seinen alten Platz und Bata-u ist, wie er einst gewesen war. Ein ähnlicher Grundgedanke findet sich in einem von SPITTA⁷¹ zu Kairo aufgezeichneten Märchen. In diesem ist das Leben (*rûh* Geist, Seele) einer Sklavin ein Käfer; als dieser getötet wird, stirbt das Mädchen. Beachtenswerterweise spielt hier der Skarabäus-Käfer eine Rolle, das altägyptische Zeichen für Sein, Werden, Auferstehen, dessen steinernes Bild in der Mumie das fleischliche Herz zu ersetzen vermochte.

Über das Erscheinen von Totengeistern im Traume⁷² liegen bisher aus

⁶⁹ Philostrat, *Vita Apollonii*, V, 42.

⁷⁰ Vgl. hierzu HOPFNER, a. a. O., S. 79.

⁷¹ *Contes arabes modernes*, S. 27.

⁷² Über bedeutungsvolle Träume im allgemeinen vgl. GEORG JACOB, *Märchen und Träume mit besonderer Berücksichtigung des Orients*, Hannover 1923; FOUCAULT, *Dreams and Sleep in Hastings*, *Encyclopaedia of Religion*, V, S. 34 ff. Die Wichtigkeit der Träume für die Entwicklung des Totenglaubens wird von OTTO, *Die Manen*, S. 67 ff., entschieden unterschätzt.

alter Zeit keine Belege vor. Erst eine der in demotischer Fassung erhaltenen Petubastis-Sagen erzählt von einer Sängerin, die in einem solchen Augenblicke ihren Rat erteilte⁷³. Im alten Ägypten sind es die Götter, welche diesen Weg wählten, um den Menschen Befehle oder Ermahnungen zukommen zu lassen. Im Traume fordert Harmachis den späteren König Thutmosis IV. auf, die große Sphinx von dem sie bedeckenden Flugsande befreien zu lassen⁷⁴. Später sprach Ptah dem König Mer-en-Ptah im Traume Mut ein⁷⁵. Die beiden Schlangen, welche dem äthiopischen Könige Tanutamen im Traume erschienen und die Erringung der Herrschaft über Ober- und Unterägypten anzeigten, waren die Schutzgottheiten dieser beiden Landschaften Nechebit und Buto⁷⁶. In der Hungersnotstele verheißt Chnuphis dem schlafenden Könige eine große Überschwemmung⁷⁷. Eine auf eine ägyptische Vorlage zurückgehende, griechisch erhaltene Fassung der Nectanebus-Sage läßt den König im Traume den Gott Onuris sehen und dessen Unzufriedenheit erfahren⁷⁸. Nicht nur Königen erschien die Gottheit im Traume. In einer demotischen Erzählung offenbart der Gott Thoth einem schlafenden ägyptischen Zauberer die Mittel, deren Anwendung den Pharao vor einem äthiopischen Zauberer retten soll⁷⁹. Imuthes verheißt im Traume einem Oberpriester von Memphis einen Sohn, stellte dabei aber die Bedingung, er müsse ihm einen Bau weihen⁸⁰. Nach der Inschrift eines zu Rom zu Ehren des Antinous errichteten Obeliskens heilte dieser vergöttlichte Liebling des Kaisers Hadrian Kranke dadurch, daß er ihnen einen Traum sendete⁸¹.

Im Verlaufe der bisherigen Ausführungen war mehrfach der Verbindung und nur zeitweise erfolgenden Trennung zu gedenken, welche nach ägyptischer Ansicht zwischen dem auf Erden umherwallenden Geiste und dem Leichname statthatte. Letzterer ruhte im allgemeinen im Grabe, während ersterer mit Vorliebe diejenigen Stätten aufsuchte, an denen der Mensch bei Lebzeiten gewilt hatte. Denn, wie ein Papyrus aus der achtzehnten Dynastie, um 1500 v. Chr., sagt⁸²: „Die Seele kommt zu dem Platze, den sie kennt.

⁷³ KRALL, Wiener Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes, 17, S. 8, 29; MASPERO, Contes, S. 253; SPIEGELBERG, Der Sagenkreis des Königs Petubastis, S. 67.

⁷⁴ LEPSIUS, Denkm., III, 68; vgl. BREASTED, Ancient Records of Egypt, II, S. 320 ff.

⁷⁵ DÜMICHEN, Hist. Inschr., I, Taf. 2 ff., Z. 28—29; vgl. MÜLLER, Orient. Lit.-Zeit. 5, Sp. 477 ff; MASPERO, Causeries d'Egypte, S. 104.

⁷⁶ MARIETTE, Monuments divers, Taf. 7—8; übers. MASPERO, Etudes de Myth., III, S. 217 ff.; den Anfang verbessert SCHÄFER, Ägypt. Zeitschr., 35, S. 67 ff.

⁷⁷ Z. 18 ff.; übers. BRUGSCH, Die biblischen sieben Jahre der Hungersnot, Leipzig 1891; RÖDER, a. a. O., S. 177 ff.

⁷⁸ LEMANS, Papyri Graeci Musaei Lugduni-Batavi, I, S. 122 ff.; übers. MASPERO, Contes, S. 306 ff.

⁷⁹ Zweite Setna-Erzählung, S. 5, Z. 10 ff.; vgl. MASPERO, Contes, S. 171 f.

⁸⁰ Stele der Ta-Imhetep, Z. 9 f.; publ. LEPSIUS, Auswahl der wichtigsten Urkunden, Taf. 16; übers. MASPERO, Etudes égyptiennes, I, S. 185 ff.; BUDGE, The Literature of the ancient Egyptians, S. 149 ff.; vgl. ERMAN in Festschrift, SACHAU gewidmet, S. 103 ff.

⁸¹ Obeliscus Barberinus bei ERMAN, Abh. Akad., Berlin 1917, Nr. 4, S. 16.

⁸² Papyrus Petersburg 1116 A (publ. GOLENISCHEFF, Les Papyrus hiératiques à Petersbourg; übers. GARDINER, Journ. Egypt. Archaeol. 1, S. 20 ff.; ERMAN, Literatur der Ägypter, S. 109 ff.), Z. 52.

Nicht weicht sie ab von ihren gestrigen Wegen, d. h. von denen, auf denen sie bei Lebzeiten wandelte. Kein Zauber wehrt sie ab (von denen, an denen sie sich rächen will), sie kommt zu dem, der ihr Wasser spendet (um ihn zu belohnen).“ Hat sich der Geist dann lange genug in der Außenwelt aufgehalten, so kehrt er zu dem Leichnam zurück, der ihn inzwischen in seiner Ruhestätte erwartet hat. Diesen Vorstellungskreisen zufolge ist der unsterbliche Tote nicht in der einen oder anderen Form in ein fernes Totenreich eingegangen, wie dies die übliche Osiris-Religion, der *Rā*-Glaube und andere ägyptische Glaubenslehren voraussetzen, er ist im Grabe geblieben. Die Leiche ist somit hier keine an sich wertlose Hülle, welche während der Lebenszeit die unsterblichen Teile des Menschen umschloß, von ihm aber im Tode verlassen wurde. Sie entsprach vielmehr dem Menschen als gesamtes Lebewesen. Wohl hatte ihr der Tod die Kraft genommen, selbsttätig zu handeln, diese Schwäche war jedoch keine dauernde und endgültige. Es konnten Verhältnisse eintreten, unter denen die Leiche ihre alte Frische wiedergewann, ihren Doppelgänger, ihren Achu, in die Welt ausschickte oder ausnahmsweise auch in eigener Person auszog, um an den Stätten ihres einstigen Daseins zu wirken und sich vor allem als Unheilstifter und Krankheitsbringer zu betätigen.

Es finden sich damit in Ägypten Gedankengänge, wie sie in der Vorstellungswelt zahlreicher Völker in Vergangenheit und Gegenwart in Gestalt des lebenden Leichnams und des Vampirismus wiederkehren. Die Bedeutung dieser Anschauungen ist jedoch im Niltale weit größer als anderswo. Auf ihnen beruhen alle die verschiedenen Arten der Leichen- und Grabbehandlungen, welche hier im Lande durch die Ausgrabungen und Forschungen bis in die letzte Zeit hinein festgestellt worden sind. War in der Leiche ein Lebensrest zurückgeblieben und war sie imstande, auf die Erde zurückzukehren, so mußten die Hinterbliebenen mit aller Kraft zu verhindern suchen, daß dies in feindlicher Gesinnung geschah.

Um den Toten zufriedenzustellen, suchte man ihm den Aufenthalt im jenseitigen Leben und zunächst im Grabe, das ihm als Wohnung zu dienen bestimmt war, möglichst behaglich und angenehm auszugestalten. Man erfüllte die Gruft, bei Königen wie bei Privatleuten, mit Gebrauchsgegenständen aller Art, wie sie der Tote im Diesseits benützt hatte und im Jenseits weiter verwerten wollte. Man fügte dem nicht selten Dinge bei, welche ihm im Diesseits nicht zu Gebote gestanden hatten, wie bei Privatleuten Zepter, Modelle von Kronen und ähnlichen Insignien, in der Hoffnung, es werde dem Beigesetzten vermittlels von Zauberformeln gelingen, dort drüben eine höhere, vielleicht sogar eine königliche Stellung zu erringen. Hierzu kamen Speisen und Getränke, deren Darbringung man von Zeit zu Zeit wiederholte. Die Grabwände waren mit Darstellungen der Freuden des Diesseits geschmückt. Der Tote vermochte es, diese mit Hilfe seiner Beschwörungen zu beleben und so die guten Tage seines irdischen Daseins, so oft er dazu Neigung verspürte, sich nicht nur in das Gedächtnis zurückzurufen, sondern tatsächlich immer von neuem zu durchleben. Meist wird der Mensch selbst noch bei Lebzeiten die Anlage des Grabes haben vornehmen lassen, die Beigaben für dasselbe

vorbereitet, durch Stiftungen und Verträge mit den Priesterschaften des Bestattungsortes für eine dauernde Darbringung von Opferspenden Sorge getragen haben. Den Hinterbliebenen lag es dann nur ob, darauf zu achten, daß seine Bestimmungen eingehalten wurden, dem Verstorbenen das Seinige zukam. Durch diese Maßnahmen wurde der Tote für den Augenblick befriedigt. Man mußte sich aber sagen, daß dieser Weg auf die Dauer keine ausreichende Sicherheit darbot. Im Laufe der Zeit verfielen erfahrungsgemäß die Gräber, die angeblich ewigen Stiftungen gerieten in Vergessenheit, das Interesse an der Ablieferung von Gaben erlahmte nach wenigen Generationen. Vor allem entzog, wie jede Besichtigung der Necropolen lehrte, der Grabraub, der in Ägypten zu allen Zeiten und von allen Bevölkerungsklassen eifrig betrieben wurde, dem Toten in zahlreichen Fällen seine Beigaben und ließ ihn einsam in der ausgeleerten Grabkammer zurück. Trat ein solches Ereignis ein, dann war es unvermeidlich, daß der Verstorbene ergrimmte und sich dem bereits vorhandenen Schwarm mißvergnügter, menschenfeindlicher Toter anschloß und mit diesen die Nachwelt bedrohte.

Nahm man an, der Tote lebe in dem Leichnam weiter, das Grab sei sein dauerndes Heim, sein *Het-ka* „Die Behausung seines Doppelgängers“, wie der Ägypter sich ausdrückt, so ging diese Gefahr von dem Leichnam aus. Um ihr entgegenzuwirken, mußte man danach trachten, diesen unschädlich zu machen. Die Mittel, deren man sich zu diesem Zwecke bediente, stimmen in ihrer Grundlage mit denen überein, welche andere Völker gegen die menschlichen Vampyre und ihr verderbliches Treiben verwerteten⁸³. Es war dies einerseits die völlige oder teilweise Zerstörung der Leiche, andererseits ihre Fesselung. Der wirksamste Weg zur Vernichtung der Leiche war ihre Verbrennung. Der Leichenbrand hat jedoch in Ägypten nie eine große Bedeutung zu gewinnen vermocht, wenn er auch gelegentlich vorkam⁸⁴. Als Strafe wird die Verbrennung mehrfach erwähnt. In den Erzählungen des Papyrus Westcar⁸⁵, dessen Handschrift aus dem Mittleren Reiche stammt, wird eine Ehebrecherin verbrannt und ihre Asche in den Fluß geworfen. In der Äthiopienzeit traf Leute, welche eines geplanten Mordes überführt worden waren, das gleiche Los⁸⁶. Hier sollte offenbar von den Missetätern auch nicht der kleinste Rest auf Erden zurückbleiben, wie dies vor allem das Zerstreuen der Asche zeigt, welches an den häufig erwähnten Abschluß mittelalterlicher Hexenverbrennungen erinnert. Von einem ganz anders gearteten Grundgedanken ging die in ältester Zeit vereinzelt auftretende Verbrennung der Königsleiche aus. Sie beabsichtigte, der Seele die Trennung von ihrem Körper zu erleichtern. Mit dem Rauche des Scheiterhaufens flog das Unsterbliche im Könige in Sperbergestalt zum Himmel empor, in welchem der Herrscher fortan im Kreise der Gottheiten, seiner Väter, Mütter und

⁸³ Vgl. WIEDEMANN, Sphinx, 18, S. 31 ff.; Zeitschr. des Vereines für rhein. Volkskunde, 14, S. 3 ff.

⁸⁴ Vgl. oben S. 11.

⁸⁵ ERMAN, Die Märchen des Papyrus Westcar, Berlin 1890; MASPERO, Contes, S. 22 ff.; WIEDEMANN, Sagen, S. 1 ff.

⁸⁶ Vgl. oben S. 4.

sonstigen Verwandten, weilen sollte. Man verfolgte dabei den gleichen Zweck wie bei dem Brandopfer, das die Opfergaben auf demselben Wege zu den himmlischen Gefilden hinaufsenden sollte. In keinem dieser Fälle hatte die Verbrennung eine endgültige Vernichtung des Eingäscherten zur Folge, sondern nur eine Fortbeförderung. Sie nahm aber dabei dem Toten die Möglichkeit, aus dem Jenseits in seine Leiche zurückzukehren und in deren Umhüllung die Erde heimzusuchen.

Den gleichen Erfolg versprach man sich von der vollständigen Zerstückelung der Leiche, wie sie in der Zeit vor der Pyramidenerbauung Verbreitung gefunden hat. Sie wurde nicht als ein Akt der Roheit vollzogen, fand vielmehr in rituell geregelter Weise statt, wobei man nach der Zerstückelung die Knochen sorgsam reinigte und zugleich mit allerhand Beigaben in einer Gruft niederlegte⁸⁷. Länger als eine solche vollständige Zerlegung des Toten, die bei Beginn der Pyramidenzeit aufgegeben wurde, erhielt sich die Sitte, ihn einzelner, besonders wichtiger Teile zu berauben. Zunächst kam bei einer solchen Handlungsweise der Kopf in Betracht⁸⁸. Er wurde abgeschnitten und getrennt von dem übrigen Körper aufgestellt oder zwischen dessen Beine gelegt, um durch diese räumliche Entfernung zu verhindern, daß ihn der Tote wieder aufsetze oder er von neuem anwachse. Die gleiche Vorsichtsmaßregel brachte man bisweilen getöteten Feinden gegenüber zur Anwendung. Eine Reliefplatte aus der Frühzeit zeigt eine Reihe vor dem Pharaon liegender Gegner, deren jedem das Haupt zwischen die gespreizten Beine gelegt worden ist⁸⁹. Völlig entsprechend verfahren bis in unsere Zeit hinein slawische und ostdeutsche Stämme gegen die als Vampyre entlarvten Toten. Ihnen wird mit dem Spaten des Totengräbers der Kopf abgestochen und der Leiche zwischen die Beine gelegt, um dem hauptlosen Rumpfe die Wiederkehr unmöglich zu machen.

Die Sitte der postletalen Enthauptung hat im Niltale die Frühzeit überdauert, sie ist in einer Reihe von Fällen noch nach Jahrtausenden ausgeübt worden. Dabei hat sich aber ihr Sinn gewandelt. Aus einer Schädigung des Toten wurde sie zu einer Förderung desselben. Es entstand der Glaube, dieser werde im Jenseits seinen Kopf zurückerhalten, falls dieser seiner Leiche abgeschnitten worden war. So sonderbar ein solcher Gedankengang anmuten mag, die Texte, besonders einige Sätze des Kap. 43 des Totenbuches, dessen Ursprung bis in das Mittlere Reich zurückgeht⁹⁰, sind derartig klar und unmißverständlich, daß an seinem Bestehen nicht gezweifelt werden kann. Um die künftige Wiedergewinnung des abgeschlagenen Hauptes zu erleichtern, haben es die Ägypter bisweilen bei der Einbalsamierung wieder aufgesetzt.

⁸⁷ PETRIE, Deshasheh, S. 20 ff.; NAQADA, S. 32, 62; MEMPHIS, IV, S. 19; WAINWRIGHT in PETRIE, Labyrinth, S. 11 ff.; LOAT, GUROB in MURRAY Saqqara Mastabas, I, S. 3.

⁸⁸ WIEDEMANN bei DE MORGAN, Recherches sur les Origines de l'Égypte, II, S. 205 ff.; Die Amulette der alten Ägypter, S. 27 ff.; NAVILLE, Ägypt. Zeitschr., 48, S. 107 ff.

⁸⁹ QUIBELL, Ägypt. Zeitschr., 36, S. 82, Taf. 12; HIERAKONPOLIS, I, Taf. 29.

⁹⁰ Grab des *Hor-hotep* bei MASPERO, Mém. Miss. Franç. du Caire, I, S. 519.

Ein Stab wurde in die Wirbelsäule eingetrieben, mit der anderen Spitze in das Hinterhauptloch gezwängt und damit der Kopf an der alten Stelle vorläufig befestigt⁹¹. Diese Maßnahme entsprach gleichzeitig dem alten Zwecke der Enthauptung. Entschloß sich die im fernen Jenseits gedachte Seele des Toten dazu, in das Grab zurückzukehren, um hier nach dem Rechten zu sehen, so fand sie bei oberflächlicher Besichtigung ihre in Binden eingewickelte Mumie in anscheinend tadellosem Zustande vor und mußte die Sorgsamkeit der Hinterbliebenen mit Dank anerkennen. Kam ihr aber der verhängnisvolle Gedanke, nunmehr in diesen Körper zurückzukehren, so fiel der Kopf ab, ein Umgehen in irdischer Gestalt war ausgeschlossen. Derartige Erwägungen setzen naturgemäß bei dem Verstorbenen eine geringe Umsicht voraus, wie sie auch sonst der Ägypter seinen Toten zuschrieb. Der dumme Tote und der dumme Teufel haben, wie bei anderen Völkern⁹², so auch an den Ufern des Nils als eine feststehende Tatsache gegolten.

Ähnlich wie mit dem Kopfe verfuhr man mit dem Zeugungsgliede. Auch dieses wurde gelegentlich bis in verhältnismäßig späte Zeit hinein abgeschnitten, eine Operation, welche sogar an den Leichen einiger Könige der thebanischen Blütezeit des Neuen Reiches vollzogen worden ist⁹³. Dann wurde das Glied gesondert einbalsamiert und beigelegt, zuweilen in kleinen Holzobelisken, an denen ein Bildnis des Gottes Osiris lehnt. Ursprünglich sollte eine solche Entmannung dem Verstorbenen die Zeugungsfähigkeit nehmen, ihn daran verhindern, sich bei seinem Umgehen auf Erden als Inkubus zu betätigen. Eine solche Vorsichtsmaßregel mußte um so notwendiger erscheinen, als die Ägypter, nicht anders wie zahlreiche andere Völker, die Toten für hervorragend sinnliche Wesen hielten, die sich in ihrem jenseitigen Leben über alle sittlichen Schranken hinwegsetzen zu können glaubten. Dann vermochten sie, wie dies die Pyramidentexte versichern⁹⁴, den Ehegatten ihre Frauen fortzunehmen und sogar mit Göttinnen geschlechtlichen Umgang zu pflegen. Weiter wurden häufig innere Organe, wie Herz, Eingeweide, Gehirn, deren man für eine Lebensbetätigung unbedingt bedurfte, entfernt, um die Leiche unschädlich zu machen. In allen diesen Fällen sicherte nach späterer Umdeutung die als Beraubung eingeführte Sitte dem Verstorbenen die Rückgabe der betreffenden Körperteile. Auch bei Armen und Beinen scheint man mitunter in entsprechender Weise verfahren zu sein. Flinders Petrie hat bei seinen Ausgrabungen zu Gizeh eine Reihe von Leichen aus der Pyramidenzeit gefunden, denen Arme oder Beine fehlten. Man hat vermutet, es handle sich um Arbeiter, die Betriebsunfällen zum Opfer gefallen waren. Wahrscheinlicher ist es, daß man gesucht hat, die Verstorbenen durch die nach dem Tode erfolgte Wegnahme der Glieder ihrer Bewegungs- und Handlungsfähigkeit zu berauben.

Bei solchen Amputationen, die bis in späte Zeit hinein vorkamen,

⁹¹ WIEDEMANN, Orient. Lit.-Zeit., 11, Sp. 112 ff.

⁹² WÜNSCHE, Der Sagenkreis vom geprellten Teufel, Leipzig 1905.

⁹³ SMITH, Royal Mummies (Katalog Kairo), S. 27, 31 f., 34, 61; MASPERO, Mém. Miss. Franç. du Caire, 1, S. 556, 563, 566; WIEDEMANN, Sphinx, 18, S. 204.

⁹⁴ Pyramide Unas, Z. 627 f., 181 f.

war die Gefahr nicht zu umgehen, daß gelegentlich ein solches Einzelglied verloren ging, der Tote dasselbe bei der Zusammenfügung seines Körpers im Grabe oder im Jenseits nicht wieder fand, er daher unvollständig blieb. Um einem solchen Verluste entgegenzuarbeiten, gab man dem Verstorbenen Amulette in Gestalt von Händen, Füßen und sonstigen Körperteilen, Modelle von Köpfen usw. mit in die Gruft. Mit Hilfe seiner magischen Formeln verwandelte er diese Stücke in ihre Vorbilder und verwertete gegebenenfalls diese Reserveglieder bei seinem Wiederaufbau. Die bisher geschilderten Handlungsweisen verfolgten ursprünglich alle den Zweck, der Leiche das Umgehen auf Erden zu verwehren, ohne ihr gleichzeitig den Eingang in die Unsterblichkeit unmöglich zu machen. Man weihte daher auch der zerstückelten Leiche Beigaben und gab damit zu erkennen, daß man an eine Fortdauer des Lebens des betreffenden Bestatteten glaubte. Neben der Zerstückelung geht die Fesselung der Leiche einher. Bereits in der Frühzeit umschnürte man die Körper mit sorgsam verknöteten Binden. Eine Sitte, aus der sich dann seit der Pyramidenzeit die kunstvolle Umwicklung der einbalsamierten Körper mit Mumienbinden entwickelte, welche bis in die christliche Zeit hinein in Ägypten im Gebrauche blieb.

Alle diese Maßnahmen konnten das Umgehen des Toten nur so lange mit Aussicht auf Erfolg bekämpfen, als man annahm, die einstige körperliche Hülle bilde die einzige Gestaltung, in welcher der Tote diese Erde wieder zu betreten vermöge. In demselben Augenblicke, in welchem die in geschichtlicher Zeit in Ägypten maßgebende Vorstellung auftauchte, er könne zu diesem Behufe andere Verkörperungen wählen, war der Erfolg der geschilderten Handlungen in Frage gestellt. Sie mußten vielmehr den Toten, der sich derart von den Hinterbliebenen feindlich behandelt sah, empören, seine Rache sucht wecken. Es lag unter diesen Umständen nahe, sich zu fragen, ob man nicht umgekehrt Mittel und Wege ausfindig machen könne, um den Verstorbenen mit seinem Lose zu versöhnen und damit der Nachwelt gegenüber milder zu stimmen. Ging man von einem solchen Gesichtspunkte aus, so erschien es, im Gegensatze zu den bisherigen Bestrebungen, empfehlenswert, die Vernichtung des irdischen Leibes, auf dessen Fortbestand der Tote großes Gewicht legen mußte, hintanzuhalten, der in Ägypten kurz nach dem Hinscheiden eintretenden Verwesung entgegenzuarbeiten. Man legte den Leichnam zu diesem Zwecke in ein Natronbad, um den Geweben die Feuchtigkeit zu entziehen, dann behandelte man ihn mit Asphalt und verwandelte ihn in eine Mumie. Ein solches mühseliges und kostspieliges Streben nach der Erhaltung des Körpers legte dem Toten den Gedanken nahe, die Hinterbliebenen wünschten mit ihm in seiner irdischen Gestalt in dauernder persönlicher Beziehung zu bleiben, keinen scharfen Schnitt zwischen ihm und der irdischen Welt eintreten zu lassen. In Wahrheit war dieses Wohlwollen nur ein scheinbares, auf eine Täuschung des Verstorbenen berechnetes. Den Überlebenden war es weit lieber, wenn dieser ihnen ferne blieb, sich nicht in ihre Angelegenheiten mischte, vor allem nicht wiederkam und ihnen durch die Forderung von Stiftungen und Opfergaben Schwierigkeiten und Kosten verursachte.

Von den geschilderten Gesichtspunkten ausgehend, kämpften in der Seele des Ägypters dauernd zwei widersprechende Gefühle miteinander. Auf der einen Seite wollte man dem Toten Wohlwollen heucheln, auf der anderen ihn nach Möglichkeit von unserer Welt fernhalten. Doppelgefühle, welche sich vor allem in der Zwiespaltigkeit der Leichenbehandlung deutlich ausprägen. Der Körper wurde als Mumie gegen den Verfall geschützt, dann aber umgab man diese mit Leinwandbinden, welche ihr jede Bewegungsfreiheit nahmen. Der Sicherheit halber wurden diese Hüllen mit Streifen und Bändern umwickelt, diese sorgfältig verknötet und an den Verschußstellen vielfach mit Siegelton bedeckt. Auf diesen drückte man heilige Zeichen, um den Toten zu verhindern, die Siegel zu brechen, die Binden zu lockern und auf solche Weise freizukommen. Großes Gewicht maß man dabei den Knoten zu, wie denn auch sonst die Ägypter annahmen, daß Verknötungen und Knoten-amulette hervorragende magische Kraft und Wirksamkeit besaßen⁹⁵. So hat denn auch der Gedanke, daß Verknötungen vor allem dem Toten gegenüber wirksam sein würden, den Zusammenbruch des ägyptischen Glaubens überdauert und sich bis in die Neuzeit hinein erhalten.

Wie SCHWEINFURTH beobachtete, werden noch jetzt im Delta bei einem Todesfalle junge Tamariskenzweige oder auch Schilfrohr verknötet. Ein Zubinden der Gewandung des Toten selbst würde verwerflich erscheinen, da nach mohammedanischem Glauben in der Nacht nach der Bestattung zwei Engel im Grabe erscheinen. Sie stellen sich zur Rechten und Linken der Leiche hin und befragen den Verstorbenen nach seinen Taten⁹⁶. Dieser muß sich für das Verhör mit dem Oberkörper aufrichten und setzen. Würde ihm dies durch eine Verknötung des Gewandes unmöglich gemacht, so wäre eine Achtungsverletzung gegenüber den himmlischen Boten die Folge. Um eine solche zu vermeiden, wählt man den Umweg über einen Sympathiezauber. Bei der Schürzung des Knotens werden Beschwörungen gesprochen, deren Zweck es offenbar ist, dafür zu sorgen, daß die ohne Berührung der Leiche vollzogene Verknötung im Verkehr mit der Welt der Lebenden ihre Wirkung ausübt, im Verkehr mit den Abgesandten Gottes dagegen keinerlei Behinderung im Gefolge hat⁹⁷. Daß das Verknöten tatsächlich einen Sympathiezauber bezweckte, zeigt das mit ihm parallel laufende, unter Beschwörungen erfolgende Einschlagen von Nägeln, welches SCHWEINFURTH gleichfalls im Delta, aber auch im Fayûm feststellte. Hier liegt ein Festnageln vor, welches man nicht an der Leiche selbst vollzieht, welches aber durch Fernwirkung den Toten im Sarge festhalten soll. Man findet somit in Ägypten die beiden in Osteuropa gegen Vampyre verwendeten Mittel, Festbinden und Festpflocken, wieder, nur daß die europäischen Stämme sich nicht auf Sympathiezauber

⁹⁵ BISSING, Arch. f. Religionswiss., 8. Beiheft, S. 23 ff. Für Knotenamulette im allgemeinen, vgl. SCHEFFTELOWITZ, Das Schlingen- und Netzmotiv (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, 12, Heft 2), Gießen 1912.

⁹⁶ LANE, a. a. O., I, S. 60.

⁹⁷ Die von JÉQUIER, Bull. Inst. Franç. d'Archéol. orient, 11, S. 134 ff., beobachtete gelegentliche Schreibung des Zeichens des Lebens *ānch* als eine Pflanzenbinde kann hier nicht herangezogen werden.

verlassen, ihre Festmachungsmittel vielmehr unmittelbar an der Leiche des des Umgehens verdächtigen Verstorbenen vollziehen.

Die in ihren Binden gefesselte Mumie legte man vielfach in einen menschengestaltigen Sarg, der sich den Körperformen eng anschmiegte und wie ein Panzer das Festmachen verstärkte. Die Holzstifte, die den Sargkasten und den Deckel verbanden, trieb man in schräger Richtung ein, um ein Lüften des Deckels von innen heraus unmöglich zu machen. Hatte der Sarg Kastenform, so gab man ihm gern in Plastik oder Malerei Verzierungen, welche ihn als das Wohnhaus oder das befestigte Magazin des Toten erscheinen ließen. Die angedeuteten Außentüren zeigten häufig von außen angebrachte Riegel, die der im Sarge ruhende Tote von innen nicht aufzuschieben vermochte. Im Grabe des Tut-anch-Amen steht der Sarg in vier ineinander geschachtelten kapellenartigen Umhüllungen. Sie waren alle vier von außen verriegelt und bei dreien ist dieser Verschuß noch dadurch verstärkt, daß die Riegel mittels eines Strickes festgebunden sind. An seinen Verknotungsstellen findet sich ein Tonsiegel, welches die heiligen Zeichen der Totenstadt von Theben, einen Schakal, der über neun gebundenen Gefangenen liegt, zeigt.

Gegen Diebe hätten derartige Verriegelungen wenig Erfolg versprochen. Unter diesen gab es freilich fromme Leute, welche sich scheuten, bei der Ausübung ihres Berufes ein Sakrileg zu begehen. So haben altägyptische Grabräuber bei dem Sarge des Königs *Rā-sekenen* vom Anfange des Neuen Reiches die Vergoldung des Kastens abgekratzt, dabei aber das Bild der Geiergöttin und die Hieroglypheninschrift mit ihren Götternamen unangetastet gelassen, um nicht die Rache höherer Gewalten herabzurufen. Solche gottesfürchtige Diebe waren aber vereinzelt, den meisten Mitgliedern der Zunft kam es nicht darauf an, einen Gott zu kränken, wenn es galt, Gold und wertvolles Gerät zu erbeuten. Die Funde im Königsschachte von *Dêr-el-bahari* haben gezeigt, daß sie dabei auch die Götter, die einst in Menschengestalt auf Erden geweiht hatten, die Pharaonen, nicht verschonten. Die königlichen Leichen wurden ihrer Binden beraubt und teilweise zerbrochen, um ihnen Schmuck und Amulette in Edelmetall entnehmen zu können. Es waren Ägypter der Ramessidenzeit, welche derartige Taten begingen. Eine Reihe von Akten liegt aus den Untersuchungen vor, welche um 1150 v. Chr. gegen große Banden veranstaltet wurden, die systematisch die Gräberstädte im Westen Thebens ausraubten und vor allem in die besonders reich ausgestatteten Königsgrüfte einzudringen suchten. Wie wenig rücksichtsvoll die Diebe dabei vorgingen, zeigt außer dem Augenschein der Mumien auch die gerichtliche Aussage eines Mannes, der mit seinen Genossen in das Grab eines vor 2500 v. Chr. verstorbenen Herrschers und seiner Gattin gelangt war. Er sagte aus⁹⁸: „Wir öffneten ihre Särge und ihre Binden, in denen sie ruhten, und fanden die Mumie des Königs. Da waren zwei Sichelschwerter; zahlreiche Amulette und goldene Halsbänder waren an seinem Halse, sein Kopf war mit Gold bedeckt und ebenso seine

⁹⁸ Papyrus Amherst, Nr. 6, S. 2; publ. und übers. NEWBERRY, The Amherst Papyri, Taf. 5, S. 25.

ganze Mumie. Seine Umhüllungen waren außen und innen mit Gold, Silber und allerhand wertvollen Steinen ausgelegt. Wir nahmen das Gold, das wir bei der Mumie fanden, und die Amulette, Halsbänder und Binden. Ebenso verfuhr wir mit der Königin; wir nahmen alles, was wir fanden, und verbrannten die Umhüllungen.“ Es ist klar, daß derartigen Grabschändern gegenüber religiöse Abwehrmittel, und wären sie noch so sorgsam angebracht gewesen, nichts fruchten konnten. Ihr Zweck war ein anderer. Sie sollten den Toten wie in ein Gefängnis einschließen, seiner Wiederkehr in diese Welt entgegenarbeiten.

Waren diese Einrichtungen gegen den Toten und seine Bewegungsfreiheit gerichtet, so dienten andere seinem Nutzen. Die Bilder, welche man auf die Särge und Binden auftrug, waren religiöser Natur. Sie stellten Götter und Dämonen dar, welche im Jenseits Leben zu gewinnen und den Verstorbenen gegen alles Ungemach und feindliche Mächte zu schützen bestimmt waren. Die Inschriften enthielten Zauberformeln, welche Speise und Trank, Macht und Kraft, ein glückliches ewiges Leben verschaffen, es so erfreulich und sorglos verfließen lassen sollten, daß der Verstorbene keine Lust verspürte, in das Diesseits zurückzukehren. Ob die Wirkung der verschiedenen Vorkehrungen immer eine unfehlbare war, mußte fraglich erscheinen, denn die magische Kraft des Toten war groß und man besaß infolgedessen keine Sicherheit, daß er wirklich im Sarge bleiben werde und nicht auf den Einfall kam, alle ihm gesetzten Schranken zu durchbrechen. Das hing wesentlich davon ab, ob er sich im gegebenen Augenblicke mehr zu seinem neuen Heim im Kreise der seligen Toten hingezogen fühlte, oder zu seiner einstigen Heimat im Diesseits. Denn, wie die Gedankengänge der religiösen Texte zeigen, konnte der ägyptische Tote mit Faust sagen:

„Zwei Seelen wohnen, ach, in meiner Brust,
Die eine will sich von der andern trennen,
Die eine hält, in derber Liebeslust,
Sich an die Welt mit klammernden Organen,
Die andere hebt gewaltsam sich vom Dust
Zu den Gefilden hoher Ahnen.“

Die Befürchtung und Erwartung, dem Verstorbenen könne es, trotz aller aufgewandten Mühe, doch gelingen, einen Ausweg aus dem Sarge zu finden und zunächst in die Grabkammer einzudringen, haben zu einer Reihe von Einrichtungen geführt, welche den bisher geschilderten Maßnahmen in ihrem Sinninhalte widersprechen. Bei dem Toten selbst, im Sarge, befinden sich nur Amulette gegen Gefahren und zur Erringung von Vorteilen im Jenseits. Die Masse der Beigaben, Waffen, Möbel, Geräte, Lebensmittel, stehen außerhalb des Sarges, von ihrem Toten durch die Scheintüren am Sarge oder, wie in dem Grabe des Tut-anch-Amen, durch die verriegelten Türen der Kapellenanlagen getrennt. Um in den Genuß dieser Dinge zu treten, mußte der Verstorbene den Sarg verlassen und sich in die übrigen Räume des Grabes begeben, wenn es auch galt, bei einem solchen Ausfluge große Vorsicht walten zu lassen. Es war leicht möglich, daß sich in den unbeaufsichtigten Kammern

böse Dämonen angesiedelt hatten, welche den arglos heraustretenden Toten anfielen, beraubten, und mit dem zweiten, endgültigen Tode bedrohten. Um ihnen nicht zum Opfer zu fallen, brachte man über den Scheintüren an den Särgen, über den Scheindurchgängen von den inneren zu den äußeren Grabräumen große Augen an. Es waren dies die Auslugöffnungen für den Toten, durch welche er beobachten konnte, was sich außerhalb des Sarges begab, ehe er sich hinauswagte. An anderen Orten wurde über der Türe eine fensterartige Öffnung angedeutet und erblickt man hier in plastischer Ausführung den Oberleib des Toten, der in die Außenwelt hinausspäht. War nichts Verdächtiges sichtbar, so schritt er durch diese Scheintüre, deren Verriegelungen ihn diesen Lehren zufolge nicht zurückzuhalten vermochten, in die äußere Grabkammer. Damit fiel die Schranke zwischen ihm und der Menschenwelt. Nunmehr konnte er ohne weiteres seinen einstigen Wohnsitz und seine Verwandten aufsuchen, seinen Freunden Gutes erweisen, seinen Feinden Böses antun. Zu diesem Umgehen konnte er allem Anscheine nach neben anderen Verkörperungsformen auch seine alte körperliche Hülle als Umkleidung verwenden, in Gestalt seiner einstigen irdischen Persönlichkeit erscheinen. Solche Ausflüge währten jedoch nur kurze Zeit. Im allgemeinen verblieb der Tote inmitten seiner Beigaben und mußte daher auf deren Vollständigkeit großes Gewicht legen, eine etwaige Unterschlagung oder einen Raub als schwere Kränkung empfinden. Derartige Erwägungen waren es zweifelsohne, welche den König Ai, wie bereits erwähnt, bewogen, seinem Vorgänger seine Grabausstattung zu belassen. Er fürchtete die Rache der Mumie.

Der Glaube, daß in den einbalsamierten Körpern der alten Ägypter ein Lebensrest und eine dämonische Kraft zurückgeblieben sei, spielte im Mittelalter und spielt noch in der Neuzeit eine große Rolle⁹⁹. Christliche Reisende, die zu den heiligen Orten gezogen waren, wie um 1600 Fürst Radziwill, erzählten, daß die aus Ägypten mitgebrachten Mumien nach der Abreise die Schiffsmannschaft quälten und Sturm erregten, bis man sich dazu entschloß, sie in das Meer zu werfen¹⁰⁰. In neuerer Zeit wird nicht nur in Sensationsromanen, sondern auch im Ernste von dem Unheil berichtet, welches Mumien über ihre Besitzer und die Leute, welche mit ihnen umzugehen hatten, brachten. Der Tod des Lord Carnarvon kurz nach der Eröffnung des Grabes des Tut-anch-Amen wurde auf den König zurückgeführt, der den Störer seiner Grabesruhe bestrafen wollte. In dem Tode eines Verwandten des Lords, der der Graböffnung beigewohnt hatte, und des Röntgenforschers, der die Mumie durchleuchten sollte, fand man die Bestätigung dieser Ansicht. Ähnliches wurde vor einer Reihe von Jahren von einer Mumie im British Museum

⁹⁹ Auch die Erzählung von der Auferstehung der Toten bei Kairo an bestimmten Tagen (FABRI, *Evagatorium* [Bibl. des Liter. Ver. Stuttgart, Bd. 4], III, S. 47 f.; KIECHEL, *Reisen*, [a. a. O., Bd. 86], S. 382; GREAVES, *Pyramidographia* 1646, abgedruckt in GREAVES, *Miscellaneous Works*, I, London 1737, S. 163; vgl. GALTIER, *Bull. Inst. Franç. du Caire*, 5, S. 153 ff.) geht auf derartige Vorstellungen zurück.

¹⁰⁰ RADZIWILL, *Hierosolymitanische Reyse*, abgedruckt in *Reyßbuch des H. Landes*, II, Frankfurt, 1609, S. 223 f.; BODINUS, *Colloquium heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis* ed. Noack, Schwerin 1857, S. 5 ff.

erzählt. Sie hatte u. a. vier Todesfälle, einen Armverlust und eine schwere Kopfverletzung zu verantworten. Man soll sogar den Minister Asquith an ihrer Besichtigung gehindert haben, da sonst von der Mumie schwere politische Folgen hätten veranlaßt werden können ¹⁰¹.

Es ist kein Empfinden nachchristlicher Zeiten, nicht die Hochachtung vor dem Tode und seinen Geheimnissen, welche zu diesen Gedankengängen geführt hat. Es ist die Überzeugung von der Lebenskraft der Mumie und damit des Toten. Ein solcher Glaube bestand bereits im ägyptischen Altertume. Dieses nahm vielfach an, daß den Mumien ward „ein Erdenrest zuteil, zu tragen peinlich“ und daß sie geneigt sein würden, für diese Pein die lebenden Menschen verantwortlich zu machen. Solche Tote vermochten es nicht, den Zusammenhang mit dieser Welt aufzugeben, obwohl sie zu den höheren Mächten in engere Beziehungen getreten waren, sie bildeten ein wichtiges und einflußreiches Zwischenreich zwischen Gottheit und Menschheit.



¹⁰¹ „Berliner Tageblatt“, 11. Mai 1909, Nr. 236.

Die Ethnographie der Nor-Papua (Murik-Kaup-Karau) bei Dallmannhafen, Neu-Guinea.

Von P. JOSEPH SCHMIDT, S. V. D., Dallmannhafen, Neu-Guinea.

(Schluß.)

XX. Totemismus.

Der Totemismus steht hier in großer Blüte und tritt in komplizierten Formen auf. Um die nötige Klarheit zu gewinnen, sind drei bzw. vier Dinge gut zu unterscheiden:

1. *poäng*(ö), Totemsippe oder Totemclan,
2. *pot-kabán*, *pot*-Platz oder Totemlokalität,
3. *pot-morán*, *pot*-Ding, Darstellung des Totemgeistes, der im *tááb* aufbewahrt wird,
4. das Totemtier.

Es folgt hier zunächst die Übersicht über die Totemclans der fünf Dörfer mit ihren (*pot-kabán*), ihren *pot-morán* und ihren Totemtieren. Darauf werden wir in eine nähere Erörterung dieser Dinge eintreten.

Übersicht über den Totemismus.

Von *Mendam*:

Totemclan	(Hier Totemlokalität)	Totemtiere
<i>Podpo-poängö</i>	<i>Peips-potorök</i>	<i>pitak</i> fliegender Hund
<i>Baia-poängö</i>	<i>Isigábö-potorök</i>	<i>magaun</i> Kasuar
<i>kakrkö-poängö</i>	<i>Kania-potorök</i>	<i>kör</i> Kasuar
<i>Takesár-poängö</i>	<i>Jaurén-potorök</i>	<i>brén</i> Schwein
<i>Mangarén-poängö</i>	<i>Sakarén-potorök</i>	<i>tragaun</i> Adler
<i>Voakön-poängö</i>	<i>Taregön-, Saet-potorök</i>	<i>päre</i> großer, breiter Fisch
<i>Aurarén-poängö</i>	<i>Éiboám-potorök</i>	<i>varém</i> Krokodil
<i>Sám-poängö</i>	<i>Kerekérö-potorök</i>	<i>varomán</i> Sägefisch

Von *Aramot*:

Totemclan	Totemdarstellung (<i>pot-morán</i>)	Totemtiere
<i>Kania-poängö</i>	<i>Kamor</i> (Flöte)- <i>potorök</i>	<i>kango nazén</i> Haifisch
<i>Gaziro-poängö</i>	<i>Vapéin-, Kanabán</i> (Masken)- <i>potorök</i>	<i>yamáp</i> (Fisch)
<i>Jangamót-poängö</i>		<i>mun</i> Schildkröte und paar
<i>Möndömot-poängö</i>	<i>Tragau</i> (Maske)- <i>potorök</i>	Fisch, <i>korakip</i> Fisch
<i>Mazimót-poängö</i>	<i>Brag</i> (Maske)- <i>potorök</i>	<i>tsinám</i> Fisch
<i>Kakrkö-poängö</i>	<i>Kamór</i> (Flöte)- <i>potorök</i>	<i>aur</i> Fisch
<i>Unarömán-poängö</i> ¹		<i>sabukaék</i> (Fisch)
		<i>kango nazén</i> Haifisch

Von *Vokunmot*:

Totemclan	Totemdarstellung (<i>pot-morán</i>)	Totemtiere
<i>Kaön-poängö</i>	<i>Peinab-potorök</i> (<i>Kandimboag</i>	<i>koigin</i> Fisch
<i>Vaurab-poängö</i>	[Idol])	<i>yakrok</i> Fisch
<i>Gaméro-poängö</i>	<i>brag-potorök</i>	<i>pitak</i> fliegender Hund

¹ Vgl. hierzu die nebenstehende Verwandtschaftstabelle.

Totemclan	Totemdarstellung (pot-morân)	Totemtier
<i>Im-poângö</i>	<i>pîtak-potorök</i> (Idol)	<i>turin</i> Fisch
<i>Anampân-poângö</i>	<i>Vatakapûro-potorök</i> (Idol)	<i>mun</i> Schildkröte und <i>paar</i>
<i>Kandâra-poângö</i>	<i>Vapêin-, karabasembo-potorök</i>	Fisch
<i>Vadgö-poângö</i>	(igbrag)	<i>kango nazên</i> Haifisch
	<i>Kaurên-potorök</i> (Idol)	<i>umbân</i> Fisch
	<i>Tragaun-potorök</i>	

Von *Djanainmot*:

Totemclan	Totemdarstellung (pot-morân)	Totemtiere
<i>Boanöngo-poângö</i>	<i>urubaia-potorök</i>	<i>paar</i> Fisch
<i>Poanênga-poângö</i>	<i>kakar</i> von <i>jaurên</i> -Leuten angenommen (<i>Jaurên</i> ausgestorben),	<i>yakrök</i> Fisch
<i>Prôbi-poângö</i>	<i>kukakaia-potorök</i> und <i>aröm-brag-potorök</i>	<i>orên</i> Hund
<i>Sapök-poângö</i>		<i>korakip</i> Fisch
<i>Sarîna-poângö</i>		<i>adjandk</i> Fisch
<i>Söpîk-poângö</i>	<i>ombang</i> (Flöte)- <i>potorök</i>	<i>kango nazên</i> Haifisch
<i>Angrâm-poângö</i>	<i>brag-potorök</i>	<i>varomân</i> Sägefisch
<i>Purîma-poângö</i>	<i>brag-, orên</i> (Hund)- <i>potorök</i>	<i>koigîn</i> Fisch
<i>Ararâko-poângö</i>	<i>aruyub moru</i> (Flöte)- <i>potorök</i>	<i>mun</i> Schildkröte
<i>Kakrikö-poângö</i>	<i>brag-potorök</i>	<i>mauköp</i> Fisch
	<i>tangampoâra</i> (Maske mit langer Nase)- <i>potorök</i>	
	<i>voun nor-potorök</i>	
	<i>brag-potorök</i>	

Von *Kaup*:

Totemclan	Totemdarstellung (pot-morân)	Totemtiere
<i>Méirôt-poângö</i>	<i>Voavêm</i> (Krokodil)- <i>potorök</i>	<i>voarêm</i> Krokodil
<i>Tarögö-poângö</i>	<i>Tagôn</i> (Tisch)- <i>potorök</i>	<i>tagôn</i> ?
<i>Avasabêim-poângö</i>	<i>Magâun</i> (Kasuar)- <i>potorök</i>	<i>magaun</i> ?
<i>Kamôr-poângö</i>	<i>Voarêm-potorök</i>	<i>voarêm</i> Krokodil
<i>Djanaimömot-poângö</i>	<i>Koakribö-, Far</i> (Fische)- <i>potorök</i>	<i>koakribö, far</i> ?
<i>Boamein poaköp-poângö</i>	<i>Voarêm-potorök</i>	<i>voarêm</i> Krokodil
<i>Om-poângö</i>	<i>Aumagan</i> (Fischreihier)- <i>potorök</i>	<i>anmagân</i> Krontaube, <i>auman</i> Fischreihier
<i>Mumuvâdn-poângö</i>	<i>Dökâbö</i> (Bambus)- <i>potorök</i>	<i>yakrok</i> Fisch
<i>Boamêin-poângö</i>	<i>Dekâbö-potorök</i>	<i>dökab</i> (Fisch)
<i>Voebarân-poângö</i>	<i>Kaboâr</i> (Kulophylusbaum)- <i>potorök</i>	<i>koandn</i> Fisch
<i>Jangazintn-poângö</i>	<i>Kaboâr-potorök</i>	<i>arazor</i> Fisch

1. Die *poângö* sind Sippen, die von einem bestimmten Etwas abstammen wollen. Die Namen der *poângö* bezeichnen jetzt Plätze im Dorfe — der Platz, wo die Sippe wohnt, heißt jetzt so —, aber es ist doch wohl sicher, daß der Name der Sippe nicht vom Platze genommen ist, sondern umgekehrt. Der Name der Sippe ist auf den Platz übertragen. Die Leute sind durch die See immer mehr zurückgedrängt worden; dann müßten die Namen der Sippen verändert sein, weil die Plätze immer gewechselt wurden. Die Leute sagen jetzt wohl, der Platz heißt so. Deshalb der Name des *poângö*. *Poângö* bezeichnet die noch lebenden Leute, die zu einer bestimmten Sippe gehören.

2. Der *pot*. *Pot-kabân* ist der Platz, wo die Geister wohnen. Jeder *poângö* weiß, wo sein *pot-kabân* ist. Auf dem *pot-kabân* wohnen die *potorök* = *pot-kabân* = *pot*-Platz; *pot-nor* = *pot*-Mensch (= Geist), *pot-nor-mot* = *pot*-Menschen (= Geister).

Die Namen, die vor den *potorök* stehen, z. B. *brag* (*potorök*) bezeichnen das *pot-morân* = *pot*-Ding. Es ist als (Ab)bild der betreffenden *potorök* (Geister) im *tâáb* (*brag*-Haus), und diesen Bildern werden die Opfer dargebracht. Hat ein *poângö* z. B. einen Adler (*tragaun*) als *pot-morân* (siehe in der Liste: *Aramot: Mazimôt poângö*), so hat er die Maske vom Adler im *tâáb*.

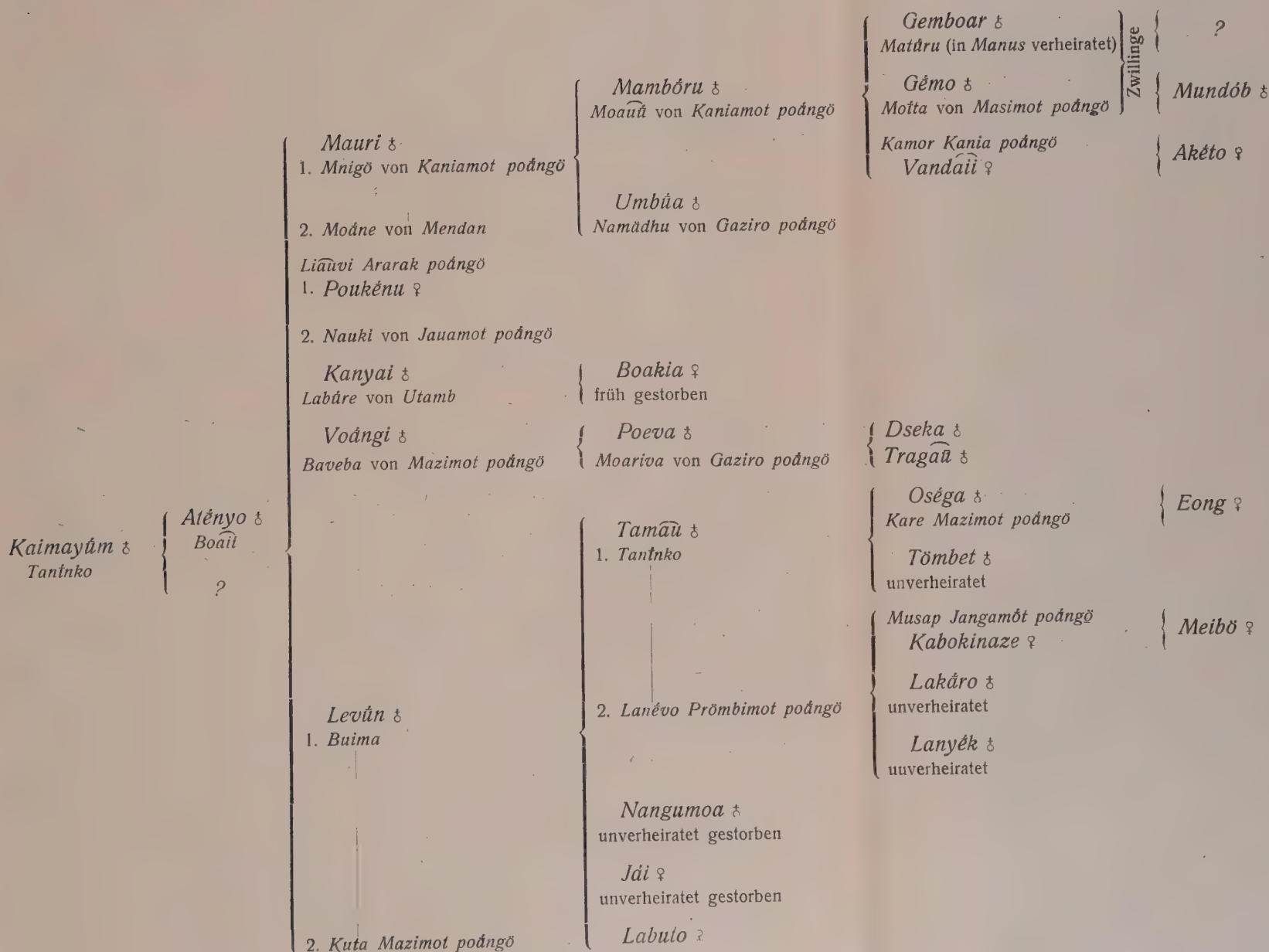
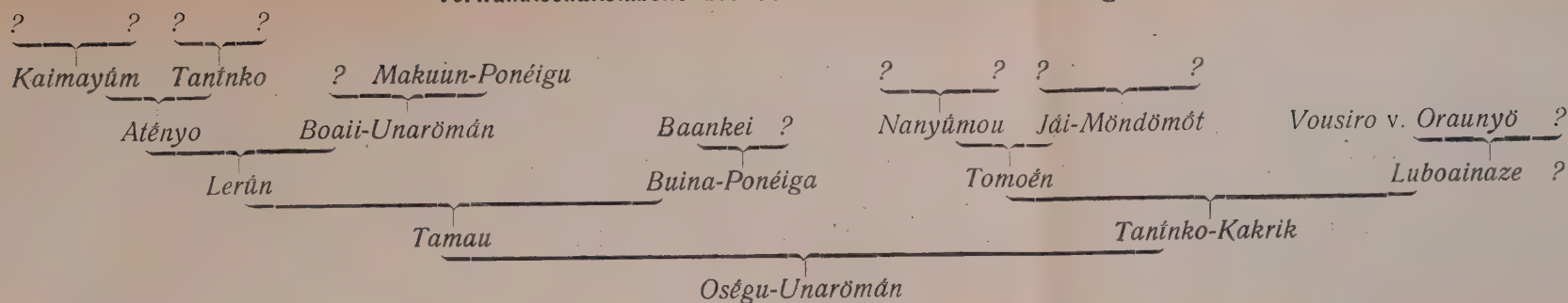
In Mendam haben sie mir nicht die *pot-morân* angegeben (ich war mir damals noch nicht klar) —, sondern die Namen der Plätze, wo die *pot-normot* (*potorök*) wohnen.

Ein Beispiel von *Aramot*: die *Unarömân-poângö* hat als *pot-morân* die *brag*-Flöte. Es gibt verschiedene Arten und Namen von *brag*-Flöten. Diese *brag*-Flöte, dieses Bild, das im *tâáb* aufbewahrt wird, heißt *kamôr*, und daher heißen die Geister davon auch *kamôr-potorök*. Der *pot-kabân*, der Platz, wo die *potorök* vom *kamôr* wohnen, ist in Mum (eine gute Stunde von Wewäk nach Murik zu). Der Platz dort heißt *kamagá*; man kann auch nach diesem Platze die *potorök* benennen, und sie heißen dann *kamagá-potorök*. Diesen Platz haben mir die Mendam-Leute angegeben, z. B. *Kerekéro* liegt an der Sepik-Mündung: *kerekéro-potorök*. Das *pot-morân* (Ding) sagten sie nicht. Hätte ich nach dem *pot-morân* gefragt, so hätte ich es bekommen.

Als *pot-morân* gelten da Masken, Idole und Flöten. Vor kurzem war ich in Mendam, und da frug ich einen alten Mann — zwei waren bei mir — was das *pot-morân* wäre? Einer sagte, es wäre der *brag* (= Geist), er sehe aus wie ich, und er zeigte auf mich. *Brag-söböğ* sei das *brag*-Gesicht und die *brag*-Flöte. Die Flöte ist die Stimme des Geistes und die Maske sein Aussehen, sein Gesicht. Die *kandimbong* (Idole) sind geschnitzte ganze Figuren, während die Masken nur das Gesicht des Geistes darstellen; es wurde mir gesagt, sie seien die Geister für das Essen und sorgten dafür, während die Masken zu den Geistern für Streit und Krieg gehören. Die *brag*-Flöte ist aus Bambus gemacht; *arömbrağ* ist eine Flöte aus Holz; *ürubája* ist ein breites Eisenholzstück, schön geschnitzt; daran wird eine Schnur befestigt und geschwungen; *kükakāia* ist ein schmaler Streifen von einem trockenen Kokosfruchtstengel (*kudjiglb*) oder auch ein Streifen von Rotang. Dieses wird in der Mitte gebogen und übereinandergelegt, dazwischen ein Kokosblatt gesteckt und darauf geblasen; *aragab-morân* ist auch eine Bambusflöte, die bei der zweiten Einkleidung geblasen wird und wo die Einzukleidenden diese zum erstenmal zu sehen bekommen. Wenn früher von diesen *poângö* jemand starb, die diese fünf *pot-morân* hatten, schlug der betreffende Geist alles entzwei, Haus, Treppe, alle Kokosbäume, Kanus etc. des Verstorbenen.

Die Leute glauben, sie kommen von dem *pot-morân* (stammen davon ab) und gehen beim Tode wieder dorthin.

Verwandtschaftstabelle des Totemclans *Unarömān-Poāngö*.



NB. Die Deszendenten sind in großer Kursivschrift, die angeheirateten Personen in kleiner Kursivschrift angegeben. — Bei den Deszendenten ist stets auch das Geschlecht (♂ männlich, ♀ weiblich) angegeben.

3. Das Totemtier², das Tier, das der betreffende *poängö* nicht ißt, bringt die Seele beim Tode zu dem Platze (*pot-kabán*). Essen sie das Tier, dann bringt das Tier sie nicht fort und die Seele muß umherirren. Einige *pot-normót* kommen mit und begleiten das Tier, wenn es die Seele holt. Die kleinen Kinder, so sagte man mir, könnten alles essen; später könnten sie wählen bei der Einkleidung, entweder beide Tiere nicht zu essen, oder das vom Vater oder von der Mutter. Die Eltern behalten jedes ihr Totemtier bei.

Bei den Einkleidungsfeierlichkeiten ahmt am Schlusse jeder *poängö* sein Totemtier nach. Wer z. B. *pitak* (fliegender Hund) als Totemtier hat, hängt sich auf wie dieser, und wenn einer von einem anderen *poängö* dies mitmacht (das Nachahmen), darf er das betreffende Tier ebenfalls nicht essen.

Gibt es eine innere Verbindung zwischen dem *pot-morán*, dem *pot*-Geist, und dem Tier, das sie nicht essen dürfen?

Einer meinte, der Geist von dem *pot-morán* gehe in das betreffende Tier hinein (bediene sich dieses Tieres als äußerer Gestalt) und hole dann die Seele beim Tode ab (also nicht eigentlich das Tier, sondern der *pot*-Geist würde dann die Seele holen). Deshalb dürften sie das Tier nicht essen. — Nach dieser Auffassung wäre auch die Nachahmung des Totemtieres bei der Einkleidung leichter einzusehen, weil der *pot*-Geist sich auch dieses Tieres bedienen würde.

Ein anderer meinte, die Männer wüßten es schon besser; den Frauen sagten sie nur so.

Alles soll auf Sagen beruhen. Jede *poängö* hat also seine Sage (oder Sagen). Ich werde trachten, sie zu erhalten (sie werden in einer späteren Arbeit veröffentlicht werden).

Wenn einige sagen, sie stammten von dem Tiere ab, so soll es doch auch wohl der Geist sein, der sich dieses Tieres bedient. Im Dorfe Kaup halten *pot-morán* und Totemtier meist zusammen.

Einige *poängö* haben mehrere *pot-morán* (es können drei bis vier sein) und für jedes *pot-morán* ist auch ein bestimmtes Tier, das sie nicht essen dürfen. Warum mehrere da sind, wissen sie nicht. Beim *ponéngo-poängö* wurde mir gesagt, es waren die *Jaurén*-Leute ausgestorben, und er hat es von ihnen übernommen. Vielleicht, wenn ein Kind übrigbleibt und dies angenommen wird zum *poängö*, nehmen sie dann das *pot-morán* auch an. Adoptivkinder haben den *poängö* des Betreffenden, der es adoptiert.

Brag-Geister im Wasser (*arömbtag*) sind große Fische und Krokodile. Im Wasser ertrinkende Menschen und auch Leute, die von diesen abstammen (die *arömbtag-potorök*), gehen beim Tode ins Wasser und werden *brag*-Geister. In Vatum sind eigentliche *brag*-Geister (*nago-brag*). Diese sind größere (höhere) Geister.

Es gibt außer den totemistischen noch andere Verbote, ein Tier nicht zu essen; so z. B. darf ein *tötnit*-Macher (Zauberer) bestimmte Tiere nicht essen, die ihm sein Lehrmeister angibt. Der Jäger darf von keinem Schweine etwas essen, das er mit Hilfe der Hunde erlegt hat.

² Es scheint mir kein Totemtier zu sein.

Ich glaube bei den einzelnen Einkleidungen bekommen sie ein neues *pot-morán* zu sehen und ahmen es dann nach, deshalb sind dann auch mehrere Einkleidungen da. Nach den einzelnen Einkleidungen werde ich mich erkundigen.

In diesen *pot-morán* etc. liegt alle Religion, Kult, Tänze etc. der Papua. Man muß sehr vorsichtig sein beim Nachforschen, damit die alten Leute nicht in Aufruhr kommen. Wenn es einer erzählt, schaut er immer ängstlich um sich, ob einer da ist, der es hören könnte. Ich glaube, es wird verständlich sein, was ich geschrieben habe. Ich meine, ich hätte mich klar ausgedrückt. Vorläufig will ich hiemit aufhören. — Aus dem Folgenden wird vielleicht einiges noch klarer. Einige *poángö* haben mehrere *pot-morán*, aber die *potorök* sind alle auf einem und demselben Platze; *morá morán* *pot-morán* sind alle *pot-morán* (Sachen), die im *tādb* zusammengenommen sind; *morá morán potorök* sind alle *poángö* zusammengenommen.

XXI. Ehe; Stellung der Frau.

Im allgemeinen ist das Eheband sehr locker. Anfangs dieses Jahres begann ich eine Heiratsgeschichte zu schreiben. Aus der Vergangenheit habe ich alles zusammengestellt und jeden Monat, wenn ich die Dörfer alle besucht habe, kann ich sie fortsetzen. Da wäre wohl Stoff für Romane. Ich will einige Beispiele aus dieser Geschichte anführen.

Das Mädchen X. heiratete am 16. November 1919 den Y. und bis zum April 1920 hatte es noch drei andere geheiratet; der vierte war der Bruder vom dritten, bei dem es jetzt noch ist.

Der Junge A. heiratete im Jahre 1918 die B. (wohl unter dem Druck der Alten), etwas später noch C. B. ist dreimal bei ihm gewesen und wieder zurückgekommen. Dann trat sie für immer zurück und heiratete einen anderen. Sie lief zu einem Jungen in ein anderes Dorf, dort gab es eine große Schlägerei. Der A. hatte einen Schlag mit einer Axt auf den Kopf bekommen, der bis auf die Schädeldecke ging. Man meinte, er würde sterben, ich verband ihn einmal. Nach acht Tagen lief er schon mit einem anderen Mädchen D. (er hatte die Frau C. noch) nach Gaut für acht Tage, kam dann zurück und hatte wieder zwei Frauen. Der C. hatte er auch einmal eine große Kopfwunde beigebracht und war auch öfter von ihr getrennt. Er wechselte so ab zwischen C. und D. C. starb dann — vorher war die D. nach Utamb geflohen und hatte dort einen anderen geheiratet. Als C. 1921 starb, kam D. zurück zu ihm, aber auch diese hat er wieder verprügelt vor zwei Monaten. Er steht nun wieder allein in der Welt. Vor kurzem war er hier, ich sollte ihm helfen, daß er die D. wieder bekäme. (D. ist katholisch, er nicht.) Er war mit keiner kirchlich getraut, ich habe ihn hinausgeworfen.

Am 15. Jänner 1919 ist *Djábo* ihrem Manne *Koman* entlaufen (aus welchem Grunde, ist mir nicht bekannt) und zum *Marika* nach Vokun gelaufen; dort ist sie zweite Frau geworden. Einige Tage darnach fuhr sie zum Fischen in die Lagune, Aramot-Leute paßten auf (von diesem Dorfe war sie entlaufen). Zwei Aramot-Männer fuhren ihr dann nach und speerten sie in die Beine. Am Oberschenkel war der Speer ganz durchgegangen und beide Füße unter den

Waden hatten eine große Wunde, eine am Knöchel. Ich habe sie öfter verbunden. Das war die Strafe, und die Sache war erledigt. Früher hätten sie eine solche Frau vielleicht auch getötet.

Am 28. August 1919 schlugen sich nach der Schule zwei kleine Mädchen, sechs- und siebenjährige, um einen kleinen Jungen. Ein Junge erzählte, in der Nacht hätten die beiden sich geschlagen, daß das Blut aus der Nase gekommen wäre. Derartige Fälle kommen fast jeden Tag vor.

Die christlich geschlossenen Ehen, denen ich bis jetzt assistiert habe, sind noch alle intakt, bis auf eine in Darpoap. Das Mädchen ist katholisch, am 3. Mai 1922 hatte ich sie mit einem Heiden getraut und vorige Woche hörte ich, daß sie bei einem anderen dritte Frau werden will. Der Betreffende hat schon zwei Frauen. Die Papua meinen immer, wenn einmal ein Jahr verflossen ist, so wäre Gras darüber gewachsen, man wüßte es nicht mehr.

Noch ein interessantes Beispiel: In Mendam kam ein Junge zu mir mit einem Stück Papier, ungefähr so groß wie ein Foliobogen — er war ganz rot von altem, vertrocknetem Blut — und sagte: „Dies ist das Blut, das ich im Kampfe um das Mädchen N. gelassen habe und jetzt hat sie der A. von Utamb geheiratet.“ Es gab Schlägereien etc., dann hat es der Bursche von Mendam doch fertiggebracht, sie zu bekommen; er ging mit ihr zum Polizeimeister und machte da die Heirat schriftlich, aber sie ging ihm wieder durch nach Utamb zu dem N. Jetzt vor einem Monat kam ihr Bruder von Madang — er war Arbeiter dort gewesen — nach Hause und der holte seine Schwester von Utamb zurück und brachte sie dem „Blutlasser“ und er heiratete dessen Schwester. Vorige Woche waren sie noch zusammen.

Diese Ehen sind früher und auch jetzt noch am häufigsten gewesen, wo ein Bruder seine Schwester einem gab und er dessen Schwester bekam, wenigstens vom gleichen *poang* (eine *poang*-Schwester).

Die Alten bestimmen den Einzelnen ihre Frauen, vor kurzem ist in Kaup eine solche Bestimmung gewesen (viele sind nicht zufrieden damit). Der älteste Bruder etc. achtet darauf, daß der Betreffende die Frau bekommt. Hier in Murik hatte einer die Schwester des Oseg geheiratet und war mit ihr nach Darpoap geflohen. Oseg holte sie wieder. Er sagte zu mir, wenn der Betreffende mir eine Frau besorgt, kann er sie bekommen. Der Betreffende hatte keine Schwester, und so ist sie zweite Frau geworden, weil Oseg ein Mädchen bekommen konnte. Jetzt gibt es einige Mädchen, die ihren Kopf durchsetzen, weil sie an mir eine Stütze haben; früher haben es wenige gewagt, und es gibt fast immer blutige Köpfe. Es geht dann fast immer Dorf gegen Dorf. Wenn sie ein Mädchen ins Dorf bekommen können, helfen alle mit. Wenn sie sich die Köpfe blutig geschlagen haben, dann beruhigen sie sich. Anfangs darf das Mädchen das Dorf natürlich nicht verlassen.

Bei Austausch wird nichts bezahlt. In allen anderen Fällen erhalten die Eltern, Onkel, Großbrüder Sachen. Der gewöhnliche Preis, der bezahlt wird, sind zwei Schweinezähne oder eine lange Kette Hundezähne, Perlen und Schildpatte. Werden zwei Eberzähne gegeben, so bekommen diese die Eltern; andere Sachen werden unter die Obengenannten verteilt. Auch wenn das Mädchen zu einem Manne entlaufen ist, wird später doch etwas gegeben.

Will ein Junge ein Mädchen heiraten, so gibt er ihm ein Geschenk im Werte von 10 Mark. Diese Sachen gibt das Mädchen den Eltern; nehmen sie die Sachen an, so besteht Hoffnung für ihn. So hatte Oseg einem Mädchen Sachen gegeben, ein anderer heiratete es später. Oseg war aber auch schon verheiratet, aber er schlug sich noch mit dem Betreffenden: er hätte ihr Sachen gegeben, es wäre sein Mädchen.

Geht die Heirat in Frieden vonstatten, so bringt die Mutter des Mädchens Sago zur Mutter des Burschen; dessen Mutter dagegen bringt Sago zur Mutter des Mädchens. Dann geht das Mädchen mit zu den Eltern des Mannes und sie essen dort den Sago aus einer Schüssel; darauf gehen beide zu den Eltern der Frau, essen dort ebenfalls den Sago aus einer Schüssel: dann sind sie Mann und Frau.

Geht es nicht friedlich, so läuft das Mädchen immer zum Jungen ins Haus, nicht umgekehrt. Paare, die in der Jugend sich geheiratet und bis zum Lebensende zusammengelebt haben, soll es nicht gegeben haben. Ein Mann, der freigiebig ist mit seiner Frau, der diese gern einem Freunde leiht, wird hochgefeiert. Jeder treibt sich mit anderen herum, darf sich aber nicht erwischen lassen, denn sonst gibt es Schlägerei. Der Mann schlägt deshalb auch seine Frau. Einer Frau lief ein anderer Mann nach (dieser hatte schon zwei Frauen); ihr Mann schlug sie und sie hängte sich dann auf, wurde aber noch frühzeitig losgeschnitten (1915).

Die vorhandenen Kinder bleiben bei der Mutter oder bei den Eltern der Mutter. Bringt der Mann ihnen Essen, sorgt er für sie, so kann er sie haben. Die Polygamie würde noch häufiger vorkommen, wenn genug Frauen da wären. In Murik sind acht Männer mit je zwei Frauen. Ein Mann bekommt leicht zwei Frauen, der schön, tüchtig, fleißig ist, der mehrere Schwestern hat. Jemand sagte zu mir: „Das ist ein tüchtiger, guter Mann, der zwei oder drei Frauen hat. Der Mann, welcher keine Frau bekommt, ist ein schlechter Kerl, ist kein Mann.“ Dabei machte er ein so verächtliches Gesicht, um seine Verachtung gegen einen solchen auszudrücken. Die Frauen leben meist getrennt, sogar in verschiedenen Dörfern, nur wenn ein Mann zwei Schwester geheiratet hat, so leben sie zusammen.

Die fleißigste und tüchtigste Frau hat den Vorzug beim Mann. Die zwei Frauen des S. schlugen sich einmal und eine hatte eine große Wunde mitbekommen, die ich verbinden mußte.

Die Frauen haben ihre bestimmten Arbeiten, wie Kochen, Wasser holen, Brennholz holen, Fischen etc. In der Brandung fischen die Männer mit Netzen und stellen auch Stellnetze auf. Sie verfertigen Taschen, Schlafsäcke, Ringe. Sago holt meist die Frau allein, manchmal auch der Mann, hier und da beide zusammen. Die Kinder gehen oft mit, helfen auch den Frauen fischen, Muscheln suchen, tauchen etc. Die Männer machen die Kanus, Häuser, Stellnetze, Trommeln, Waffen, Schnitzarbeiten etc.

Für die Witwe muß der Bruder und Onkel sorgen. Ist der jüngere Bruder gestorben, so muß der ältere für dessen Frau sorgen; er darf sie nicht heiraten. Stirbt der ältere Bruder und er sagt vor seinem Tode dem jüngeren, er soll seine Frau heiraten, so darf er es tun (er tut es auch); andernfalls

darf er es nicht tun. Ganz junge Frauen heiraten bald wieder (auch Männer) nach vier bis sechs Monaten schon, ältere warten auch wohl ein Jahr, alte Frauen bleiben unverheiratet. Wird die Frau krank, so daß der Mann sieht, sie wird nicht wieder gesund, wenn sie Wunden bekommt, nicht gehen kann etc., so sieht sich der Mann nach einer anderen um. Ähnlich hält die Frau es, wenn umgekehrt dem Manne dergleichen zustößt.

XXII. Geburt und Stellung der Kinder.

Mittel zur Verhinderung der Empfängnis werden sehr häufig angewandt. Es sind die Wurzeln gewisser Gräserarten, Blätter etc. *möndö möndök, saboak, pikö*. Zur Bewirkung des Abortus wird in die Hände gespuckt (Zauber) und dann der Leib gedrückt und geknetet. Unverheiratete und Verheiratete gebrauchen solche Mittel. Sie wollen entweder keine Last mit den Kindern haben, sie wollen frei sein, spazieren gehen, oder wenn sie einmal geboren haben und wissen aus Erfahrung, daß sie Schweregeburt haben, wollen sie nicht wieder gebären.

Ist das Kind doch zur Welt gekommen und die Mutter will es nicht haben, so ißt sie den halben Sago aus dem Napf, der ihr gebracht wird und die andere Hälfte bringt eine Frau in die tiefe See. Dann soll das Kind sterben. N. hatte unehelich geboren und es Juni 1918 so gemacht. Der es mir erzählte, war natürlich fest davon überzeugt.

Wie schon früher erwähnt (III.) wurden für die Geburt eigene Häuschen gebaut (*be iran*). Frauen und auch erwachsene Mädchen leisten Hilfe bei der Geburt. Diese letzteren sind zugegen, damit sie es lernen. Gewöhnlich leisten die näheren Verwandten Hilfe.

Bekommt ein Mann von einem Mädchen einen Korb, so geht er häufig hin, nimmt einen Bindfaden, macht eine Schlinge daran, stellt sich vor das Mädchen und zieht die Schlinge zu. Dies soll bewirken, daß sie schwer gebären soll. Eine Frau konnte nicht gebären, da kam deren Mann zu mir und sagte, ich solle das Schloß am alten Hause aufschließen und dann könnte ich es wieder zuschließen. Am alten Hause war an einem Zimmer ein Hängeschloß. Die Frau war öfters vor dem Hause an der See und breitete das *kiran* (Gras) aus zum Trocknen etc. Sie hatte gesehen, daß ich das Schloß zumachte, deshalb glaubten die Leute, die Frau könnte nicht gebären. Würde das Schloß losgemacht, so würde das Kind zur Welt kommen.

Zaubermittel, um rasche Geburt zu bewirken, sind: Tabak wird eingewickelt, darauf geblasen und ein Zauberspruch dabei gesprochen. Dann muß die Frau den Tabak rauchen und den Rauch schlucken, dadurch soll das Kind schnell zur Welt kommen. Oder Pfefferwurzeln werden bezaubert und gegessen. Der scharfe Saft soll dem Kinde in die Augen kommen, weshalb es schnell von dannen geht. Auch kaut jemand eine Betelnuß, macht Zauber darüber und gibt sie der Frau zum Kauen. Zuweilen wird auch eine Schnur geholt, Zauber darüber gemacht und der Frau damit von oben nach unten der Leib gerieben, dadurch soll die Geburt schnell vonstatten gehen. Ein Gurt wird geholt, ein Knoten darin gemacht und im Geburtshäuschen aufgehängt; wenn die Frau geboren hat, wird der Knoten gelöst. Zu diesem Zwecke wird auch

eine Trommel mit Rotang umbunden, Fische speere in die Hülle gesteckt, Holz gespitzt und in den Boden gesteckt. Alles dieses muß die Frau mit ansehen. Wenn sie geboren hat, wird alles dies wieder gelöst. Wird dieses nicht getan, so darf eine schwangere Frau beim Hausbau nicht zusehen, wie die Pfosten gesetzt werden, wie gebunden wird etc., sonst kann sie nicht gebären. Im November 1918 hatte mein Diener einen kleinen Zaun um ein Wasserloch gemacht, am 15. Dezember 1918 lag der Zaun am Morgen schön auf einem Haufen, alle Pfähle waren aus dem Boden gezogen. Ich stellte ihn zur Rede, warum er das getan. Er antwortete, seine Frau hätte geboren. Handtrommeln, Pfeile, Speere werden ins Wasser gestellt vor der Geburt und nachher wieder herausgeholt.

Das Wasser der Vorgeburt wird in ein Bambusrohr geschüttet und nach der Geburt wieder ausgeschüttet. Die Nachgeburt gräbt die Frau selbst in die Erde. Die Nabelschnur, wenn sie abfällt, wird in den Lagunensumpf vergraben. Ist das Kind geboren, wird ein alter Gurt genommen und vor den Augen, Nase, Ohren, Mund des Kindes ein Knoten in denselben gemacht und derselbe oben im Häuschen aufbewahrt und bis das Kind das Haus verläßt, dort gelassen. Es wird auf einen Fische speer gelegt oben unter das Dach. Dies geschieht, damit das Kind gesund bleiben soll.

Das Kind wird meist auf eine Schürze gebettet. Alle Tage wird es gebadet, zwei Stöcke werden im Feuer warm gemacht und damit Nase und Ohren gezogen. Unterkiefer, Arme, Beine werden auch gezogen, damit das Kind schnell wächst.

Man sagte mir, früher wären die Mädchen häufig getötet worden, weil sie nachher in ein anderes Dorf liefen und dort heirateten; die Jungen nicht so, weil sie zu Hause blieben und dem Vater bei der Arbeit helfen würden. Jetzt kommt es wohl nur mehr selten vor, daß sie getötet werden. Von 1915 bis 1918 sind zweimal Zwillinge geboren worden. In dem einen Falle wurde eines von einer anderen Familie adoptiert, in dem anderen Falle starb eines. Ein Drittel aller Kinder wird wohl adoptiert (das ist sicher nicht zu hoch gegriffen). Wenn das Kind schon etwas älter ist, muß man immer nach der *benaen* fragen.

Wenn eine Frau zum erstenmal geboren hat, bleibt sie ungefähr drei Monate im Geburtshäuschen, nachher nur ungefähr zwei Monate. Im Anfange der Schwangerschaft und nach der Geburt, so lange die Frau im Geburtshäuschen ist, darf der Mann nicht arbeiten. Hat er Sago gegessen, so darf er das Übriggebliebene nicht in die See werfen oder den Schweinen geben. Würde er das Übriggebliebene den Schweinen vorwerfen, so würde das Kind grunzen wie die Schweine. Was er übrigläßt beim Essen, muß er anderen Leuten geben.

Das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern ist ziemlich lose, schon wegen der losen Eheverhältnisse und weil die Kinder, etwas erwachsen, sich meist selbst überlassen sind. Sie machen meist, was sie wollen. Eine Erziehung ist wenig oder gar nicht vorhanden. Man könnte eher sagen, eine Erziehung zum Schlechten wäre da. In den Gesprächen, Handlungen wird auf Kinder gar keine Rücksicht genommen. Wenn die Eltern die Kinder einmal strafen, so geschieht es meist in übermäßigem Zorn und unmenschlich.

Geht die Zeit im Geburtshaus zu Ende, so machen die Schwestern des Mannes Armbänder etc. und geben diese Geschenke der Frau, wenn sie mit dem Kinde ins Haus zurückkehrt, und dann dürfen sie das Kind anfassen.

Ist das Kind ungefähr zwei Jahre alt, so bringen die Eltern eine neue Treppe am Hause an, schön geschmückt mit Kokosblättern etc. An die Treppe wird dann Sago, Zuckerrohr, Bananen, Betelnüsse etc. gehängt. Ist alles fertig, führen die *poápoaru*-Onkel, wenn es ein Knabe ist, ihn im Dorf herum spazieren. Von dem Spaziergang gehen sie dann zum Haus und das Kind geht dann auf der neuen Treppe ins Haus. Ein Mädchen führen die *nakiru* herum und dann ins Haus. Darauf wird alles Essen von der Treppe heruntergenommen und ein großes Essen für das ganze Dorf gemacht.

Sind die Kinder etwas erwachsen, besonders die Mädchen (ungefähr 10 Jahre alt), dann werden sie angehalten, die Flechtarbeiten zu erlernen.

Die Spielzeuge verfertigen sich die Kinder selbst. Sie machen von leichtem Holz kleine Kanu mit Segel, stellen sie auf das Wasser und der Wind treibt sie weiter und sie laufen dann nebenher.

Ein anderes Spiel: Sie stellen zwei Kokosblattstengel oder wilden Pandanus auf, stellen sich in eine Reihe und schießen darauf. Trifft niemand, so holen sie die Pfeile wieder und schießen weiter. Trifft jemand, so gehen sie auf die andere Seite und werfen weiter, als Lanzen dienen ihnen die Rippen der Sagoblätter, die sie vorne spitzen.

Mauta mautan = kleine Früchte, nehmen sie in den Mund, in die Hand, werfen sie auf den Boden und wühlen sie im Sande durcheinander.

Adjibún = kleine Sandkugeln werden gemacht, dann ein Loch in den Sand gewühlt und sie legen dann die Sandkugeln in das Loch. Die Kugeln sollen die Schildkröteneier darstellen.

Butök. Eine halbe Kokosnußschale wird unten etwas zugespitzt, mit einer Schnur umwickelt und dann fortgeschleudert. Diese bewegen sich dann im Kreise herum. Es werden dazu auch kleine, längliche Muscheln ausgehöhlt, mit einem Bindfaden umwickelt und fortgeschleudert (*möndöga kīg*).

Zuweilen tanzen sie von einem Bein auf das andere im Zickzack hintereinander her an der See entlang und singen dabei: „*barogo sabóko*.“

Die Kinder gehen unter kleine Sträucher, machen ein Feuer, holen Sand und Wasser, machen davon Brei — dies soll den Sagobrei darstellen —, wickeln ihn in Blätter und geben ihn anderen Kindern. Diese tun, als wenn sie äßen und werfen ihn dann fort. Kleine Kinder ahmen das Rauchen nach, indem sie Blätter (*möndö möndök*) rauchen. Ebenso ahmen sie den *brag* nach. Sie machen kleine Bambusflöten und blasen darauf. Die kleinen Mädchen bringen ihnen dann Sago (Sandsago).

Jedes Kind bekommt mehrere Namen. Ungefähr acht bis vierzehn Tage nach der Geburt bekommen sie einen Hundenamen. Die anderen Namen bekommen sie, wenn die Mutter aus dem Geburtshäuschen ins Wohnhaus zurückkehrt. Die Eltern und Verwandten geben die Namen. Saijam sagte, er hatte zwanzig Namen und Namun aus Darpoap sagte, er hätte vierzig Namen. Die Namen der Verstorbenen dürfen nicht genannt werden von denen, die

sie auch bei Lebzeiten nicht aussprechen durften. Die Bedeutung der Namen hängt mit ihren Anschauungen und ihrem Kulte vielfach zusammen:

Namen von Männern

Lamarái Erstgeborener
Dsömbúa Schweinenamen
Poneña Idol
Aypai schlechte Augen
Boatáva Idol
Ajmoatrágo Adler
Lajjám Geist von der Lagune
Jamáp kleiner schwarzer Fisch
Gamé Kasuarine
Kanába = *brag*-Maske
Gemba = *igbrag*
Maíta Geist = *pot-nor.* von Dallmannhafen
Jaakóni Sonnengeist = *akón-nor.*
Katém = *Laet-nor.* (*pot-nor.*)
Loagéb = *lšigaáb-nor.* (Mensch)
Laágéi = *Gitara-nor.* (Kisgeist-Sage)
Kisám = *Laet-nor.*
Kango Haifisch
Kendái = *Labéin-nor.* (Inselgeist [Sage])

Namen von Frauen

Moairo = *modinmarógo* Sternenfrau
Laábi = *parammarógo* Bergfrau (Sage)
Jaáse Bergfrau (Sage)
Vóibo sabéin marógo Inselfrau (Geist), Sage
Vagijága Inselfrau (Geist), Sage
Nambut Wasserflasche (Frau), Geist
Loáne Kaup-Frau, *pot*-Frau (Geist)
Náboa Kopar-Frau, *pot*-Frau (Geist)
Boakána Porar-Frau (Sage)
Kabokinaže Steinfrau
Moka Gaut-Frau (Sage)
Barömháze Frau v. Lagune
Urúvoa Urubaia-Frau
Kaboáma = *pot*-Frau
Kakéma = *pot*-Frau
Pamáe = *arömbrag*
Aróke Huhnmann
Išári = *pot*-Frau vom Seeufer

Noch einige Männernamen

<i>Kódji</i>	<i>Káboan</i>	<i>Katém</i>
<i>Moanónka</i>	<i>Mambóra</i>	<i>Kabéko</i>
<i>Voadjém</i>	<i>Kekéna</i>	<i>Gino</i>
<i>Deis</i>	<i>Voarépa</i>	<i>Lucia</i>
<i>Pangére</i>	<i>Mandóre</i>	<i>Lambaia</i>
<i>Pangíma</i>	<i>Laúbö</i>	<i>Māūrö</i>
<i>Kóre</i>	<i>Kéko</i>	<i>Dagámboi</i>
<i>Katéka</i>	<i>Kakárn</i>	<i>Manúa</i>
<i>Gómba</i>	<i>Iruara</i>	<i>Máge</i>
<i>Karáma</i>	<i>Dagám</i>	<i>Koandaár</i>
<i>Nangámoa</i>	<i>Larim</i>	<i>Kanévoa</i>
<i>Kabúpö</i>	<i>Koanáme</i>	<i>Kamandik</i>
<i>Marímpo</i>	<i>Jaróngo</i>	<i>Oséga</i>
<i>Modíta</i>	<i>Kuíro</i>	
<i>Lakiráam</i>	<i>Diko</i>	

Noch einige Frauennamen

<i>Káma</i>	<i>Kisaríng</i>	<i>Pépe</i>
<i>Boanáme</i>	<i>Aran</i>	<i>Míki</i>
<i>Moámoa</i>	<i>Mandör</i>	<i>Kíki</i>
<i>Kambéma</i>	<i>Jaáki</i>	<i>Pátúbö</i>
<i>Béma</i>	<i>Moinso</i>	<i>Mareta</i>
<i>Kisák</i>	<i>Dagób</i>	<i>Jaráka</i>
<i>Moka</i>	<i>Laimék</i>	<i>Kandónge</i>
<i>Jaंगा</i>	<i>Koanépö</i>	<i>Jángerib</i>
<i>Máru</i>	<i>Gíbi</i>	<i>Makíso</i>
<i>Meimbur</i>	<i>Péso</i>	<i>Mokíma</i>
<i>Kívoa</i>	<i>Langáma</i>	<i>Moiók</i>
<i>Kámbe</i>	<i>Moásór</i>	<i>Tańtn</i>
<i>Daáe</i>	<i>Mandáb</i>	<i>Ióng</i>
<i>Babák</i>	<i>Pára</i>	<i>Volm</i>
<i>Máke</i>	<i>Paári</i>	
<i>Jái</i>	<i>Mauge</i>	

XXIII. Pubertätsfeierlichkeiten und Geheimbünde.

a) Mädchenweihe.

Die Menstruation tritt bei den Mädchen ein kurz vor dem 14. Lebensjahre. Sie gehen ins Geburtshäuschen und baden oft. Sie ziehen einen alten Lendenschurz an, ebenso macht es die Schwester des Vaters. Diese müssen den Lendenschurz nach Art eines *mal* (bei Männern) anziehen; sie dürfen ihn nicht herunterhängen lassen.

Nach der ersten Menstruation wird ein kleines Fest gefeiert. Das Mädchen wird geschmückt; es wird ihm ein neuer Lendenschurz angezogen, Armbänder und Hundezähne angelegt. Die Schwestern vom Vater setzen den spitzen Hut

auf, ziehen auch einen neuen Lendenschurz an und es wird im Hause des Vaters getanzt.

b) Jünglingsweihen.

1. Erste Einkleidung (*brag berón*).

Die Jungen werden in den *brag*-Kult aufgenommen (werden „eingekleidet“) wohl mit zehn³ bis vierzehn Jahren. Bis zu dieser Einkleidung sind sie früher sicher nackt herumgelaufen. Diese Feier dauerte zwei bis drei Monate.

Wenn die Einzukleidenden ins *tādb* kommen, werden ihnen Feuerfackeln entgegengehalten. Die Jungen haben von großen Blättern Röhren gemacht und suchen mit diesen das Feuer auszublasen. Einige suchen auch mit Kokosblättern das Feuer auszuschlagen. Sie sagen dabei: *brag na aur* (des Brags Feuer). Sie dürfen dann hineingehen.

Im *tādb* müssen sie sich dann mit Feuer schlagen (streiten) und sie singen: *o sömbtke taréra ō āō*. Zwei große Trommeln werden in die Mitte des *tādb* gelegt und die Jungen oben auf die Trommel gelegt; dann werden sie mit Stöcken und mit den Händen geschlagen. Darauf springen sie auf und sagen: „*sendam*“ und machen mit den Füßen das Trommeln nach⁴. Sie legen sich auf den Boden und man nimmt spitze Stöcke oder Kasuarknochen und dann werden die Jungen damit bald rechts bald links in die Seite gestoßen. Biegen sich die Jungen nach jedem Stich auf die andere Seite, dann wird schnell wieder diese Seite gestochen usw. Die Stiche sollen die Kokosnüsse bedeuten, die sie früher gegessen haben.

Dann halten ihnen schon eingekleidete Jungen die Augen zu und Männer flöten die *brag*-Flöte. Ein Mann beschmiert das Gesicht mit Kalk, steckt Federn in die Haare, nimmt Schild und Lanze — zwei Männer begleiten ihn mit Feuerfackeln — und sie machen den Jungen bange. Der Mann hält die Lanze einem Jungen hin; diesem wird bange, springt zurück und geht dann auf die Seite, dorthin, wo die großen Männer stehen. Einer von den Jungen, der es gut kann, flötet dann auf der *brag*-Flöte und die Männer sagen zu den anderen Jungen: „Sehet, der Junge kann blasen, ihr müßt es auch lernen, wie dieser Junge.“ Die Männer verbieten ihnen auch, es den Frauen zu sagen: „Wir allein wissen dies, die Frauen wissen es nicht.“ Während der Zeit sind die Jungen mit roter Farbe bemalt und beschmiert.

Am Ende der Feier wird ihnen das *berón* angezogen, neue Armbänder gemacht, das Haar fein geschmückt, Hundezähne in die Ohren gehängt, Schweinezähne und *sabur* (Kräuter) hinter die Armbänder gesteckt und ihnen eine mit Muscheln geschmückte Tasche gegeben. Dann blasen zwei Männer auf der *brag*-Flöte (andere Töne, nicht die *brag*-Stimme), damit einige Männer kommen. Diese schicken sie dann wieder fort zu den Frauen, um ihnen zu sagen, daß der *brag*-Geist die Jungen bald wieder ausspuckt — er hatte sie gegessen beim Eintritt in das *tādb*. Dann wird getrommelt, die *brag*-Flöte geblasen und dabei gesungen.

³ Sieben Jahre ist wohl zu früh gesagt (VII). In Utamb ist jetzt Einkleidung, die Jungen sind sicher alle zehn Jahre alt.

⁴ Die einzelnen Akte werden auf die Zeit verteilt, natürlich wird nicht alles am ersten Tage erledigt.

Darauf gehen alle hinunter und ziehen durch die Dörfer, damit alle sehen, der *brag* hat die Jungen wieder ausgespien. Einige Leute mit Lanzen gehen voraus und wenn sie in ein Dorf kommen, bleiben alle stehen. Der Vater eines jeden Jungen muß eine Kokosnuß aufschlagen und das Wasser hinschütten. So wird es in jedem Dorfe gemacht. Dann geht die Prozession ins *tādb* zurück und die Jungen bleiben dort. Nachts wird dann der *brag*-Geist wieder feierlich fortgebracht (siehe III.).

Am anderen Morgen gehen die Jungen ins Elternhaus, kratzen Kokosnüsse und bringen das Ergebnis ins *tādb* und opfern es dem *brag*. Die Leute legen die *brag*-Flöte unten vor das *tādb* und legen von der gekratzten Kokosnuß auf das Loch der *brag*-Flöte, schütten Kokoswasser hinein und rufen dabei: „Iß auch.“ Dann muß jeder eingekleidete Junge etwas von der Kokosnuß essen, die auf dem Loche lag, damit sie gut blasen lernen. In der vorhergehenden Nacht, nachdem der *brag* fortgebracht war, mußte die Mutter, Schwester oder Frau des Jungen ins *tādb* kommen für die alten Männer und in der folgenden Nacht, nachdem die Feier beendet ist, nochmals.

2. Zweite Einkleidung (*bero gaar*).

Bei der ersten Einkleidung wurde der *brag*-Geist zwei Tage vorher feierlich geholt; bei dieser Einkleidung am selben Abend. Während der ganzen Feier bleibt er im *tādb*, erst am Schluß wird er wieder fortgebracht. Wenn die Frauen während dieser Feier gebraucht werden, geschieht dies nicht im *tādb*, sondern im Busch. Diese Einkleidung gilt den Papua wohl als die wichtigste.

Sind nach der ersten Einkleidung die zu der zweiten benötigten Sachen herbeigeschafft (es kann zwei Jahre und mehr dauern), so findet die zweite Einkleidung statt. Es wird der *brag*-Geist feierlich abends geholt und in der Nacht müssen dann die einzukleidenden Jungen ins *tādb* gehen. Sie müssen nackt hineingehen. Am Eingange des *tādb* werden Lanzen schräg gegeneinander gestellt; auch Männer stellen sich mit gespreizten Beinen in eine Reihe und die Jungen müssen dann unter den schräggestellten Lanzen und den Beinen der Männer durchgehen, während andere danebenstehen mit Sägefischknochen (mit scharfen Spitzen), mit einer Art Dornenrute etc. und die Jungen schlagen, während sie hindurchgehen. Dreimal müssen sie hindurchgehen. Dann legen sich alle einzukleidenden Jungen ins *tādb* auf den Boden und ein Eisenbaumholz wird ihnen über die Füße gelegt. Sie werfen dann das Holz fort und stehen auf. Die großen Leute singen darauf und die Jungen tanzen. Bei diesem Tanz ahmen sie das Totemtier nach, das jeder *poāngö* hat, und am zweiten oder dritten Tage zeigt ihnen der Vater etc. das *pot-morān* und sagt: „Dieses ist unser *pot-morān*.“

Am anderen Morgen gehen die Männer mit den Jungen an die See, natürlich weiter vom Dorfe entfernt. Jeden Jungen begleiten der *tatangoān* (Schützer der Jungen, der *tatangoān* muß *daamgoān* führen; er sorgt für ihn während der ganzen Zeit), *vadjakgoān* und die *poapoagata* = Onkel. An der See angekommen, nehmen sie langes, scharfes Gras und stecken dies in den Penis (*irög*) des Jungen. Zuerst tut dies der *vadjakgoān*, dann die *poapoagata*. Sie fangen das Blut in einem Gefäße auf. Wenn das Blut sich

formt wie ein Mann, dann hören sie auf. Manche Jungen werden dabei ohnmächtig und fallen hin. Ist es fertig, so kommt der *tatangoân* und reinigt den Penis von den zerrissenen Fleishteilen etc. Darauf werden sie ins *tāāb* zurückgebracht und auf dem Wege wird gesungen. Die früher Eingekleideten gehen voraus und die neu Einzukleidenden gehen nach. Sie richten es so ein, daß sie um 5 Uhr ins *tāāb* zurückkommen und dort wird ihnen dann gleich das *baak* angezogen. Sie sitzen dann in einer Reihe an der Wand entlang in diese Holzhülle eingepaßt bis unter die Arme und rühren sich nicht, sie schauen immer nach oben, dürfen nicht auf den Boden schauen⁵. Pandanuswurzeln werden ihnen in die Ohren und die Nase gesteckt.

Die Jungen dürfen während dieser ganzen Zeit keine Frauen sehen und wenn Frauen über das Blut gehen — die Jungen gehen des Nachts in die See baden und weil sie nackt vom *tāāb* zur See gehen, können Blutstropfen auf den Weg fallen — bekommen sie krumme Beine. Ist der *daamgoân* (*tatangoân* führt den *daamgoân*, er ist sein Beschützer) schon verheiratet, so muß er seine Frau jeden Abend dem *tatangoân* zuerst geben, dann kommen der *vadjak* und *poapoagata*. Ist die Frau nicht stark, so geschieht dies nur am dritten, vierten oder fünften Tage abends (im Busch, nicht im *tāāb*). Hat der Vater einem Manne seine Frau geliehen (= Art Vertrag, sie wechseln gegenseitig ihre Frauen), so muß es der Junge, dessen Sohn, auch tun. Gehen die Jungen schlafen, so werden vor ihre Schlafsäcke *kandimboag* (= Idole) gestellt, die die Jungen während des Schlafens bewachen sollen.

Haben die Leute Zeit, so werden alle vier bis fünf Tage Opfer dargebracht, die die Männer essen. Wenn der Schluß der Feier herannaht, gehen alle an die See und hauen wilde Sagobäume um, reihen das Innere an Schnüren auf und behängen sich damit, wie mit Perlenschnüren. Die *tatagata* (d. h. alle; *tatangoân-gata* = mehrere) werfen die Jungen mit den Holzperlen (streiten sich), kommen so ins Dorf gezogen und gehen ins *tāāb*. Am anderen Morgen gehen alle in die See baden, werfen das alte *berôn* fort, ziehen ein neues, bemaltes an und gehen zurück ins *tāāb*.

Am folgenden Tage bringt der Vater alle Schmucksachen — Arm-, Beinbänder, Schweine-, Hundezähne, Ringe etc., rote Farbe, Kokosöl — und schmückt den Jungen. Eine schöne Tasche (*maröb*, in Dallmannhafen gekauft und aus Schnüren gemacht) bekommt der Junge, in der sich Betelnüsse, *gatan*, Tabak, Kalk etc. befindet. So fein geschmückt ziehen dann alle in Prozession durch das Dorf; ein Mann mit der Lanze geht voraus. Der Vater eines jeden Jungen schlägt im Dorf eine Kokosnuß vor seinem Jungen auf und gießt das Wasser hin, dann gehen alle wieder bis ans *tāāb*. Dort löst sich der Zug auf und jeder Junge geht wieder in sein Wohnhaus. Die Eltern haben Sago dahingelegt, der Junge greift darnach und sie schlagen ihn auf die Finger und sagen: „Jetzt kommst du und willst wieder Sago von der Mutter nehmen.“ Dann gehen sie wieder ins *tāāb*. Die Eltern machen Essen fertig und bringen dies zu dem *tatangoân*. Dieser bekommt das Innere, Herz, Lunge etc. vom Schwein auf den

⁵ Sie sitzen da wie die Götzen, sprechen nicht etc. In der Schule sage ich ihnen oft, daß sie bei ihren Sachen ruhig sitzen könnten etc., aber hier nicht.

Sago gelegt. Den *paopoagata* bringen sie das Essen in ihre Häuser. So schließt die Feier.

Der *tatangoân* ist der Sohn des Mannes, dem der Vater seine Frau geliehen hat. Ist der Junge, der eingekleidet wird, noch klein, noch unverheiratet, so muß er seine Schwester oder Mutter bringen und sie denen zur Verfügung stellen⁶. Sie tragen noch eine Zeitlang das *baak*, dann wird ein Festessen gemacht, nachher wird es abgelegt und nur mehr bei dieser Feier getragen. (VII.)

3. Dritte Einkleidung (*au morân poâp*).

Diese Feier wird mit den Frauen eröffnet. Die Einzukleidenden müssen ihre Frauen (oder das Mädchen, das sie lieben, wenn sie noch nicht verheiratet sind) ins *tāâb* bringen. Die Frauen setzen sich hin und ein Mann verteilt sie, teilt sie den einzelnen zu. Der Mann selbst, der sie verteilt, bekommt keine. Die *tatangata* kommen zuerst und gebrauchen sie; dann gehen diese hinunter und die *paopoagata* kommen hinauf und bekommen die Frauen.

Wenn die Frauen hinuntergegangen sind, kommen die Einzukleidenden mit Fackeln ins *tāâb* — es ist schon abends, dies alles am ersten Tag —, stellen sich in eine Reihe und machen dreimal mit dem Feuer auf und ab und löschen die Fackeln dann aus. Darauf trommeln die *tatangata* und *paopoagata*. Bei dieser Feier wird der *brag* nicht geholt, sondern diese Feier (*au morân*) kommt von der *sanén* (Maske). Diese liegt im *tāâb* und diese fordert die Frauen, nicht die Männer tun dies. So oft getanzt wird während dieser Feier, müssen die Frauen ins *tāâb* kommen, wie vorhin beschrieben. Die Tänze werden nicht mit den *sanén* aufgeführt⁷. Einer sagte mir: In Karau sind die Möröb, die sind sehr schlimm, da müssen die Frauen jeden Abend ins *tāâb* kommen, die fordern die Frauen so oft. In der Mußezeit machen die *tatangata* Essen für die Einzukleidenden und spielen, machen Spaß mit ihnen.

Wenn es dem Ende zugeht, bekommen sie zuerst einen runden, kleinen, roten Gürtel, darauf den schwarzen. Zuletzt bekommen sie den langen, roten, aus Rotang geflochten und das Schwarze abwechselnd umwickelt, und einen Gürtel dazu mit Muscheln besetzt. Die schönen, von Rotang geflochtenen Armbänder mit Muscheln besetzt, werden ihnen auch angelegt und der *arân gagadm* auf den Kopf gesetzt. Diese letzteren Gürtel ziehen sie an der See an, gehen dann ins *tāâb*, ziehen alle anderen Sachen an, schmücken sich und beschmieren sich mit Kokosöl etc. Dann ziehen sie in Prozession durch die Dörfer, die Männer mit Lanzen gehen voraus und der Vater schlägt wieder in jedem Dorfe eine Kokosnuß vor dem Jungen auf und gießt das Wasser hin und nennt dabei den Feind, den der Junge später töten soll. (Dies geschieht bei jeder vorhergehenden Feier auch so.)

Nachdem die Prozession ins *tāâb* zurückgekehrt ist, kommen sie hinunter

⁶ Also dem Vater von dem Jungen (*tatangoân*) hat der Vater des eingekleideten Jungen seine Frau geliehen und dieselbe (Mutter des Jungen) bekommt auch dessen Sohn. — Ich glaube nicht, daß in einem Dorfe eine Frau etc. ist, mit der nicht alle Männer einmal Umgang gehabt.

⁷ Nach der Einkleidung tanzen die *lanén* erst, wenn sie die schmalen Gürtel haben.

und tanzen (*tambam koáro*), die Jungen, die *tatangata* und deren Frauen. Dann kommen die Eltern mit Sachen, Taschen, Tellern etc., berühren den Jungen damit und geben dann die Sachen den *tatangoân*.

Nach der Feier gehen die Jungen ins Elternhaus, nahe ans Feuer, liegen und trocknen den Rotanggürtel, damit er lose wird, denn sie bekommen ihn sonst nicht los. Lange Zeit nachher tragen sie den *orân poap* noch auf dem Kopfe, damit die Haare in dem Korbe die richtige Form bekommen. Wenn der Zopf lang ist, legen sie den *orân poap* ab und tragen ihn nur bei Festlichkeiten.

c) Geheimgesellschaft für Männer (*urubaja damag*)^{*}.

Zu dieser Feier werden nur solche zugelassen, die gut auf der *brag*-Flöte blasen können, und nur diese, die in diesen Kult aufgenommen sind, dürfen der Feier beiwohnen. Vor der Eröffnung (oder besser bei der Eröffnung) der Feier in der Nacht wird der *brag*-Geist wieder feierlich geholt. Die Urubaiakandidaten schmücken sich mit langen Federn, Hundezähnen, Armbändern etc. und machen sich einen schönen, langen Zopf. Der Vater bringt viele Sachen ins *tāáb* — Sago, Gallipnüsse, Bananen, Kokosnüsse, Betelnüsse etc. Sie werden von der Schulter zum Rücken tatauiert. Ihr Zeichen ist ein breites Eisenholzstück, schön geschnitzt, und daran wird eine Schnur gebunden und damit das Holzstück geschwungen. Die Einzukleidenden müssen immer auf der *brag*-Flöte blasen, Tag und Nacht. Der Vater kommt auch mit Pfeil und Bogen etc. und berührt damit den Jungen.

Dieses Fest dauert nur einen und einen halben Tag; deshalb werden die Frauen nur einmal geholt (sonst alles so wie bei den früheren Einkleidungen). Es muß auch die Frau, Mutter oder Schwester des Einzukleidenden kommen; zuerst erhält sie der *tatangoân*, dann der *vadjak* und an dritter Stelle die Onkels. Diese Verwandtschaft stammt aus dem Leihen der Frauen. Der Vater leiht einem anderen Manne seine Frau; der Sohn dieses Mannes ist der *tatangoân*. Der *vadjak* in dieser Reihe ist vom Großvater her und die *poapoagata*-Onkels sind die Onkels von dem, dem der Vater seine Frau geliehen hat. Also ist eine eigene Verwandtschaft aus diesem Mißbrauch abgeleitet und diese Verwandtschaft gilt besonders bei den Einkleidungen. Ist die Feier beendet, so gehen alle abends an die See, bringen den *brag*-Geist wieder fort und bringen die Flöte ins *tāáb* zurück.

Der dies erzählte, sagte auch, es gäbe männliche und weibliche *brag*-Flöten. Die weiblichen Flöten sind kurz, und die noch nicht gut blasen können, bekommen diese zum Blasen. Die männliche Flöte bläst zuerst den Ton in den Bambus (in die Flöte) und die weibliche bläst ihn (den Ton nämlich) dann nach. Die männliche Flöte ist lang.

Ferner sagte er, bei den Einkleidungen würde von Kokosblättern ein kleines Häuschen im *tāáb* gemacht und in dieses gingen die Kandidaten (der *brag* frißt sie und speit sie nachher wieder aus). Das Haus ist wohl dem *brag* nachgemacht.

* Dies ist keine eigentliche Einkleidung mehr, sondern man könnte sagen: „Sie werden in einen neuen Kult aufgenommen.“

d) Sonderinitiation (*jarararöm*).

Wie schon früher erwähnt, wird dieses Fest nur in Karau gefeiert. Es wird an der See, etwas vom Dorf entfernt, zuerst ein Haus gebaut und ein Zaun darum gemacht. Dieser Zaun wird schön geschmückt. Wenn alles fertig ist, gehen die Jungen hinein. Dort werden sie mit einer scharfen Grasart geschlagen, so daß die Haut ganz rissig wird und dann macht der *tatangoän* das Öl an, jeder für seinen Schützling. Da jeder etwas anders gefärbt ist, so muß das Öl auch für jeden ganz bestimmt gemischt sein aus Blättersaft und Kokosöl. Der Körper muß eine bestimmte glänzende Farbe bekommen. Ist diese Mischung gefunden, so braucht er dann immer diese Mischung. Hat der *tatangoän*, mit Hilfe des *vadjak* und *poapoagata* den Jungen mit diesem Öle eingerieben, so muß er diesem dafür seine Frau leihen.

Dieses Fest dauert ungefähr sechs Monate. Während dieser Zeit werden verschiedene Sachen gemacht. So bauen sie in der Einfriedung einen Berg aus Holz. Männer besteigen ihn und bewegen sich hin und her. Unten in dem Berg wird ein Feuer angezündet, so daß der Rauch oben aus dem Berge herauskommt. Nach dieser Aufführung müssen dann die Frauen den Betreffenden geliehen werden.

Es wird etwas später ein Feuer aus Holz und Blättern gemacht und schön geschmückt. Die Männer gehen darauf und rudern und steuern etc. Wieder müssen sie die Frauen bringen.

Dann wird wieder ein großer Baum gepflanzt und geschmückt. Die Jungen klettern in den Baum; es wird gesungen und getanzt. Die Frauen werden verliehen.

Am Schluß der Feier werden die Jungen schön geschmückt; sie bekommen ein schönes *berön*, auf dem vorne aus Muschel das Gesicht des *pot-morän* gemacht ist. Dann zieht die Prozession durchs Dorf, die Männer mit Lanzen (diese Lanzen sind immer mit Kasuarfedern geschmückt) und es wird vor jedem Jungen eine Kokosnuß aufgeschlagen und das Wasser hingeschüttet. Der Zug geht ins *tädb* und dann ist die Feier vorüber⁹.

e) Geheimgesellschaft für Frauen (*sambaän irän* ¹⁰).

Von Februar 1915 bis Juli 1918 waren in Vokun fünf Mädchen im *sambaän irän*. Jetzt ist kein Haus mehr hier. In Kaup waren auch ein paar Mädchen im *sambaän irän*. Diese waren aber im Wohnhause durch Wände abgetrennt und sie wohnten daher in einem eigenen Verschlage. Die Mädchen dürfen in dieser Zeit keinen Jungen sehen, aber in Vokunmot waren zwei schwanger geworden.

Nur die Mädchen gehen hinein, deren Eltern es bestimmen. Es kostet dem Vater viel Sago und wenigstens ein Schwein. Während dieser Zeit werden vier größere Feste gefeiert; das letzte ist besonders feierlich.

⁹ Dieser Junge sagte: Bei der *au morän poap*-Feier werden auch diese Berge, Kanu, Bäume gemacht.

¹⁰ Dieses schreibe ich, wie ich es früher erzählt bekommen habe, ich prüfe dies nicht weiter — es wollte mir früher keiner mehr etwas erzählen — ich mag keinen mehr fragen.

Die erste Feierlichkeit findet statt am Tage, an dem die Mädchen in das *sambaân irân* hineingehen. Der Vater eines jeden Mädchens muß ein Schwein geben, Sago, Kokosnüsse, Betelnüsse etc. Die Mädchen werden von alten Frauen, die früher auch im *sambaân* waren, hineingebracht. Es wird einige Nächte im *sambaân irân* getanzt und gesungen. Die *kandimboag*-Idole stehen auf der *méigö* und es wird ihnen Essen vorgesetzt, das sie dann essen. Die Tänze in der Nacht werden nackt aufgeführt. Während dieser Zeit im *sambaân irân* lassen die Mädchen die Haare wachsen.

Die zweite Feierlichkeit findet statt, wenn die Haare lang gewachsen sind. Die Haare werden mit einer Schnur umbunden und dann der *karögaábö* (spitzer Hut) ihnen aufgesetzt. Diese Feier heißt *samumpö*. Es wird wieder einige Nächte nackt getanzt und dabei getrommelt und gesungen. Der Vater muß das zweite Schwein liefern und Sago etc., und es werden wieder Opfer dargebracht, den Idolen Essen vorgesetzt.

Die dritte Feier findet statt, wenn den Mädchen die Mondfigur zwischen die Brüste geschnitten wird. Der Vater muß wieder ein Schwein, Sago etc. liefern. Es wird wieder einige Nächte nackt getanzt, getrommelt und gesungen und geopfert. Sind die benötigten Sachen vorhanden, so dauern die Zeiten zwischen den einzelnen Feierlichkeiten nicht so lange, und somit auch nicht so lange die ganze Feier.

Beim Eintritt in das *sambaân irân* werden die Mädchen mit schwarzer, stinkender Farbe beschmiert. Kommen die Männer in die Nähe des Mädchens und riechen diese Farbe, so kommt der Geist der Frauen über sie und sie werden krank; oder den Männern, die das Haus betreten, soll der *gabug* (*scrotum*) dick werden, anschwellen.

Tempore hujus festi mulierculae faciunt colore albo lineam transversariam supra *puniu* (i. e. vaginam) puellarum. Postea hae debent ingredi sub mulierculis nudis et distendentibus crura et attingere illarum *puniu* (i. e. vaginas). Deinde mulierculae inducunt puellis, postquam et hae ipsae suis partibus colorem obleverunt, lignum aptum in vaginam, quod paulo post et puellae sibimetipsis faciunt.

Am Schluß der Feier 1918 im Juli waren alle umliegenden Dörfer geladen. Es waren lange Gestelle errichtet, auf denen Sago, Nüsse etc. aufgestapelt war. Dies Fest dauerte so lange, bis alles aufgegessen war, vierzehn Tage. Am ersten Tage dieser Feier wurden die Mädchen von den Frauen zur Lagune gebracht, um sich die stinkende Farbe abzuwaschen, zu baden, dies war morgens früh. An der Lagune zogen die Mädchen den Schurz aus, legten sich an einer seichten Stelle ins Wasser, so daß sie den Kopf über Wasser halten konnten. Die Frauen holten Kokosblätter, legten diese auf die Mädchen im Wasser, deckten sie damit zu und gingen dann nackt über sie her. Die Mädchen sollen dadurch vor Wunden bewahrt bleiben, wenn der Mann sie später schlägt. Dann stehen die Mädchen auf und schlagen sich mit den alten Frauen. Darauf ziehen die Mädchen einen schönen Schurz an, mit Muscheln besetzt und einen Gürtel aus Rotang geflochten ziehen sie um den Leib und kommen dann tanzend zum Dorf. Alsdann ziehen sie auch durch die Dörfer wie die Jungen bei der Einkleidung und in jedem Dorfe werden auch

Kokosnüsse vor ihnen aufgeschlagen, das Wasser davon über die Mädchen gegossen und die aufgeschlagene Nuß nehmen die Mädchen mit.

Nach der Prozession durch die Dörfer begann der Lanentanz, dabei wird eine Maske mit einer kleinen Nase gebraucht und ein hohes Gestell, das oben spitz zuläuft und hoch in die Luft ragt (Dukduk ähnlich). Dieser Lanentanz war weiblich, wurde aber von Männern ausgeführt. Auch andere Tänze wurden während der Feier aufgeführt. Als alle Sachen verzehrt waren, war die Feier zu Ende, und die Mädchen gingen wieder ins Elternhaus.

f) Kleinere Feste.

Diese werden oft gefeiert. Bei einer ganzen Reihe von ihnen geht man mit Schüsseln voll Essen zum anderen Dorfe. So hatte z. B. Kanong aus Aram eine Handtrommel gemacht. Er brachte diese zum Susu, der sie verzieren mußte. Als dieser sie fertig hatte, brachte er sie nach Aramot zurück, und sein Dorf gab Aram ein Essen dazu. Aramot mußte dann Vokum wieder ein Essen geben.

Hier seien auch noch zwei Beispiele angefügt, auf welche Weise ein *tambu* (= *tabu*) auf Kokosbäume gelegt wird, um ihre Früchte für die bei den Festen zu haltenden Mahlzeiten und Opfer zu sichern.

Im Mai 1917 wurde in Aramot auf alle Kokosbäume *tambu* gelegt, damit sie im September für das Fest (zwei *Jaurén* tanzten im September) Kokosnüsse hätten. Ein verkleideter Mann, mit Maske und Anzug aus den Kokosnetzen, wovon die Segel gemacht werden (*akoarén*), ging mit einer Lanze in der Hand durch das Dorf. Die Häuser waren alle verrammelt, alle Leute waren in den Häusern. In ein offenes Haus würde er die Lanze hineinwerfen. Die Kinder haben Angst.

Im September 1918 sind in Djangein bis zur Kaup-Grenze alle Kokosbäume mit *tambu* belegt. Die Leute gingen mit der *brag*-Flöte hin; nur die durften hin, die bei der ersten Einkleidung *brag* gesehen hatten. Es wurde dort geblasen, und immer in einiger Entfernung ein neues Kokosblatt zwischen zwei Bäumen oder an zwei Stücken der Länge nach festgemacht; an schiefe Bäume wurden auch Blätter gebunden, die herunterhingen. Die Leute, besonders Kinder, haben Angst und sie stehlen dann keine Nüsse; der *brag*-Geist paßt auf, ihm gehören die Nüsse für die *tāāb*-Einweihung, damit dann genug Nüsse da sind für die Mahlzeiten und Opfer.

XXIV. Soziale Gliederung, Umgangsformen.

Die Leute sind in die einzelnen *poāngö* gegliedert. Ein *poāngö* steht nicht über dem anderen.

Es gibt auch keine Häuptlinge in den einzelnen Dörfern. Der Mann hat Ansehen, der im Kriege tüchtig ist; es sind auch meist körperlich starke Leute. Auf diesen hören die Leute bei und vor dem Kampfe. Dies vererbt sich nicht, sondern ist ganz persönlich.

Ferner sind geachtet die, die gut Bambusflöte blasen¹¹, gut singen

¹¹ Die das *brag*-Flöten erlernen, müssen wenig essen und scharfe Holzrinde und Blätter viel essen (*kamerān* und *kēp*). Die gut flöten können, lehren dies auch die jüngeren. Diese holen auch den *arōmbrag* aus dem Wasser bei Feierlichkeiten.

können und viele Lieder wissen — gutes Gedächtnis haben und alles wissen, behalten — und gut tanzen können. Diese müssen dann den Jüngeren das Tanzen beibringen, besonders den Maskentanz.

Dieses sind die großen Leute und diese werden nach dem Tode ins *tāáb* gebracht, und es wird einen Tag lang vor der Leiche getanzt. Hat nun ein *poángö* einen solchen Mann, und ist er zugleich der Älteste im Dorfe, so gilt sein Wort viel; besonders früher, wo fast beständig Krieg war, da hatten solche natürlich ein großes Ansehen.

Die Grußform ist sehr einfach. Treffen sich zwei auf dem Wege, so fragt der eine: „Wohin gehst du? = *mi mare (ñamēna?)*“, und der andere sagt, wohin er geht (— *ma — maná vaára*). Wenn Freunde sich treffen, umarmen sie sich, fassen sich mit einem Arm um den Leib; ist aber die Begrüßung sehr herzlich, dann umarmen sie sich und reiben sich mit der Nase gegenseitig das Gesicht. Geht einer fort, so wird ihm *āō* nachgerufen, und er erwidert *āō*.

XXV. Politische Verhältnisse, Krieg und Frieden.

Politisch sind die Papua nicht gegliedert und sie kennen auch keine eigentlichen Häuptlinge¹². Aus den *poángö* und dem in Nr. XXI. Gesagten ist wohl alles klar.

Die Papua führen keinen ehrlichen, offenen Krieg. Kis war früher das Hauptkriegsfeld. Dann wurde um Mitternacht im *tāáb* noch einmal den Masken etc. geopfert. Die Hauptkriegshelden taten dies, und dann wurde aufgebrochen, so daß sie bei Tagesgrauen dort waren und das Dorf umstellt hatten. Es kam auch vor, daß sie das um Mittag taten. Sicher war immer ausgekundschaftet, wo die Leute waren, ob viele fort waren etc. — Diese Kampfweise ist bei allen Papua dieselbe, deshalb ist auch nichts Besonderes darüber zu sagen. Seit zehn Jahren ist hier sicher nichts mehr vorgekommen. Den letzten Überfall hat Murik vor wohl 15 Jahren in Kis ausgeführt, wo viele Kisleute gefallen sein sollen.

Wenn sie einen Schädel nötig hatten zur *tāáb*- oder Kanu-Einweihung, so gingen sie wohl meistens auf die „Menschenjagd“; sie gingen in den Busch, wie 1918, und wenn ihnen jemand in die Finger lief, der wurde gespeert.

Sind die Männer fort zum Kampfe, so dürfen die Frauen keine Taschen flechten, keinen alten Lendenschurz anziehen, sondern neue, schöne, und diese müssen lose herunterhängen. Am Tage ist den Frauen auch das Schlafen verboten, sonst würden die Männer auch schlafen und vom Feinde überfallen werden.

Die erwachsenen Kriegsgefangenen, Männer wie Frauen, wurden getötet; die Kinder und auch erwachsene Mädchen wurden mitgenommen und wurden in den Stamm aufgenommen (siehe Nr. X, Waffen).

¹² In Kis ist die melanesische Sprache, und da haben sie auch die *pot-kabán* etc., wie die Jungen mir sagten und wie die einzelnen Plätze mir zeigten, als ich vor 14 Tagen nach Kis fuhr. Ich glaube, daß alle Papua hier in dieser Weise die Sachen haben, *pot-kabán*, *pot-nor* etc., besonders die *pot-mórdn*. In Gaut ist eine berühmte Maske.

Jeder Krieger nimmt den Unterkiefer vom Vater, Bruder etc. mit auf den Kriegszug (siehe III 8, Opfer, Feuer, Frauen).

Vor dem Kriege werden Opfer dargebracht, Frauen ins *tādb* gebracht etc., ebenso nach dem Kriegszuge.

XXVI. Recht und Rechtspflege.

Eine gewisse Rechtsquelle ist die Überlieferung. Oft kann man hören: „Bei uns ist das so.“ Z. B. Wenn ein Mädchen in ein anderes Dorf heiratet, will das Dorf, aus dem das Mädchen ist, ein anderes Mädchen dafür haben. Da einzelne Dörfer allein bestimmte Sachen herstellen dürfen, z. B. nur *Djaném*-Leute *vogn nor*-Masken machen und die *funen*-Masken in Karau, müssen sie alle dort kaufen. Jeder *poāng*, ja jede Familie hat ihre bestimmte Marke an den Sachen, die sie macht. Sie wissen immer, wer diese oder jene Tasche gemacht hat. Und keiner macht eine Sache von einem anderen, und wenn es die einfachste Sache ist; es heißt immer: „Das können wir nicht.“

Das Eigentum wird unter die Kinder geteilt; bei den Letztgeborenen werden noch Kokosbäume gepflanzt. Wenn nur ein Kind da ist (auch ein Mädchen), so erbt es alle Sachen von den Eltern. Stirbt der Mann, und die Frau heiratet wieder, so gibt ihr zweiter Mann am Ende der Trauerzeit ein großes Essen. Dies hat jetzt der Kaitai am 10. Oktober 1922 getan. Der *brag* wurde feierlich geholt; das Fest dauerte drei Tage, und die Frau behält ihre Sachen, welche dann die Kinder vom zweiten Manne erben. Die Kinder von ihrem ersten Manne erben dann nur die Sachen von ihrem verstorbenen Vater. Stirbt die Frau ohne Kinder, so erben die Brüder der Frau.

Das wenige Land ist aufgeteilt, jeder kennt sein Eigentum. Auch die Mangrove ist für das Fischen aufgeteilt. Jedes Dorf, jeder *poāng*, auch jede Familie hat ihren bestimmten Platz, wo sie ihre Stellnetze aufstellen. Die offene Lagune und die See stehen allen gleich frei.

Es gibt kein Gerichtsverfahren für Verbrecher. Der *poāngö*, die Familie des Getöteten üben Blutrache. Ein Mord in der Familie wurde nicht gerächt. Es wurde geschimpft, und damit war die Sache gut. Wird jemand von einem anderen verwundet, geschlagen, so fordern die Verwandten den Täter; sie schlagen und schimpfen sich. Geht dies aus irgendeinem Grunde nicht, wird Zauber gemacht.

Ist gestohlen worden, was nicht selten vorkommt, und ist jemand im Verdacht, es getan zu haben, so wird er durch die Trommel gerufen, und es wird gestritten, geschimpft. Wird er überwiesen, so muß er die Sache zurückgeben oder ersetzen, oder der Bestohlene bestiehlt den oder die anderen wieder, was meist geschieht.

Hat jemand Zauber gemacht, wird ihm wieder Zauber gemacht; früher wurden diese Zauberer wohl getötet, wenn sie erwischt wurden. Bei Notzucht (eigentliche wird es kaum geben) schimpft der Vater des Mädchens den Jungen aus.

XXVII. Sitte und Sittlichkeit.

Lügen und Stehlen ist an der Tagesordnung. Kommt jemand, und man fragt: „Was willst du?“, so lügt er zuerst und sagt: „*Ogoaere*“ — er will nichts.

Zwei kauften von mir je einen Hund für fünf Mark. Einer bezahlte ihn, der andere nicht. Der Hund dessen, der mir die fünf Mark bezahlt hatte, verendete. Der andere Hund kam oft zu mir. P. KIRSCHBAUM war gerade hier, da sagte ich: „Nehmen Sie den Hund mit, der bezahlt ihn doch nicht!“; er tat es. Ein Jahr darnach kam der erstere und sagte, P. KIRSCHBAUM hätte seinen Hund mitgenommen und er wolle die fünf Mark wieder haben. Er glaubte wohl, nach so langer Zeit wüßte ich das nicht mehr.

Wie mir gesagt wurde, wären früher oft Kanu anderen mit Gewalt fortgenommen worden (von anderen Dörfern), oder es wurde ihnen gesagt, sie sollten ein Kanu bringen, um es zu kaufen. Sobald sie es brachten, wurden sie fortgejagt und bekamen nichts dafür. Es vergeht sicher keine Woche, oft kein Tag, ohne Streit und Zank, aber der meiste Streit ist wegen der Frauen, schon bei kleinen Jungen und Mädchen. Es ist sehr schwer zu sagen, ob sie früher ein Gefühl für das Unrecht dieser Dinge gehabt haben; mir scheint fast nicht. Die Leute sagten mir: Nein, sie hätten das Gefühl nicht gehabt.

Die Keuschheit steht bei den Leuten nicht hoch. Dies ist schon ersichtlich aus der Verleihung der Frauen, was geschieht bei bestimmten Feierlichkeiten, wie Hausbau, Einweihung, Einkleidung etc., wo die Frauen gegeben werden! In anderen Fällen heißt es, sich nicht erwischen lassen, sonst gibt es Streit; aber jeder tut es, wo er Gelegenheit hat. Bevor die Kinder zum vollen Gebrauch der Vernunft gekommen sind, mit fünf bis sechs Jahren, sind sie schon nach dieser Seite hin vollständig verdorben. In Darpoap hatte ein Junge von vier bis fünf Jahren eine kleine Heuschrecke gefangen, und da kam er und zeigte mir die *puniu* (den Geschlechtsteil) derselben. Die Eltern bekümmern sich wenig um die Kinder, mir scheint, sie leiten sie noch an dazu. In Utamb waren Kinder in die Schule eingebrochen, hatten ein Loch in den *atag* gemacht, und da meinte ein älterer Mann: „Ja, die wollen das auch einmal tun.“ Das war dem ganz selbstverständlich.

Blutschande im ersten Grade — Eltern mit Kindern —, soll nicht vorkommen; Bruder mit Schwester selten, und dann schimpfen die Leute.

Abtreibung soll häufig vorkommen. Die Frauen (Mädchen) essen bestimmte Kräuter nüchtern, bald nach dem Aufstehen, und das soll helfen. Die Frauen, welche wissen, daß sie schwer gebären, gebrauchen diese Mittel; geht es halbwegs gut, so wollen sie nicht mehr als zwei Kinder haben, und essen auch diese Kräuter. Tun Frauen etwas dagegen, die leicht gebären, so schimpfen die Leute. Will eine Mutter nicht haben, daß ihr kleines Töchterchen später Kinder bekommt, so gibt sie ihm als kleines Kind schon ein bestimmtes Kraut zu essen. Solche Frauen gibt es mehrere, die keine Kinder gebären. Ob es wirklich ein solches Mittel gibt, weiß ich nicht sicher. Eine junge Frau hat mir selbst gesagt, ihre Mutter hätte ihr zu essen gegeben, und sie bekäme keine Kinder. Von einer anderen wurde mir das auch gesagt, die hat

aber jetzt nach achtjähriger Ehe geboren. Ein Verantwortungsgefühl ist wenigstens sehr schwach, wenn überhaupt, vorhanden.

Einmal, so viel ich weiß, kam es vor, daß ein Junge seine Mutter schlug, Darauf war ein Trommeln, Schreien etc. Alles lief zu dem Hause hin — die Verwandten mit Lanzen. Dem Jungen geschah nichts, aber seinem Vater wurden einige Kokosbäume, Betelnüsse umgehauen. Will ein Junge seine Mutter schlagen, so muß er seinen Brüdern und Schwestern ein Schwein geben, dann darf er es tun, sonst nicht. (So wurde mir damals gesagt.) Der Geschlagenen wurde Asche übergestreut.

Ein Schamgefühl ist ganz sicher vorhanden. Die kleineren Mädchen sind nackt, aber sie schämen sich oft, wenn sie kein Tuch (Kopfbedeckung) haben, das sie auf den Kopf legen, und das auf dem Rücken herunterhängt. Die Varapu-Leute waren vor zwei Jahren hier, sie wollten den Sepik einmal sehen; auch Frauen waren darunter. Die Frauen hatten nur einen Schamgürtel, ähnlich den Männern. Die Frauen hier konnten das, scheint es, nicht ansehen, und da hatten sie ihnen die hiesigen Lendenschürzen angezogen.

Frauen und Männer gehen nie nackt baden. Die Frauen wechseln den Lendenschurz; sie ziehen beim Baden alte, abgetragene an, nach dem Baden wieder die guten Lendenschürzen.

Bei den Papua ist der ein großer Mann, der am meisten totgeschlagen hat, der seine Frau anderen am meisten geliehen, der am besten *brag*-Flöten, *maröb* (Maske) befragen kann. Wer einen totgeschlagen hat, bewahrt den Schädel in seinem Hause später auf (zumeist kommt er ins *tādb*). Bei Streitigkeiten (besonders Frauenstreitigkeiten) sagt er seinem Gegner: „Wo hast du einen Kopf? Hier ist der meine!“, d. h. er ist ein tüchtiger Mann, er hat schon einen totgeschlagen. Alle gehen zum *pot-kabān*, und ich konnte nicht erfahren, daß jemand eine Strafe zu verbüßen hätte, der irgend etwas verbrochen hat.

Ende 1917 starb hier in Vokun ein sehr gutmütiger Mann, er war vielleicht Mitte der Dreißiger. Ich schimpfte, weil sie mich nicht gerufen hatten. Da meinte ein Mann: „Dies war ein guter Mann, er hat nie Streit gehabt, er tat keinem etwas zuleid, es wäre nicht nötig gewesen.“

Die Redeweise dieses Mannes war aber wohl nicht altpapuanisch, sondern er sprach wohl gemäß dem, was er von mir im Unterricht etc. gehört hatte und meinte dann wohl, dieser Mann hätte nichts Schlechtes getan, er käme ohnehin in den Himmel. Ich fragte vor kurzem einmal einen: „Was sagen die Leute eigentlich von der Schule etc.“? Er meinte: „Die Leute sagen, mein Wort wäre gut, aber sie wollten ihre Gewohnheiten nicht daran geben.“

XXVIII. Religion.

Sie scheinen ein höheres Wesen zu kennen, das sie *Jabar* nennen. *Jaba-apo* = sehr groß. *Kūdajā Jabar* ist nur der *Jabar*. Kein Mensch sieht ihn; deshalb wissen sie auch nicht, wo er wohnt. Er soll die Menschen gemacht haben, sie wissen aber nicht, wie. *Jabar* wohnt ganz allein; er bekümmert sich um die Menschen nicht. Er hat auch die Erde und die Sterne gemacht. Dies alles ist sehr verschwommen.

Nach anderen soll er alles gemacht haben, auch die *akön-brag* = Sonnen-geister; der Häuptling von diesen Sonnengeistern ist der *akön-bēp*. Diese *akön-brag* machen den Regen (wenn es regnet, pissen diese). Die Sonne hat eine Frau gemacht, deren Nachgeburt ist zur Sonne geworden (Sage von Vandöna und Eraapo). Den Mond hat *Béibo* gemacht; die Kokosnüsse hat *Dsūri* gemacht; Speere und Lanzen hat *anambora* den Sepik heruntergebracht; die *voūn-normot* sind im *brag*-Haus verbrannt; nur die Gestalten sind in den Masken noch da (Flutsage). *Lapendo* ist ein *voūn-nor* = *arömbra* = Wassergeist.

Der *Jabar* macht auch das Erdbeben. Und wenn die Kinder weinen, und sie sollen ruhig sein, sagen die Leute zu ihnen: „*Jabar o eāra, dari moadji, irān to poavetökōm*. — Der *Jabar* kommt, du darfst nicht weinen; das Haus fällt um.“ Hat jemand den Husten, so sagen sie: „*Jabar nangā tömarīna* — *Jabar* hat mir den Husten gemacht.“ Wenn jemand schimpft, so sagen die Leute: „Du mußt nicht schimpfen, sonst macht mich der *Jabar* krank — *Jabar jagōto apaāmbo tömand māri*.“

Vor und nach einem Kriegszug findet eine Fackelprozession ins *tāāb* statt; die *brag*-Maske etc. liegt auf der *méigō*, und das Feuer wird ihm gebracht. Die Frauen gehen dann ins *tāāb* zu anderen Männern. Ebenso an Festen, an denen dem *pot-morān* Opfer dargebracht werden, wird das Feuer feierlich ins *tāāb* gebracht, und es darf während der Feier nicht ausgehen, damit die Geister ihre Zigarre anstecken können. Die Einkleidungen sind auch mit religiösen Handlungen verbunden (Opfer). Besonders die zweite Einkleidung, wo sie *pot-morān* zu sehen bekommen.

Zu den religiösen Umzügen kann wohl auch gerechnet werden die Prozession am Ende jeder Einkleidung, Opfern der Kokosnuß etc. Auch die Prozession mit Mastbaum und Segel zum Kanu bei dessen Einweihung. Die Prozession der Frauen zu einem kranken Manne, der das *tāmoāk* (stinkenden Holzkitt) der *sambamarök*-Frauen gerochen hat.

Am Ende der Trauerzeit ist ein feierlicher Umzug mit Gesang. Die Zeit ist sehr schwankend, jetzt ist sie schon kürzer als früher. Am Abend stellen sich zwei Gruppen beim Sterbehaue auf (Männer und Frauen) und singen abwechselnd (Chorgesang = *moas*). Sie gehen weiter zum *tāāb* hin, bleiben stehen und singen wieder. Im *tāāb* wird dann die ganze Nacht gesungen. Die Frauen sind im Hause, dem *tāāb* etwas nahe, und singen dort abwechselnd. Die Männer stehen im *tāāb* im Kreise beisammen, halten die Hände aus-gebreitet und singen. Am anderen Morgen geht es an die See zum Baden, der Kopf resp. Unterkiefer wird mit dorthin genommen, hingestellt und die Trauernden werden mit Ruten geschlagen und ins Wasser getrieben (sie werden geschlagen, sonst bekommen sie Wunden). Alle Leute gehen hin und sehen zu, lachen, schreien etc. Nach diesem Bade wird der Kopf des Verstorbenen in Prozession zum Wohnhause zurückgebracht. Er liegt auf einer kleinen Matte im Schmucke; einer trägt ihn mit beiden Händen, die er darunter hält; einer geht nebenher mit der Lanze, an der eine Kokosnuß steckt, und hält diese dem vor, während die anderen singen.

Die Maskentänze haben ebenfalls wohl einen religiösen Charakter. In der Maske ist ja immer ein Geist.

Totentänze: Bei hervorragenden Persönlichkeiten, besonders tüchtigen Kriegern, wird die Leiche ins *tāáb* gebracht. Fein geschmückt liegt sie da mit dem Kopfe etwas erhöht, und es tanzen immer vier bis sechs vor der Leiche, immer durch andere ersetzt. Die übrigen trommeln und singen dabei. Die Frauenleichen werden nicht ins *tāáb* gebracht, sondern im Wohnhause fein aufgebahrt. Dann kommen die Frauen in Prozession mit Zweigen in den Händen, gehen ins Haus der Toten und tanzen, aber nicht den ganzen Tag, sondern nur ein bis drei Stunden. Die Frauen stehen rund um die Leiche und, die Hände mit den Büscheln in die Höhe haltend, tanzen sie, während die Männer nur vor der Leiche tanzen und nicht viele auf einmal, während die Frauen fast alle zugleich tanzen. Dieser Tanz wird aufgeführt von Frauen, die beim Frauenkult im *sambañ irán* tüchtig waren, und Frauen, die freigiebig waren, anderen viele Sachen schenkten, oder die viele Schwestern haben (*poñg*-Schwestern auch).

Heilig werden gehalten alle *pot-morán*.

An erster Stelle kommt die *sömán*, die heilige Lanze. Der Geist ist immer in dieser Lanze. Dieser Geist gibt Kraft beim Kampfe.¹³ Bei der zweiten Einkleidung bekommen die Jungen die *pot-morán* zu sehen, dürfen sie aber nicht anfassen, diese heilige Lanze besonders nicht. Diese Lanze ist bunt, mit Federn geschmückt. Jeder *poñg* hat eine dort. Von dieser heiligen Lanze, das Gesicht des Geistes darstellend, sind zwei kleine Masken da (*karabasémbo*). Es sind zwei kleine Männer (Gesicht) mit einer langen Nase. Bei großen Festlichkeiten, bei *beron gaan*, tanzen die zwei Masken. Die eine ist gelb, die andere schwarz. Diese heilige Lanze wird nie hinausgetragen; vor dem Kampfe wird ihr besonders geopfert.

Noch eine andere Lanze (*krakramenöng*) hat jeder *poñg*. Diese ist oben mit Kasuarfedern geschmückt und wird bei Umzügen vorangetragen. (Diese Lanze soll von den *arömbra* sein.)

Dann hat jeder *poñg* eine *brag*-Flöte im *tāáb*. Von diesen *brag*-Flöten gibt es auch die Masken¹⁴ (die Gesichter der *brag*-Geister). Wer eine Frau getötet hat, darf diese Lanze *krakramenöng* tragen, die anderen nicht.

Andere Masken sind:

möröb = großes Gesicht mit kurzer Nase.

ombangömbo = ein Mann und eine Frau, sonst wie *kurabaren*.

möröb oder *brag söbö* = *brag*-Geistgesicht.

Alle diese Sachen dürfen nur ältere Leute anfassen, und diese nur dürfen in ihrer Nähe sitzen.

¹³ Die heilige Lanze soll von Sepik stammen. Die *jaurén*-Leute (*poñgö*) sollen den Sepik heruntergekommen sein; ein rechtes Kriegsvolk, das mit jedem Dorf gekämpft, dann endlich nach Murik gekommen sei. Die Leute wollten hier mit ihnen nicht kämpfen, sie sind dann hier geblieben. Diese haben die heilige Lanze gebracht und *kakar jaurén poñg* ist ausgestorben, und die *pot-morán* hier übernommen. Es ist natürlich sehr lange her. Die *pot-morán* waren dann wohl am Sepik auch, vielleicht überall.

¹⁴ Diese Masken sollen nicht die Gesichter von der *brag*-Flöte sein, sondern von anderen — *möröb* oder *brag-söbö* — sie kommen von Karau. — Wenn *méigö* schadhafte, worauf sie steht, so wird erst geopfert und großes Essen gemacht, und dann bessern bestimmte Männer es aus.

Auch Bäume, z. B. *Bambus* (*dekabo*) und *Kalophylumbaum* (*kaboar*), die *pot-morân* sind, und Totem, sind heilig den betreffenden *poângö*. Heißt einer mit seiner *pot-morân* das Feuer, so bekommt er weiße Haare. Die Totemtiere sind auch heilig, dürfen nicht gegessen werden etc. Auch Steine wie der *gimö* (siehe *kamasan* = Einweihung), in denen ein Geist wohnt, sind heilig.

Ist jemand gestorben, so tragen dessen Verwandte dessen *berôn* oder Lendenschurz auf der Brust, in den Ohren oder Nase bis ans Ende der Trauerzeit. Geht die Mutter mit dem Kinde aus dem Geburtshause ins Wohnhaus zurück, so werden dem Kinde Knochen vom Großvater etc. um den Hals und das Handgelenk gebunden, damit die Geister ihm nicht schaden. Fahren sie mit dem Kanu z. B. nach Keul, so wird der Unterkiefer vom Vater, Mutter, Bruder mitgenommen, und in der Nähe der Insel stecken sie diesen hinter das Armband, oder tragen ihn auf der Brust.

XXIX. Zauberei.

Als Zaubermittel brauchen sie die Würmer (*kamûr*) vom Sago, nehmen eine Rippe vom Blatt, machen Zauber daran und stecken ein Würmchen daran. Dieses tun sie dann in das Essen und geben es dem Manne, dem sie Zauber machen wollen. Oder sie nehmen eine Betelnuß, stecken da hinein die Rippe und geben sie dem Betreffenden zu kauen. Auf diese Weise sollen Kis-Leute dem Voámbo, Kauumpö die Halskrankheit (vielleicht Fäule) beigebracht haben, woran sie starben.

Am 25. Dezember 1918 starb die Hauta im Geburtshause. Tamoau sollte *tömit* gemacht haben. Er soll des Nachts etwas von ihr geholt und dies in den Schädel eines früher Getöteten eingeschlossen haben. Am 27. Dezember hat sie den ganzen Tag getrommelt, geschimpft etc., und am 5. Jänner 1919 nochmals, und da soll sie herausbekommen haben, daß Tamoau es getan habe.

Die berühmte Maske *brag söbö* = *brag*-Gesicht in Gaut sollte gesagt haben, daß in Murik drei Frauen sterben würden, nämlich diese: *Hauta*, *Mapéka* und die *Varáds*. Von diesen Frauen sollten Aramot-Leute (Tamoau) das Etwas zu den Busch-Leuten gebracht haben, diese sollten den Zauber machen. Diese beiden Frauen leben noch.

Es gibt zwei Arten von Zauberei, *tömit* und *krakrimorân*. Der Unterschied zwischen *tömit* und *krakrimorân* besteht in folgendem: Beim *tömit* wird immer etwas von dem geholt, dem sie schaden wollen: Haare, Schuppen, Speichel, Schmutz, Speisereste etc. (deshalb werfen die Leute nichts fort). Bei *krakrimorân* wird ein anderer Gegenstand genommen (wie Kis-Leute getan haben sollen), meistens ein kleines Kokosblatt, ein Knoten da hineingemacht, darauf gespußt, Zaubertexte gesprochen und dann z. B. auch auf den Weg gelegt. Geht der andere darüber, so wird er krank. Beim *tömit* wird das Etwas vom anderen in Bananenblätter gewickelt und im Hause über dem Feuer aufgehängt.

Wie das Eingewickelte über dem Feuer verdorrt etc., so soll auch der Betreffende abmagern, krank werden und sterben. Oder es wird in einen Schädel von früher Erschlagenen gewickelt oder auch in einen Schweineschädel

eingeschlossen. Oder es wird in ein Bambusrohr gesteckt, verschlossen und in die Mangrove gebracht; dort wird ein hohler Baum gesucht und dies in das Loch hineingelegt und das Loch dann zugemacht. Wie nun dies allmählich vertrocknet, so der betreffende Mann, von dem es hergeholt ist. Es wird auch Zauber darüber gesprochen, damit die Geister dableiben.

Für *Regenzauber* gibt es besondere Plätze in den Dörfern. Auf diese Plätze (in jedem Dorfe ist ein Platz) wurden die Haut und das Fleisch vom Kopfe eines Erschlagenen begraben und auch der Kopf dort vom Fleische gereinigt. Darauf wurde ein Blumenstock gepflanzt. In Utamb zeigte mir einer den Blumenstock und sagte: „Hier liegt das Fleisch von der Frau begraben, die vor vier Wochen hier ermordet wurde.“ Der Regenmacher geht zu diesem Strauche und rüttelt daran und es kommt dann Regen.

Blitz und Donner stellen sich die Leute so vor: Oben im Himmel ist ein Bett, ähnlich einer Totenbahre, nur viel größer. Auf beiden Seiten sind Kokosblätter geflochten und Männer tanzen und singen auf diesem Gestell. Bewegen sich die Blätter schief gegen die Sonne, so glitzern die Blätter, und das ist das Blitzen. Der Donner wird gemacht auf einer Trommel, die dort steht.

Die *Winde* machen die *pot-normot*. Sie holen Sträucher, Blätter und werfen diese in die See, dadurch entsteht der Wind. Indirekt machen sie auch den Regen, indem sie mit einem Beil auf einen großen Baumstamm schlagen. Die Murik-Leute trommeln, wenn der Regen aufhören soll. Das Klopfen hören die *akön-brag* (Sonnengeister) und sie hören auf zu pissen.

Große Brandung machen die Kaup-Leute. Sie gehen an die See, drehen die Fußzehen im Sande herum, tragen Wasser ans Ufer auf einen erhöhten Platz und schütten es dort aus. (Sechs Männer nannten sie mir, die es konnten. Im Jänner 1921 war eine sehr hohe Brandung und da wollten die Leute hier nach Kaup und die dort bekriegen. Ich sollte mitgehen. Ich wollte sie aufklären, da meinten sie, ich wäre dumm, ich wüßte das nicht einmal, daß die Kaup-Leute das täten, und sie gingen dann zum Polizeimeister.)

Im Jahre 1916 war sehr starke Brandung. Die Murik-Leute schnitzten dann Stäbe von $1\frac{1}{2}$ m Länge, oben mit einem *brag-söbö* versehen. Am 13. März, morgens um 6 Uhr, gingen sie dann unter Geschrei und Trommeln an die See und steckten auf alle 200 m ungefähr einen Stab in die See, bis wohl 2 km nach Kaup zu. Sie bespuckten die Stäbe, machten Zauber darüber, und steckten sie weit in die See; es war gerade große Ebbe. Die Stäbe steckten wohl zwei Jahre im Sand, ehe sie verfault waren.

Die *Wahrsager* werden folgendermaßen auf ihr Amt vorbereitet. Nur Unverheiratete können es lernen. Den Verkehr mit Frauen oder Mädchen duldet der Geist nicht. Der Junge muß baden, darauf wird er mit Kokosmilch und Blättern (*jarûr-nabirök*) am ganzen Leibe gut gereinigt, geht ins *tāāb* und die Leute, welche den *tömit* (Zauber) vom *möröb* wissen, essen eine gewisse Baumrinde (*imbran*) und blasen dem Jungen in die Ohren, Augen, Nase etc., blasen den ganzen Körper an. Dadurch sollen die schlechten Geister fortgehen und der *möröb*-Geist sich mit dem Jungen vereinigen. Er zittert dann, verzieht das Gesicht (stellt sich verrückt), steht auf, geht hin und her

und sagt dann, was der Geist ihm gesagt hat. Vor dem Kriege und vor wichtigen Sachen fragen diese erst beim *möröb* an, ob es gut geht (Mundau, Ania sind solche). Diese beiden wollen auch die Zukunft wissen. Im Jahre 1918 waren Murik-Leute auf der Reise nach Juvo. In Juvo hatten die beiden Hellseher die Sachen von Moamoani geholt und unter das Haus gelegt, wo der Saagei wohnte, und Saagei's Sachen unter das Haus des Moamoani gelegt. Moamoani's Tochter starb während der Zeit, und die beiden wollen es gewußt haben. Sie war bei der Abfahrt aber schon krank. Als die Kanu hierher kamen, sagten alle, sie hätten es schon gewußt, daß die Taniu gestorben sei.

Die eigentlichen *tömit*- und *krakrimorán*-Macher gehen in den Busch, bauen sich dort ein kleines Häuschen und wohnen dort ungefähr einen Monat. Während dieser Zeit dürfen sie nicht sprechen, nicht mit Frauen verkehren, müssen fasten und ein reines *berón* anziehen. Haben sie diese Zeit dort so verbracht, dann kommt der Geist von *tömit* in sie und sie können dann *tömit* machen.

Vor ungefähr zwei Jahren starb ein Junge von hier, der mit mir nach Utamb gefahren war; dort sollte Pasiga Lehm aus seiner Tasche genommen und damit *tömit* gemacht haben. Der Junge starb nach einem halben Jahre. Die Murik-Leute wollten dann wissen, es wäre so geschehen. Als ich wieder nach Utamb kam, ging ich gleich zu dem *tömit*-Macher hin — er war gerade auf einem Kokosbaume — und rief ihm zu, er solle einmal herunterkommen. Dann fragte ich ihn, warum er von meinen Jungen einen getötet hätte? Er zeigte beide Handflächen hin und sagte, daß er kein *tömit*-Macher wäre, ich solle seine Hände ansehen. Solches müßte wohl als Mordversuch bestraft werden; die Papua glauben fest daran, und der *tömit*-Macher hat die Absicht, den Betreffenden umzubringen.

Andere können Liebeszauber machen (*jaðge*). Sie gehen an die See, essen Pfefferwurzeln und trinken Salzwasser dazu, damit sie ganz gereinigt werden (Durchfall bekommen). Alles, was sie von Frauenhand gegessen haben, muß heraus. Dann gehen sie ins *tāðb*, bleiben dort drei bis vier Tage abgeschlossen, dann verstehen sie Liebeszauber zu bereiten. Den von diesen bereiteten Liebeszauber holen dann andere und wenden ihn an, suchen ihn dem Mädchen ins Essen, in die Zigarre etc. zu tun, wodurch ihnen das Mädchen dann zugeneigt wird. Ebenso holen andere den *tömit*-Zauber von den eigentlichen *tömit*-Machern und wenden ihn an.

Mit Ausnahme alter Leute sterben alle an Zauberei. Ist jemand irrsinnig, so ist der *nabran* in ihm. Durch Zauber suchen sie ihn auszutreiben. Der Irrsinnige muß Pfefferwurzeln (*aran*) essen, und Zauberer nehmen Zweige, schlagen ihn und rufen: *nabran, nabran!*

Ist ein Mensch gestorben, so heißt dessen Seele *nabran*. Diesen *nabran* fürchten die Leute drei bis vier Tage nach dem Tode. Besonders die Kinder gehen abends nicht allein aus. Am Abend des Begräbnistages wird auf einer Holzflöte geblasen. Es ist dies eine Art Trommel; in der Mitte ist ein großes Loch, an beiden Seiten kleine Löcher. In das mittlere große Loch wird ein Bambusrohr gesteckt und geblasen. Dadurch entsteht ein eigentümliches Schreien, dies soll den *nabran* verscheuchen. Die Verwandten des Verstorbenen

müssen nach dem Zauber suchen; tun sie dies nicht, so nimmt der *nabran* Rache an ihnen. Haben sie den Zauber gefunden, bezahlen sie Hundezähne etc., so gibt der Zauberer den *tömit* wieder heraus. Den *nabran* eines gutmütigen Menschen fürchtet man nicht besonders, wohl aber den eines „großen Mannes“.

Stirbt ein Mädchen oder eine jüngere Frau, so fürchten sich die Frauen, die sie in der Krankheit nicht besucht haben, die früher mit der Verstorbenen gezankt haben, und jene Männer, die das verstorbene Mädchen geliebt hat, die sie aber nicht heiraten wollten. Ein Beispiel, das erzählt wird: Eine Frau starb und ihre Seele kam zu dem Manne, den sie früher geliebt hatte; er war gerade auf der Lagune am Fischen. Sie tritt mit dem Manne, tauchte ihn unter das Wasser und tötete ihn auf diese Weise.

Stirbt ein Greis, so fürchtet man seine Seele nicht, weil sie nicht mehr stark ist (*söbrtno*).

Ist der Leichnam begraben, so wird an dessen Stelle im Hause eine Maske hingelegt und diese mit Hundezähnen, Federn etc. geschmückt. Diese bleibt so lange im Hause, bis der Unterkiefer etc. aus dem Grabe geholt und an die Stelle der Maske gelegt wird. Die Frau oder der Mann (der letztere aber nur bei seiner ersten Frau, später, wenn seine zweite Frau stirbt, tut er es nicht mehr), Brüder oder Schwestern sitzen meist in einem abgetrennten Raume neben der Maske etc. über und über mit weißem Lehm beschmiert. Nach der Trauerzeit tragen sie den Unterkiefer meist bei sich in der Tasche oder auf der Brust. Tun sie das nicht, so werden sie schwach und krank.

XXX. Kult.

Priester gibt es nicht, alle können Opfer darbringen. Die Worte, die dabei gesprochen werden, sind folgende: *Arogën* etc. *ko mönâro morân donro döbongö gagadna*. Opfer werden aus den verschiedensten Gründen dargebracht: vor und nach dem Kriege, bei Krankheiten, bei *brag*-Festen und anderen Gelegenheiten. Bei *brag*-Festlichkeiten werden die Masken, *kandim-brag* in Reihen auf die *méigö* gestellt und auf den Boden davor das Essen: Sagobrei, junge Kokosnüsse, Betelnüsse, Tabak etc. werden ungefähr zwei Minuten stehen gelassen, dann wird alles fortgenommen und von den Männern gegessen. Bringt ein Mann aus irgendeinem Grunde ein Opfer dar, so essen dies die Onkel mütterlicherseits. Die Opfer vor dem Kriege essen die Leute, die bestimmt sind, dem Feinde den Kopf abzuschneiden und heimzutragen, und deren Frauen. Nach der Rückkehr geschieht dasselbe. Die gut auf der Bambusflöte blasen können, bekommen Opfer von der Bambusflöte, das sie selbst aber nicht essen dürfen, sondern anderen geben. Ist jemand krank, so äßt er eine Kokosnuß im *tädb* aufschlagen und das Wasser vor der *méigö* ausgießen. Die Wahrsager, die mit dem *möröb* verkehren können, ihn befragen können, werfen Essen im *tädb* hin und sagen, daß er mitessen solle (der *möröb*-Geist). Auch für Verstorbene wird eine Art Opfer dargebracht, indem man Essen auf den Boden wirft und sagt, daß der Verstorbene mitessen solle. Vor Kriegen etc., wenn Frauen ins *tädb* gebracht werden, scheint eine Art Opfer bereitet zu werden.

Wie die Männer, so haben ähnlich auch die Frauen ihren Idolenkult im *sambañ irân*. Sie sollen einen *kandimboag* haben, eine kurze *brag*-Flöte (einer meinte, sie hätten auch *brag söböğ*, eine *brag*-Maske). *Kandimboag* ist eine Frau mit einem Kinde. Nach der Feier vergraben die Frauen ihre Heiligtümer im Busch.

Bei Darbringung der Opfer setzen die Frauen die Idole auch auf die *méigö* (Gestell) und das Essen davor auf den Boden. Dieses Essen bekommen die Schwestern vom Vater = *nakiru*. Bringen alte Frauen Opfer dar, so essen dies die Kinder vom Bruder, bei alten Männern die Kinder von der Schwester. (Siehe Einkleidung der Mädchen, Opfer in *sambañ irân*.) Die Frauen feiern auch sonst noch Feste und bringen Opfer dar, aber nur *sambamarök* (Frauen) tun dies.

Einen guten Mann lieben die Idole der Frauen. Dieser Frauengeist kann über einen Mann kommen, und er wird dann krank. Als die fünf Mädchen damals im *sambañ irân* waren, war ein Mann (*sirum*) am Hause vorbeigegangen und hatte das stinkende *tamoak*, womit die Mädchen eingeschmiert waren, gerochen, da eine gerade herunterkam aus dem Hause, und wurde angesteckt. Etwas später wurde er krank und sagte, der Geist der Frauen wäre über ihn gekommen, er hätte das *tamoak* gerochen. Da zogen dann alte *sambamarök*-Frauen in Prozession zum Kranken; jede hatte einen Büschel in der Hand, und eine nach der anderen tritt zum Kranken hinzu, bestreicht mit dem Büschel den Kranken unter Zauberworten und treiben den Geist wieder fort.

XXXI. Tod, Begräbnis.

Wird ein Schwerkranker bewußtlos, so wird geschrien und alles strömt zum Hause hin. Wenn das Haus keine Menschen mehr fassen kann, so stellen sie sich vor das Haus hin. Ist jemand schwer krank, dann sitzen immer einige bei ihm im Hause. Beim Eingange des Hauses sind einige Büschel (*vaki-morân*) aufgehängt, die die Geister nicht einlassen sollen. Wenn es zum äußersten kommt, nehmen sie *sōraät* (Blätter) mit Häkchen versehen und schlagen den Kranken damit oder legen Kokosshalen ins Feuer, machen sie sehr warm und halten diese dem Kranken unter die Fußsohle, so daß der Kranke dadurch zuweilen wieder zum Bewußtsein kommt. Einem alten Manne taten sie so *sōbrino*; er kam wieder zum Bewußtsein, er schimpfte und sagte, sie sollten das bleiben lassen. Andere jagen die Geister fort (*pōtorök*), welche die Seele holen wollen; sie nehmen Blätter (*mōndö-mōndök*), bespucken diese, schlagen den Kranken damit und fegen dann unter Gemurmeln vom Kranken weg zum Ausgang hin und jagen so alle Geister hinaus. Mann, Frau, Vater, Mutter, Bruder oder ein anderer Verwandter hält den Kranken sitzend in den Armen und schreit ihm dann, wenn er bewußtlos wird, so laut in die Ohren, daß man es im ganzen Dorfe hören kann. Oft kommen sie durch das laute Schreien auch wieder zum Bewußtsein. Einer schimpfte und meinte, sie sollten ihn nur gehen lassen, er wäre schon an der See gewesen und hätte seinen Vater gesehen. Den *sirum* rief seine Frau wieder zu sich und sagte dann zu ihm: „Denkst du nicht an deine Kinder?“, und sie zeigte auf sie und sagte: „Wer soll ihnen zu essen geben? Bleibe doch hier!“

Beim Tode fangen alle an zu weinen und zu schreien; nahe Verwandte sah ich die Hände ringen, sie über dem Kopfe zusammenschlagen usw. Die Pépe warf sich auf die Leiche ihres Mannes, umschlang ihn und blieb lange Zeit so liegen. Gewöhnlich wird der Tote noch eine halbe Stunde sitzend in den Armen gehalten, dann gewaschen und geschmückt; alle Schmucksachen werden herbeigeholt und dem Toten umgehängt und er selbst mit roter Farbe bestrichen. Von der Stirn zur Nase herunter wird er mit Kalk beschmiert und rote Blumen werden ihm in die Nase gesteckt. (Hat eine Frau geboren, so wird sie in ein kleines Kanu gelegt.) Einige Männer machen unterdessen die Tragbahre, auf die sie dann in ihrem Schmucke gelegt wird. Dann werden Klagelieder gesungen, getrommelt und geweint.

Das Begräbnis findet gegen Mittag in der Nähe des Hauses statt; unter dem Hause, wenn der Platz gut ist, sonst auch weiter entfernt auf einem besseren Platze. Tief wird das Grab nicht gemacht, sonst kommt Wasser. Stirbt jemand in der Nacht, so wird er am folgenden Mittag begraben; stirbt er am Morgen, am folgenden Mittag, außer es sind Kinder und alte Frauen, um die sich keiner viel kümmert. Die werden bald in aller Stille begraben. Eine alte Frau starb nach Mittag, sie wurde noch am selben Nachmittag begraben. Vor kurzem starb in Aramot eine alte Frau. Die Kinder kamen freilich noch zu ihr, sie machten aber der sterbenden Frau ihre Bewegungen und Verzerrungen nach. Ich lief gleich hin und fand sie noch lebend. Keiner bekümmerte sich um sie, die Kinder machten auch da ihr nach, wie sie den Mund verzog.

Wie früher erwähnt, werden hervorragende Männer am folgenden Tage ins *tādb* gebracht und dort wird einen Tag getanzt. Sterben sie am Morgen, so werden sie am Nachmittag hinggebracht und dann wird bis zum folgenden Mittag getanzt.

Morgens wird das Grab bereitet. An beiden Seiten im Grabe werden Kanubretter gestellt und auf den Boden unten wird Baumrinde gelegt. Auf die Bretter werden dann Stöcke zugeschnitten und nebenhin gelegt. Wird die Leiche eines Mannes bestattet, so wird sie zuerst durch das Dorf getragen, und bei Verwandten und Freunden stellen sich die Träger vor das Haus, so daß der Tote einen Augenblick hineinsehen kann; dann gehen sie weiter. Es gehen nur die allernächsten Verwandten mit zum Grabe. Der leidtragende Gatte wird von zwei Frauen in die Mitte genommen; er stützt sich auf sie und singt und weint. Ebenso wird die Gattin von zwei Männern in die Mitte genommen. Am Grabe wird der Tote allen Schmuckes beraubt und ins Grab gelegt (in Liegestellung). Die Stöcke werden auf die Bretter und darüber die Baumrinde gelegt und mit Erde bedeckt. Dem Toten wird an den rechten Arm ein Ring gesteckt und in beide Hände Muscheln gedrückt. Den Ring soll er dem am Wege Stehenden geben, damit er ihm den richtigen Weg zeige. Hat ein Kranker in der letzten Zeit nichts mehr gegessen, sondern nur mehr getrunken, so werden Sago und Fische ins Grab gelegt, damit er auf dem Wege einen Imbiß hat.

Am 17. Juni 1919 hatte in der Nähe die *Taaie* ihr Kind totgelegen und am Morgen begraben, gleich hinter meiner Küche. Der Leichnam war in eine

alte Tasche genäht; im Grabe wurde die Tasche wieder etwas losgetrennt und dann daneben eine halbe Kokosschale mit Milch von der Mutter gestellt.

XXXII. Jenseitsanschauungen, Seele, Geist.

An dem Wege zu ihrem *pot-kabán* wird ein kleines Gestell gemacht und darauf wird, wenn ein Mann gestorben ist, eine Wasserflasche (*butök*), Tabak, Betelnüsse, Kalk und Feuer gestellt; ist eine Frau gestorben, so kommt auch eine Wasserflasche hin und eine Kokosfackel, damit sie nicht im Dunkeln zu gehen braucht. Hat ein Mann Feinde getötet, so wird an seinem Grabe eine Stange aufgerichtet und an diese werden rote Äpfel aus dem Busch gebunden (dessen Frau bekommt diese auch). Auch Schweineschädel werden dort aufgehängt und Töpfe, Betelnüsse, Yams etc. auf das Grab geworfen. Meist wird ein kleines Dach über das Grab gemacht und eingefast, damit die Schweine, Hunde etc. nicht daran können. Früher allgemein, jetzt seltener, wurden die Kokosbäume, Betelnüsse etc. des Toten umgehauen.

Ein *pot*-Geist mit (in) dem Totentiere und die nächsten Verwandten kommen und holen die Seele ab. Ist jemand gestorben, so sagen die Leute, daß die Seele geholt wurde. Nachts kommt die Seele zum Leichnam zurück. Aus diesem Grunde wird auf den Kopf der Leiche ein Bambusrohr gestellt; es steht gut 10 cm über dem Boden und hat eine Dicke von 5 bis 7 cm Durchmesser, „so daß die Seele gar keine Schwierigkeiten hat, hinunterzukommen und wieder hinauf“.

Am 25. Dezember 1918 starb *Hayta* im Geburtshaus (zirka 50 m von meinem Hause hier). Am 28. Dezember ging ein Mann mit einem Bambusrohr in der Hand in das Geburtshaus; in die Öffnung des Rohres war Tabak gesteckt. Dort sagte er zum Geiste der Verstorbenen: „Komme und rauche!“ Der Geist kam dann durch das Rohr in den Arm des Mannes (es war ein Verwandter der *Hayta*). Der Mann zitterte und der Geist bewegte den Arm hin und her. Die Leute schrien und liefen mit dem Geiste hier vor meinem Hause vorbei zum Wohnhaus der *Hayta*. Dort fragte der Mann, wo der Lendenschurz wäre. Sie winkte mit dem Arm nach Aramot. Er fragte dann weiter und erfuhr, daß er von da nach Masan gekommen sei. Den ganzen Tag wurde dann getrommelt und geschimpft und am 5. Jänner 1919 nochmals. Dann hatten sie alles ja erfahren.

Oder auch der Mann, der auf diese Weise den Geist in seinen Arm aufgefangen hat, geht zur Trommel, und der Geist dirigiert dann die Schläge auf die Trommel so, daß die Leute es verstehen und somit erfahren, wo der *tömit* ist.

Die Seele ist wie ein Mann (aus den Sagen ersichtlich). Im Traume geht die Seele aus dem Körper fort; z. B. wenn jemand vom Garten träumt, so ist die Seele dort gewesen. Haben sie im Traume mit einem Verstorbenen verkehrt, gesprochen, dann sind sie wirklich an dem Platze zusammengewesen, wie sie geträumt haben (siehe die Sage von dem Moakara). Im Traume viele Betelnüsse und *gatan* vom Baume holen, bedeutet, daß Feinde ins Dorf kommen werden, weshalb man auf der Hut sein muß. Sieht der Jäger im Traume ein Schwein auf sich zukommen, das ihn beißen will, so darf er am folgenden Tage

nicht auf die Jagd gehen, sonst würde ihn das Schwein auch anfallen. Sieht er aber im Traume den Hund ein Schwein jagen, so geht er am anderen Tage zu dem Platze, um das Schwein zu jagen. Sieht man im Traume Schweinezähne an der Hausseite aufhängen, so stirbt die Hauptperson in dem betreffenden Hause. Sieht man einen auf der Totenbahre liegen, so stirbt auch einer aus dem Dorfe. Sieht man im Traume ein neues Kanu ins Wasser bringen und es kommt auf einmal eine große Brandung und beschädigt das Kanu, so stirbt ein Mann oder ein Frau im Dorfe; ebenso wenn man im Traume viele Fische fängt. Ist man zu einem anderen Dorfe gegangen und man sieht dort im Traume jemand im Heimatdorfe sterben, so glaubt man, daß einer gestorben ist. Wenn dann einer zurückkommt und es ist wahr, so sagt er: „Ich habe es schon geträumt.“ Geht man im Traume zu einem anderen Platze und streitet dort mit jemand, so ißt die Frau mit einem anderen Manne zu Hause Betelnüsse und schläft mit ihm.

Werden den Geistern Opfer dargebracht, so nehmen diese das Innere (*dsarorogo*) davon und den Leuten bleibt das Äußere (*kásakrêp*) zum Essen.

Die Seelen der Verstorbenen (*nabran*) können nützen und schaden. Gegen schädlichen Einfluß der Geister schützt man sich, indem man sie verjagt. In der Nacht vom 9. März 1922, um 11 Uhr, gab es in Kaup einen kolossalen Lärm. Ich sprang auf. Die Leute riefen auch schon nach mir. Im mittleren Dorf liefen die Leute zusammen; einige warfen mit Feuerbränden in den Busch. Ich fragte, was denn da sei. Sie sagten, es wären Leute aus Naab, das weit im Busch wohl drei bis vier Stunden entfernt liegt, dagewesen. Diese Leute waren von früher Feinde. Sie hätten dieselben gesehen; sie wollten etwas holen von den Kaupleuten und damit *tömit* machen, auf daß ganz Kaup sterbe. Bei näherem Nachfragen, wo sie wären, sagten sie, es wären Leute (*pot-normot*) ohne Leib, die sie gesehen hätten. Ich beruhigte sie und alle gingen wieder nach Hause.

Um die Geister zu vertreiben, kaut man *ardn*, eine scharfe Wurzel, spuckt um sich mit dem Saft und sagt:

nabra nabran midera maura kaban ôka ané e moddji.

deinen Arbeit Platz gehe hierhin kannst, darfst nicht.

Den scharfen Saft können die Geister nicht vertragen.

Die Geister wohnen auf den *pot-kabân* und führen dort ein Leben, wie auch die Leute hier. Aber *tömit* und Krieg soll es dort nicht mehr geben. Jeder geht beim Tode zu dem *pot-kabân*, von welchen er abstammt. Die Geister können überall herumspazieren, wenn es die Arbeit etc. erlaubt.

Ungefähr 14 Tage nach dem Tode (*Haŭta* starb am 25. Dezember 1918 und dieses Fest wurde gefeiert am 5. Jänner 1919) findet eine Festlichkeit statt. Zuerst muß das nötige Essen herbeigeschafft werden. Kleine Kokosnüsse werden an einer Stange aufgehängt und mit Pfeilen auf diese geschossen; dabei wird die große Trommel geschlagen. Tags darauf werden dann die Trauerzeichen angelegt. Der Eheteil schmiert sich mit Lehm ein (der Mann nur bei seiner ersten Frau), ebenso die Brüder und Schwestern; die Kinder tun es nicht. Die übrigen Verwandten tragen ein Stück vom Lendenschurz oder

berón um den Hals gebunden, auf der Brust, in den Ohren oder der Nase. Oft beschmieren sich diese Verwandten einige Tage mit Lehm, aber nur das Gesicht und die Brust. (Das Tatauieren siehe VIII.) In Darpoap war im August einer gestorben und am 20. September, abends, nahm einer eine Fackel und ein anderer stellte sich davor, damit sein Schatten in das Licht auf den Boden falle; ein Dritter stand mit der Lanze da und speerte den Schatten dann in den Kopf. Dieser wich immer aus, so daß es lange dauerte, ehe er traf; nachdem er ihn getroffen, hörten sie auf.

Das zweite Fest findet statt ungefähr sechs Wochen nach dem Tode. Dabei wird der Unterkiefer etc. aus dem Grabe genommen und ins Haus an Stelle der Maske gelegt. In Darpoap sah ich einen, der ein kleines Päckchen um den Hals gebunden hatte. Es waren Blätter mit einer Schnur umwickelt. Er sagte: Etwas von dem Verstorbenen. Es war nicht groß, vielleicht war ein Zahn eingewickelt.

Das dritte große Fest findet statt am Ende der Trauerzeit. Kaúmpo starb am 26. März 1918 und dessen Frau beendete die Trauer am 5. Februar 1919; Jangúmboa starb am 2. März 1917 und seine Frau beendete die Trauerzeit am 22. Jänner 1919. Sie war fast schon wieder ein Jahr verheiratet. Maném hat nur neun Monate die Trauerzeit gehalten. Seine Frau starb am 22. Jänner 1922 und Ende der Trauerzeit war am 6. September 1922. (Siehe diese Feier beschrieben XXIV.)

* * *

Corrigenda zum ersten Teil des vorstehenden Artikels („Anthropos“, XVIII—XIX 1923—1924), 700—732).

Seite 700, Zeile 11 von unten: 8 statt 4.

701, „ 3: *Samop* statt *Lamap*.

704, „ 1: *sámbāān irān* statt *lāmbāān irān*.

705, „ 14: *mogin* statt *mogiū*.

707, „ 13: *Būnaboārō* statt *Būñaboārō*.

709, „ 2: *Kep* statt *Kaap*, *bakām* statt *bakem*.

710, Anmerkung 18: *kekevak*, und 19: *ikūr*.

713, Zeile 3 von unten: *sambamarök* statt *lambamarök*.

714, „ 11: *poang* oder *poangö* statt *poānk*.

717, „ 20: *Köbin* statt *Köbiū*.

723, „ 13: *Jabar* statt *Tabar*.

723, „ 26: *Kep* statt *Kaup*.

725, „ 36: *voūmor* statt *vaim-nor*.

725, „ 39: *sanēn* statt *lauēn*.

726, „ 20 muß es heißen: *tabūgo pateib abē*.

726, „ 22 „ „ „ „ „ *kōbo*.

726, „ 24 „ „ „ „ „ *kerōngo*.

726, „ 26 „ „ „ „ „ *sannango*.

726, letzte Zeile: *Kārevān* statt *kāvevān*.

727, Zeile 1: *ber* statt *beo*.

727, „ 14 von unten: *Pater māndo* statt *Patermando*.

728, Nr. 10: *pakatarōyo sinarōyo* statt *pakarōgo sivarōgo*.



Les Origines des Malgaches.

Par le R. P. H. M. DUBOIS, S. J.

Table des Matières.

Introduction générale aux études Betsiléo.

Introduction spéciale.

Première Partie: Les Tribus Malgaches Actuelles.

Chap. I: Divisions et Population.

Chap. II: Noms et Caractéristiques.

Chap. III: Les Sakalava.

Chap. IV: Les Ambaniandro.

Conclusions de la Première Partie.

Deuxième Partie: La Langue Malgache Actuelle.

Chap. I: La merveilleuse unité du malgache.

Chap. II: Ce qu'on trouve dans le malgache: Un fonds malayo-polynésien.

Chap. III: Des éléments de sanscrit.

Chap. IV: Des rapports avec le Bantou.

Conclusions de la Seconde Partie.

Troisième Partie: Ce que disent les Traditions.

Chap. I: Les Kimosy ou les nains de Madagascar.

Chap. II: Les peuplades avant les Vazimba.

Chap. III: Les Vazimba: caractères, traditions. Conclusions particulières.

Chap. IV: Les Migrations Arabes. Conclusions.

Quatrième Partie: Thèses Principales sur le Peuplement de Madagascar.

Chap. I: Opinions de quelques anciens.

Chap. II: Thèse de M. M. JULY et RENEL et du R. P. MALZAC.

Chap. III: Thèse de M. E. F. GAUTIER.

Chap. IV: Thèse de M. M. GRANDIDIER.

Chap. V: Thèse de M. BAUDIN.

Chap. VI: Thèse de M. G. FERRAND.

Cinquième Partie: Conclusions des Quatre Premières Parties.

Douze faits acquis.

Une foule de questions encore douteuses.

Sixième Partie: Essai de Thèse personnelle.

Chap. I: Principes directeurs de la nouvelle thèse.

Chap. II: Les Grandes Migrations australes et leur application à Madagascar.

Chap. III: Exposé de la Thèse en XVI Propositions. Conclusions et Espoirs.

Introduction générale aux études Betsiléo.

1° But de ces études.

Il est triple:

1° Premièrement et primitivement, mettre au courant des usages et des coutumes du pays, les nouveaux missionnaires.

Que d'erreurs et de maladresses, graves parfois, sont commises innocemment par les nouveaux-venus, parce qu'ils ne connaissent pas tel ou tel détail de mœurs, telle ou telle superstition, telle ou telle exigence de la hiérarchie ou de la politesse indigène!

Après une grande réunion, dans un village, un de mes chrétiens vint me faire la remarque suivante: «Mon Père, vous avez montré beaucoup d'égards pour le Chef de Mille (personnage officiel) qui se trouvait dans l'assemblée, mais vous avez négligé celui qui a en main tout le pays: le

vieux chef de famille qui se tenait à ses côtés, vous l'avez tout juste salué. Or sans lui personne ne bougera, sans lui vous n'obtiendrez rien de toute la famille. C'est dommage.» — Eh oui! c'était grand dommage... mais il aurait fallu savoir.

D'autres fois, on se bute indéfiniment à quelque résistance invincible... tout simplement parce qu'il est entré en jeu, sans qu'on s'en doute, quelque vieille superstition.

Quel bien ne se fait pas parce qu'on ne connaît assez ni le pays, ni les hommes, ni leurs coutumes!

2° Conserver aux Betsiléo eux-mêmes leurs traditions, les souvenirs des anciens temps. Avec la pénétration de plus en plus rapide de l'influence et des mœurs étrangères tout le passé tend à disparaître non seulement de la vie quotidienne mais même du souvenir des nouvelles générations, qui élevées par nous ne connaissent plus les vieux usages, les vieilles histoires, les vieilles légendes et la vieille langue.

3° Apporter à la science ethnologique une modeste contribution.

C'est même pour cela, que faisant travail de conservateur et de collectionneur, n'ayant pas d'ailleurs le temps nécessaire pour tout rédiger soigneusement, j'ai plus cherché à recueillir les matériaux qu'à les mettre en œuvre, plus visé à conserver le passé qu'à le présenter sous une forme définitive. Autrement je risquais d'arriver trop tard. Voilà pourquoi, en particulier le Dictionnaire Betsiléo, quoique imprimé, est plutôt un groupement de mots et de phrases qu'un dictionnaire absolument mis au point, et méthodiquement composé. Pourtant on y trouvera, non-seulement tous les éléments d'un vrai lexique, mais des phrases typiques qui y sont insérées on pourra tirer d'innombrables observations sur les mœurs et les coutumes du pays.

N'est-ce pas d'ailleurs la préoccupation actuelle de l'Ethnologie, d'accumuler les matériaux et de collectionner des témoignages plutôt que de se hâter d'en tirer encore des thèses générales prématurées. Celles-ci viendront en leur temps quand de la confrontation de documents sans nombre sortiront d'elles-mêmes l'histoire et la science du passé.

II° Difficultés de ces études.

Madagascar, a-t-on dit très justement, c'est la terre des contradictions et j'ai eu plusieurs fois l'occasion de montrer la vérité de cette appréciation. On pourrait dire que les livres publiés jusqu'à ces dernières années sur la Grande-Ile sont eux aussi une mine de contradictions.

Il n'y a pas à s'en étonner et encore moins à s'en scandaliser. Les auteurs ont été de bonne foi, mais ils se sont heurtés à des difficultés invraisemblables de documentation. Je les ai rencontrés moi-même, je ne me flatte nullement de les avoir vaincues. J'ai fait comme mes prédécesseurs, j'ai essayé de voir clair là où la lumière ne pénètre encore que très diffuse... Mais c'est en tâtonnant dans cette obscurité, en rectifiant peu à peu les premières données que l'on arrivera à identifier les hommes et les choses.

Ces difficultés peuvent se ramener à douze principales (ce qui est déjà impressionnant comme nombre). Elles sont de plus, presque toutes, de première grandeur.

1° Difficulté.

L'absence presque totale de documentation.

Si l'on remonte au delà du milieu du seizième siècle, non seulement on se trouve dépourvu de documents écrits (ce qui est commun à une foule d'époques anciennes), mais les traditions orales elles-mêmes se réduisent à quelques noms que n'accompagnent même pas quelques récits.

Même pour des époques moins éloignées, nous en sommes réduits à des contes, à des légendes d'une authenticité plus que douteuse.

2° Difficulté.

Le caractère artificiel d'une foule de récits.

Quand on questionne les anciens sur les traditions du pays, quand on cherche en particulier à éclaircir l'origine de certains noms de villes ou de pays, voici ce que l'on constate bientôt et qui vous met terriblement en défiance vis-à-vis de ce qu'on vous raconte. L'historiette, le conte ou la légende paraissent évidemment combinés de façon à amener une dernière phrase qui reconstruira, comme dans une charade ou un jeu de mots, le nom qu'il s'agit d'expliquer. Que l'on prenne comme exemple l'origine du mot *betsileo*: *be tsy leo* = «nombreux dont on ne vient pas à bout». Avec le plus grand sérieux et la plus admirable prétention d'authenticité, chacun vous dira sa petite histoire qui se terminera par l'éternel: «On n'a pas pu parce que les habitants du pays étaient *be tsy leo*, trop nombreux pour être domptés.» Mais il s'agira dans le récit explicatif ou d'ouvriers qu'on avait embauchés, qui se sont enfuis et qu'on a désespéré de ramener, parce que ... *be tsy leo*. ... ou bien de peuplade qui ne peut être vaincue, parce que ... *be tsy leo* ... ou d'esclaves qu'on n'a pas pu tenir, parce que ... *be tsy leo* ... Prenez un nom de ville, il se produira le même phénomène du conteur ajustant ses inventions de manière à amener quelque exclamation qui sera justement le nom proposé.

C'est ingénieux, cela favorise le talent d'imagination des conteurs mais où retrouver l'histoire vraie dans toutes ces combinaisons?

Quelques récits anciens de voyageurs, parmi lesquels il faut ranger au premier rang le P. LUIZ DE MARIANO et FLACOURT, un certain nombre de proverbes qui, eux, n'ont pu guère être falsifiés, voilà le plus clair de ce que nous ont livré comme documents les temps anciens.

3° Difficulté.

Le mélange des races.

De quoi se compose la population malgache, je l'étudie plus à fond en traitant la question de ses origines. Constatons seulement ici tout au moins cinq éléments.

1° L'élément négroïde qui forme le fond des tribus autres que les Hovas, habitants de l'Imerina.

2° L'élément malais (Hova-Ambaniandro) qui s'est imposé peu à peu comme maître du pays.

3° L'élément arabe dont les immigrations (régions nord-ouest et sud-est) étudiées par des savants tels que MM. GRANDIDIER et FERRAND sont peut-être ce que nous avons de plus connu dans l'ancienne histoire de la Grande-Ile.

4° Des éléments africains, comme les Makoas, auxquels on peut joindre, très vraisemblablement certaines couches de la population primitive.

5° Des apports européens qui n'ont pas été sans influence sur certaines tribus ou du moins certains clans et certaines familles.

Faut-il ajouter, avec FLACOURT, un élément judaïque? La question serait intéressante à approfondir.

En tout cas, que ces éléments divers, parfois contradictoires viennent compliquer l'embarras des chercheurs, ce n'est que trop facile à comprendre.

4° Difficulté.

Les changements continuels amenés par les immigrations.

Ces éléments n'ont pas simultanément paru dans le pays. Ils y ont exercé tour à tour leur influence, et il devient difficile actuellement de discerner ce qui revient à chacun d'eux.

Prenons comme exemples les changements de mœurs, de coutumes, de mentalité même apportés au Betsiléo:

1° par la première organisation en royaume sous Andriamanalina I,

2° par la conquête Hova sous Andrianampoinimerina et sous Radama qui modifia complètement l'organisation du pays,

3° par l'introduction des idées chrétiennes avec les Missions,

4° par la conquête française.

Quand on étudie les coutumes, quand on analyse l'emploi de tel ou tel mot concernant le culte, quand on essaie d'ouvrir, si peu que ce soit, les concepts de nos Betsiléo, on se sent arrêté constamment par cette question: «Dans ce qu'on me rapporte donne-t-on l'ancienne mentalité, la pensée des anciens? Ne se laisse-t-on pas dominer par les nouvelles interprétations chrétiennes ou européennes des idées et des choses?

Ainsi, à propos de Dieu et des termes qui le désignent, de l'âme, de la vie future... etc. Comment faire le départ de ce qui était vraiment la pensée de jadis, d'avec ce que le mahométisme ou le christianisme y a introduit?

5° Difficulté.

Outre la diversité des éléments ethniques, outre l'influence successive qu'ont pu exercer ces différents éléments, il y a la division en tribus bien distinctes. Chacune a ses prétentions sur le passé. Qui dégagera ce qui est vraiment propre à l'une ou à l'autre? Voici un conte. C'est paraît-il du pur Betsiléo. Vous l'enregistrez comme tel jusqu'au jour où vous le retrouvez, presque sans variante, dans quelque autre tribu.

Ces tribus, quand il s'agit d'histoire, ont de plus leur amour-propre personnel. Les récits d'un même fait prennent une tout autre tournure suivant qu'ils sont faits par la tribu vaincue ou par la tribu victorieuse. Sur la conquête du Betsiléo par les Hova, il n'est pas facile de découvrir l'entière vérité.

Du massacre des Betsiléo à Ifandana par exemple, nous avons deux versions officielles, toutes différentes, l'une Betsiléo, l'autre ambaniandro. Et il s'agit d'un fait du milieu du dernier siècle.

6° Difficulté.

La mentalité malgache et la mentalité européenne toutes différentes.

Dans les questions philosophiques, métaphysiques surtout, ce serait une erreur absolue que de prêter aux anciens Malgaches et, sans doute aussi aux modernes, un besoin de logique et de clarté dont ils n'ont aucun souci.

La religion malgache est un mélange de fétichisme, de tabouisme et de fantaisie. Il n'a jamais été question de mettre tout cela d'accord. Nous verrons en étudiant la notion de Dieu que l'on peut se demander, si avant l'apparition des idées chrétiennes ou musulmanes, les anciens Malgaches donnaient au mot «Andriamanitra» le sens de Dieu suprême et unique qu'ils y mettent aujourd'hui. Je croirais, pour ma part à l'adaption d'un terme ancien, de sens très vague, à l'idée chrétienne acceptée comme un éclaircissement par les Malgaches modernes. Le vague, un vague, très déconcertant pour nous, ne les troublait pas.

La mentalité européenne. Nous avons à nous défier de nous-mêmes. Quand on lit un certain nombre d'études sur ce pays, on ne peut s'empêcher de sourire en voyant les différents auteurs tirer à eux plus ou moins ostensiblement les sentiments et les idées de ceux qu'ils étudient. Je n'espère pas échapper moi-même complètement à ces préventions indirectes, fruit de notre formation.

Déroutés par cette absence de précision et de logique qui nous répugne, nous ne pouvons toujours nous retenir de vouloir y suppléer. Nous expliquons, nous coordonnons, nous raisonnons, là où il n'y a ni unité, ni pensée, ni déduction. Et nous le faisons inévitablement dans le sens de nos propres idées et de nos propres raisonnements. Inutile de nous jeter la pierre. Croyons à la bonne foi d'un chacun. Mais le fait est là, et ce n'est pas une des moindres difficultés pour voir vrai et pour voir juste.

7° Difficulté.

Impossibilité de s'exprimer sur certains sujets.

De cette incertitude et de ce vague des idées qui règne chez nos Malgaches, quand il s'agit de principes, il s'en suit une impossibilité pratique de faire énoncer sur les sujets les plus importants quoi que ce soit d'intelligible. Là où les idées sont indécises ou enfantines le langage devient absolument nul. Si vous poussez, dans des conversations particulières avec les Anciens, quelque pointe interrogative sur Dieu, l'âme, la vie future vous n'obtenez bientôt comme réponse qu'une moue significative, indiquant qu'on ne vous comprend pas, ou un perpétuel: «Asa Je l'ignore.» Si l'on vous répond par complaisance, prenez garde de n'être pas mené dans le royaume de l'invention. On veut vous faire plaisir.

8° Difficulté.

On ne veut rien dire sur d'autres sujets.

Sur d'autres sujets beaucoup plus clairs il arrive souvent que l'indigène ne veut rien dire. Le Malgache refuse la vérité encore pour deux raisons: la

première, son tempérament; la seconde, la nature des choses qu'il faudrait révéler.

a) On a noté souvent ce trait de caractère, assez commun aux races faibles ou craintives ayant à répondre à de plus forts. Elles chercheront à répondre, non pas nécessairement dans le sens de la vérité, mais dans le sens de ce qu'elles croient devoir satisfaire l'interrogateur intimidant. On dira oui ou non suivant que l'on croira que c'est oui, ou que c'est non que l'on désire. C'est, mais s'étendant à toutes les questions possibles, ce que nous remarquons à la fin du paragraphe précédent.

b) La nature des choses à dire.

Ce n'est pas à n'importe qui que l'on révèle ses secrets de famille. Nos malgaches ne sont pas sans se rendre compte de ce qu'il y a de répugnant ou d'humiliant, ou même d'absurde dans une foule de leurs pratiques, dans celles surtout qui sont les plus caractéristiques, les plus cachées aussi et que nous avons plus d'intérêt à étudier. Les questions fétichisme, orgies nocturnes, vaines observances, sont de ce nombre. Les anciens ont honte de parler, et dès qu'ils se doutent d'une enquête ils se dérobent.

Souvent, à moins d'une habileté particulière, ou de rapports plus intimes, comme nous en avons avec nos chrétiens, un Européen ordinaire aura peu de chances de réussir dans ses recherches et il devra se défier de ce qu'on lui servira.

9° Difficulté.

Les craintes superstitieuses.

Que de fois encore on se verra arrêté par l'emprise qu'ont encore, même sur des convertis, les superstitions des ancêtres! De braves gens qui ne pratiquent plus l'idolâtrie n'oseront pousser leur audace jusqu'à s'attaquer d'une façon ou d'une autre aux anciens usages. Ils tiendront à rester neutres, en dehors des recherches ou des opérations.

Il fut convenu un jour que les élèves de notre collège de Fianarantsoa iraient dans une paroisse voisine, à la recherche d'un animal mystérieux. Cet animal, disaient les gens, habite des trous que nous connaissons, etc. Les élèves partent en guerre au jour fixé, les habitants du pays les reçoivent aimablement, mais... s'éclipsent dès que commence la chasse... par frayeur instinctive de la bête extraordinaire.

10° Difficulté.

Confusion dans les mots.

Les mots les plus importants ont des sens différents suivant les pays ou suivant les époques.

Par exemple: Andriamanitra veut-il dire dieu au singulier ou dieux au pluriel? Anakandriana, qui chez les Betsiléo signifie simplement chef de famille, sera ailleurs le nom d'êtres indéfinissables qui sont des émanations ou de l'âme humaine ou de la divinité.

Mais voici plus fort: le mot Hova que l'on applique généralement aux habitants de l'Imerina, désigne exclusivement en Betsiléo les anciens rois ou nobles du pays.

Aussi pour éviter des confusions continuelles suis-je souvent obligé d'employer pour les Hova du Nord le terme Ambaniandro par lequel on les désigne dans le Betsiléo.

11° Difficulté.

Un seul nom pour plusieurs ou plusieurs noms pour un seul.

Nos Malgaches ont encore une double habitude qui vient singulièrement compliquer les recherches sur le passé.

1° Un même personnage change de nom pendant sa vie et ce changement est même obligatoire pour les princes après leur mort.

2° Par contre, un même nom peut servir à plusieurs personnes, des fils prennent le nom de leur père ou de leur grand-père. On voit tout ce que pareils usages apportent de confusion dans l'identification des personnes.

12° Difficulté.

Les conclusions trop hâtives.

Tout chercheur est exposé à trop se hâter soit dans la publication de ce qu'il considère comme ses découvertes et qu'il a intérêt à ne pas se laisser prendre par d'autres, soit sans les déductions qu'il s'ingénie à tirer de ces découvertes.

De plus, on croit volontiers à ce que l'on trouve, on donne volontiers aussi un prix exceptionnel à ce qui est inédit et exotique. Mais de ce qu'une chose est intéressante il ne s'en suit pas qu'elle soit authentique.

Quand on est nouveau dans un pays on transforme aussi, très facilement, un fait particulier en loi générale, alors peut-être qu'il ne s'agit que d'un incident en contradiction avec la réalité ordinaire.

En ces études si difficiles à établir solidement, nous venons de le voir, la modestie dans les jugements, la prudence dans les affirmations et surtout dans les conclusions, sont les premières conditions de la loyauté historique.

Aussi j'ai surtout visé, comme je l'ai dit plus haut à établir un premier travail de documentation qui puisse servir de base à un second travail de discussion et de synthèse.

Dans les quelques jugements que je me suis permis, je crois avoir pris toutes les précautions d'un long et minutieux contrôle. Quant à la règle si sage que nous avaient donnée nos Anciens: «Ne jugez pas le pays avant dix ans», je pense être en règle avec elle, en étant maintenant à ma 23e année de Madagascar.

Introduction spéciale.

La Grande-Ile africaine a donné aux savants, comme aux explorateurs et aux colons, lors des premiers contacts qu'ils eurent avec elle, l'impression d'un pays tout de mystère; et parce qu'on ne la comprenait pas ou qu'on la connaissait encore mal, on l'a pendant de longues années jugée défavorablement: Rien à y faire, disait-on, au point de vue économique, rien à tirer de cette terre brûlée ou de ces fonds rocheux, rien à espérer de cette contrée chaotique, fiévreuse, presque inculte et à peine peuplée, rien à comprendre de ses anomalies végétales ou animales, rien à savoir du passé des tribus qui l'occupent.

On en est revenu, de tous ces préjugés!

Si Madagascar est déjà maintenant si riche de réalisations intéressantes, son avenir porte encore de plus belles espérances. Aux recherches actives des ingénieurs ou des géologues, Madagascar répond sans cesse par la révélation de nouvelles ressources et de nouveaux trésors; et comme elle ouvre peu à peu les mystères de ses couches profondes, la Grande-Ile livre petit à petit les secrets de ses mœurs et de sa langue, la généalogie de ses races et des notions de plus en plus complètes sur leurs origines lointaines.

C'est cette question des Origines Malgaches qui fait l'objet de la présente étude. Il y a quelque cinquante ans, lorsque l'on abordait le problème, la formule consacrée était celle-ci: Du passé des Malgaches, si l'on en excepte quelques traditions assez récentes qui ne remontent pas au delà du XV^e siècle, et quelques documents arabes antérieurs, mais qui ne concernent que certaines régions de l'île, il est difficile, pour ne pas dire impossible de savoir quelque chose, car les monuments anciens et les écrits font totalement défaut, et il n'y a guère apparence que l'on en découvre un jour.

Depuis lors la formule désespérée et désespérante a été abandonnée, heureusement. Des savants de premier ordre se sont livrés à des recherches suivies, les méthodes d'investigation ont été étendues et perfectionnées, les traditions locales ou générales ont été recueillies de tous côtés, les dialectes ont été approfondis et confrontés, soit entre eux, soit avec d'autres langues, on a fait appel à l'ethnologie et à la linguistique comparées, quelques points dominants se sont éclaircis, d'où la lumière est descendue sur d'autres points, quelques bases d'argumentation se sont affermies sur lesquelles on a pu édifier plus sûrement des théories, et de même que des assises de terrains mieux connues, la géologie tirait des merveilles, l'ethnologie extrayait peu à peu des anciennes couches ethniques et des siècles passés les premiers matériaux d'une histoire authentique de la Grande-Ile.

J'ai voulu apporter ma modeste contribution à ce travail. Peut-être me trouvera-t-on bien audacieux de venir reprendre en sous-œuvre les fouilles savantes de mes illustres devanciers, plus audacieux encore de prétendre à rectifier les assertions d'hommes comme MM. DAHLE, GAUTIER, FERRAND, ALFRED et GUILLAUME GRANDIDIER. Je l'oserai cependant, d'abord parce que plusieurs d'entre eux m'y ont personnellement encouragé, parce qu'ensuite, en pareille matière, le champ restera encore longtemps bien large pour de nouvelles investigations.

D'ailleurs pour expliquer ma position particulière, que l'on veuille, bien me permettre de rappeler un apologue bien connu. Je ne le présente pas ici comme une simple fleur de littérature, mais comme l'expression la plus claire de ma pensée.

Les oiseaux se résolurent un jour à élire un roi. Il fut réglé que la couronne serait attribuée à celui qui volerait le plus haut. Au signal convenu tous montent vers le firmament. Mais l'aigle de ses puissantes ailes a bientôt dépassé tous ses rivaux. Il monte jusqu'à épuisement de ses forces pour mieux affirmer son triomphe: «Je suis roi», s'écria-t-il enfin. «Nenni», lui répondit une petite voix qui venait d'au-dessus de sa tête.

C'était un oiselet qui, caché dans son plumage, s'était fait porter par lui, jusque-là sans fatigue et qui frais et vaillant, montait et montait encore dans le ciel bleu.

L'aigle n'en fut pas moins le roi des oiseaux; l'oisillon reçut le nom de roitelet, assez intelligent pour s'en contenter, car, mieux que personne, il savait à qui il devait son apparente victoire.

Tout autant que l'oiselet de la légende, je sais que si j'ai quelque espoir de monter dans cette étude un peu plus près de la lumière, je le devrai à tous ceux qui m'auront d'abord longtemps porté. Mon effort personnel sera peu de chose comparé à celui qu'ils ont fourni: De leur point d'arrivée je ferai mon point de départ, et même, poursuivrai-je mon ascension autrement qu'en m'appuyant encore sur leurs travaux?

Cette nouvelle étude sur les Origines Malgaches, est moins un travail de découverte qu'un travail de coordination et de développement. Je l'expliquerai plus longuement, quand, au seuil de la sixième partie, j'aurai l'occasion d'exposer les principes de ma propre thèse. Il m'a paru que, de ce qui a été dit de Madagascar, on pouvait recevoir presque tout, mais à la condition de se mettre au point; qu'à bien des affirmations plus ou moins étranges répondait presque toujours une réalité; que chaque thèse proposée contenait des éléments de valeur; que les contradictions pouvaient souvent se résoudre sans qu'il fût nécessaire de taxer d'erreur l'un ou l'autre parti; que les solutions embrouillées s'éclaircissaient parfois aisément, rien qu'en modifiant la disposition des données du problème; qu'en beaucoup de cas, enfin, j'aurais, non pas à donner tort à mes prédécesseurs, en les opposant les uns aux autres, mais plutôt à les mettre d'accord, en départageant entre eux ce qui revient à chacun dans la découverte de la vérité.

La vérité! J'espère qu'on l'obtiendra un jour suffisamment pleine; je n'ai nullement la prétention de la livrer dès aujourd'hui toute entière. Il y faudra d'autres efforts, d'autres recherches, d'autres tâtonnements. Nous sommes en face des Origines Malgaches, comme des hommes placés dans une profonde obscurité, vis-à-vis d'une immense muraille, où ils doivent, pour sortir vers la lumière, situer d'abord la place de la porte et de son bouton. Le hasard peut quelquefois favoriser une découverte rapide, le plus souvent, on n'y arrivera que par des tâtonnements de plus en plus circonscrits. Essayer de circonscrire encore un peu plus le champ des recherches, telle a été surtout mon ambition.

Après quoi: continuer à recueillir toutes les traditions des différentes tribus, multiplier les monographies détaillées sur les mœurs et les institutions, poursuivre l'analyse de la langue en détachant ce qui peut être propre à chaque dialecte, rechercher dans ces particularités dialectales ou régionales ce qui pourrait être signe révélateur de quelque influence étrangère, fouiller non seulement Madagascar, mais tout ce qui l'entoure, depuis l'Afrique prochaine jusqu'à l'Inde et à la lointaine Océanie, projeter sur cette étude particulière tout ce que peuvent donner de clarté les sciences générales, procéder à la fois par dissection intime ou par enveloppement ou, pour ainsi dire, par moulage extérieur, tel est l'immense travail déjà bien avancé sans doute,

qu'il reste à poursuivre et qui, donnera, dans des temps, assez rapprochés peut-être, la réponse aux énigmes du passé de Madagascar.

Tout cela ne m'empêche pas de reconnaître les difficultés du travail. Je ne rapellerai ici que les trois principales :

Difficulté, évidemment cette absence presque totale de documents écrits ou de monuments historiques dont j'ai parlé en commençant : A peine quelques poteries plus anciennes, la cruche des bords de l'Ivondrona, l'éléphant de pierre toujours cité d'Ambohitsara, quelques manuscrits arabes, quelques vagues et douteuses traditions.

Difficulté encore, les contradictions sans nombre d'une documentation plus récente, où les auteurs se sont abandonnés trop souvent à un abus étonnant de généralisation : On présente comme Malgache universel ce qui n'appartient souvent qu'à telle ou telle race, à telle ou telle tribu, à telle ou telle région, à telle ou telle situation. Que d'études sur Madagascar pèchent sur ce point ! J'en ai eu encore des exemples tout dernièrement !

Mais difficulté plus grave, me semble-t-il, ce que j'ai déjà indiqué, ce sur quoi on ne saurait trop insister, ce qui a si souvent faussé les recherches et les conclusions de nos écrivains, ce qui risque de faire dévier encore aujourd'hui même les esprits les plus avertis, je veux dire les commentaires enfantins que nos Malgaches, interrogés par nous, construisent, plus ou moins ingénieusement, sur leurs traditions. C'est ce que j'appelle l'explication des traditions et l'étymologie des mots par calembour. Revenons y un instant. Ce procédé classique chez nos indigènes se présente de deux manières :

- a) dans la transformation des mots étrangers en mots malgaches plus ou moins similaires,
- b) dans l'explication des noms malgaches par une sorte de charade développée.

a) A la suite de M. V. BÉRARD (Les Phéniciens et l'Odyssée), M. G. FERRAND insiste très particulièrement sur le premier phénomène, c'est-à-dire sur cette corruption des mots, lorsqu'ils passent matériellement d'un peuple à un autre peuple. Le son primitif prête plus ou moins à calembour, le peuple qui le reçoit l'arrange donc à sa manière, de façon qu'il prenne un sens, grâce à une combinaison de mots, rendant le même son, tirés de sa propre langue. Le procédé n'est pas spécial aux Malgaches, il est universel, mais il faut avouer qu'ils s'en servent à tout propos. Nos noms européens passent tous par cette adaptation. Ainsi pour ne citer qu'un exemple typique, le P. LABOUCAIRE était devenu pour les indigènes le P. LAMBOKARY : *Lambo* : sanglier, *kary*, chat sauvage. M. G. FERRAND fait très justement remarquer que, de ce chef, nous avons déjà terriblement à nous défier des appellations modernes attribuées à certaines peuplades.

b) La deuxième manière n'est pas moins dangereuse pour la sûreté de nos études sur les traditions. Vous demandez à un indigène d'où vient le nom de tel animal, de tel individu, de telle ville, ou de telle contrée. Sans embarras, il vous répond par le récit de quelque histoire du temps passé. Forcément

vous êtes porté à croire à l'authenticité du récit. Tout le monde sait que les noms d'hommes ou de lieux célèbres ont ordinairement leur origine dans quelque exploit de la personne ou dans quelque incident remarquable qui s'est passé en cet endroit, mais vous vous apercevez bientôt, en interrogeant d'autres anciens, que les explications varient avec chaque narrateur. Sur l'origine du nom *Sakalava* les versions atteignent la dizaine, je les citerai en leur place. Détaillons seulement ici celles qui concernent le mot *Betsiléo*. Le mot *Betsiléo*, du moins tel qu'il est prononcé actuellement (j'ai rencontré d'autres prononciations chez des vieux du pays) se décompose naturellement en trois: *Be* — nombreux, *tsy* — pas, *leo* — dominés. La tribu des *Betsileo* serait celle dont, à cause de son importance, on ne viendrait pas facilement à bout.

Soit! Mais pourquoi cette appellation? C'est ici que éclatent les divergences. Voici quelques réponses:

1^o Andrianampoinimerina craignit de s'attaquer aux *Betsiléo*, parce «*be tsy leo*: ils étaient trop nombreux pour être vaincus».

2^o Des esclaves assemblés à Tananarive pour un travail s'échappèrent, on renonça à les poursuivre parce que «*Be tsy leo*: Il y en avait trop pour espérer de les rattraper».

3^o Une famille du nord s'installe dans la région d'Ambositra. Elle y a de nombreux enfants. Les parents d'Imerina veulent la rappeler près d'eux. Elle répond: «Impossible: Nos enfants sont trop nombreux: *Be tsy leo*».

Pourquoi les bœufs s'appellent-ils *Omby* et non plus *Jamoka*? Parce que après avoir réuni un jour les *jamoka* auprès d'un parc, on les y poussa; mais comme il y en avait trop l'on dut s'arrêter avant de les y avoir tous introduits, en disant «*Omby*: cela suffit».

D'ailleurs la façon est toujours la même: L'histoire est conduite jusqu'à une dernière phrase qui reproduit en bloc ou en morceaux le terme qu'il s'agit d'interpréter. Cela rappelle les saynètes désignées sous le nom de charades ou proverbes, dont chaque partie doit suggérer une syllabe du mot proposé! Charité: Chat riz thé.

Qu'on me pardonne la naïveté de ce rapprochement, elle donne seule l'idée de la naïveté des procédés pseudo-scientifiques de nos indigènes. Le plus souvent la dérivation verbale se fonde pour eux sur de simples similitudes qui les amènent à des rapprochements fantastiques: *Atsinana* c'est l'Est, parce que c'est *Sina* la Chine! *Avaratra*, c'est le Pays des Avars au Nord etc.

Est-ce à dire qu'il faille rejeter tout ce que nos Malgaches peuvent nous fournir. Evidemment non, car, enfin, il nous faut bien passer par eux pour remonter aux traditions. J'estime au contraire qu'il importe de tout recueillir, comme je l'ai dit, et de multiplier les monographies détaillées et consciencieuses. Dans le fouillis même des contradictions on trouvera des données communes. Cela fera comme un tableau où des lignes seraient tracées dans toutes les directions. Mais ces lignes, espérons-le, se rencontreront ici ou là pour former quelques points d'intersection. Peu à peu ces points augmenteront en nombre et en précision, et par eux, l'on fera passer, sinon le portrait complet, du moins le croquis exact, des anciens temps.

En somme n'est-ce pas ce que je vais surtout essayer dans cette étude? Ramassant tout ce qui a été dit, discutant ce qui a été examiné, je vais tenter une sorte de reconstitution schématique.

Pour y mettre ordre et logique je partirai du connu pour remonter à l'inconnu, du présent pour remonter au passé. Je ferai donc d'abord la revue de ce que nous savons des tribus actuelles, telles que nous les voyons, et de la langue malgache telle qu'on la parle maintenant. Je remonterai ensuite aux traditions générales dont on a gardé le souvenir; je discuterai les thèses que nos savants ont pu établir sur ces données, enfin après avoir détaché les conclusions déjà plus fermement établies, j'exposerai des solutions qui me paraissent le mieux répondre aux difficultés encore restantes du problème.

Donc six parties dans ce travail:

Première Partie: Les tribus malgaches actuelles, leurs divisions, leur population, leurs noms, leurs caractères.

Deuxième Partie: La langue malgache, ses dialectes et son étonnante unité. Conséquences à en tirer.

Troisième Partie: Quelques noms principaux et quelques traditions plus générales des peuplades anciennes.

Quatrième Partie: Les Thèses principales déjà proposées sur le peuplement de Madagascar.

Cinquième Partie: Les faits que l'on peut considérer comme suffisamment établis.

Sixième Partie: Un essai personnel d'explication des Origines Malgaches.

Tout énoncer sur chacune de ces parties donnerait à cette étude des proportions démesurées. Cela d'ailleurs, nous entraînerait hors de notre sujet: «Les Origines Malgaches.» Je m'attacherai donc uniquement à ce qui se rapporte à cette seule question, ou directement, ou par voie de conséquence et d'argumentation.

J'ajoute ici deux remarques qui ont encore leur importance pour l'exactitude de la discussion puisqu'il s'agit de termes à définir:

1^o Le terme *Hova* pour désigner la race spéciale de la province de Tananarive pourrait prêter à amphibologie car les princes *betsileo* (et il en sera aussi question dans ces pages) portent aussi le nom de *Hova*, qui, en langage dialectal, signifie: Chef. Je prendrai donc pour plus de clarté les noms *Merina* ou *Ambaniandro*, sous lesquels ils sont aussi souvent désignés, chaque fois que le mot *Hova* prêterait à confusion.

2^o Il m'arrivera, avec de nombreux auteurs, de parler de types *Africains* ou *Océaniens*. Que l'on veuille bien se rappeler qu'en prenant ces dénominations je ne préjuge nullement la question d'origine. Je constate seulement que ces types ont les caractères attribués communément aux «africains» ou aux «océaniens», sans pour cela en conclure qu'ils sont venus d'Afrique ou d'Océanie.

De plus, pour éviter au lecteur des interruptions fastidieuses par des renvois trop fréquents, j'ai rassemblé dans quelques pages les éléments princi-

paux de ma documentation. Je n'aurai plus dans le texte, qu'à insérer s'il en est besoin, entre parenthèses quelques chiffres et quelques initiales qui permettront aux chercheurs de remonter facilement aux sources.

Un dernier mot: Comme nos orpailleurs de Madagascar qui ne connaissent guère que le travail à la batée et ne découvrent les pépites que par un patient lavage des sables aurifères, ainsi, s'il ne m'est pas donné de découvrir le filon, puissè-je du moins en indiquer la route et recueillir en attendant quelques parcelles de la vérité.

PREMIERE PARTIE.

Les tribus actuelles. Divisions, Population, Noms, Caractères.

Puisque nous voulons fouiller le passé la logique demande que nous nous rendions compte d'abord du présent, qu'avant de chercher à savoir ce que fut Madagascar nous examinions auparavant ce qu'il est maintenant. Le présent contient nécessairement des éléments du passé et il importe pour étudier les Origines d'un peuple de discerner d'abord ces éléments.

Aussi bien dans cette revue rapide des tribus malgaches me contenterai-je de relever ce qui pourra servir de premiers points de repère dans mon travail: les divisions, les chiffres, les noms, les caractères ethniques plus saillants et quelques données plus utiles des traditions particulières.

Chap. I: Divisions et Population.

On peut ranger les tribus malgaches de façon différente suivant que l'on adopte ou bien l'ordre ethnique et logique, ou bien l'ordre matériel et géographique.

Je suivrai pour le moment ce dernier, pour ne rien préjuger encore, de la question qui nous occupe.

D'une manière assez régulière, sauf aux extrémités nord, et sud, les tribus malgaches sont disposées sur quatre lignes de l'Est à l'Ouest, la première occupant la côte de l'Océan Indien, la seconde accrochée plus ou moins haut aux pentes des grandes montagnes, la troisième établie sur les plateaux du centre de l'île, la quatrième s'étendant sur l'immense plan incliné du versant Ouest.

Première ligne (en allant du nord au sud)

les Betsimisaraka	403.000	(chiffres du Bull. Ec. 1921)
les Antambahoaka	7.000	
les Antaimoro (na)	84.000	
les Antaifasi (na)	28.000	
les Antaisaka	177.000	
les Antanosy	85.000	
les Antandroy	175.000	

Deuxième ligne

les Tsimihety	160.000
les Sihanaka	58.000
les Bezanozano	28.000
les Tanala	150.000

Troisième ligne

les Merina	900.000
les Betsileo	480.000
les Bara	157.000
les Mahafaly	40.000

Quatrième ligne

les Antankarana	15.000
les Sakalava	142.000
les Masikoro	45.000
les Vezo	17.000

A quoi il faut ajouter quelques groupes peu importants et un apport africain de 114.000 Makoa.

Ces chiffres, et ces divisions ont leur sens, mais il est à noter qu'ils sont loin de donner la valeur ethnique exacte de nos tribus, parce que chaque groupement n'a pas l'homogénéité que semble lui attribuer une commune appellation; et nous verrons combien il y a à distinguer entre Sakalava et Sakalava, entre *ambaniandro* et *ambaniandro* (Hova), pour n'en citer que deux exemples.

Il est à propos aussi de remarquer que les observations directes sur les types malgaches deviennent de plus en plus difficiles. Qui ne ferait que passer dans une région risquerait de se tromper singulièrement sur les caractères de la population. Cela pour trois raisons:

1° A cause des variations incroyables qui se rencontrent dans un seul groupe, comme je viens de le dire;

2° à cause du rôle actif que joue partout un métissage des plus dérivants;

3° parce que de plus en plus le mélange des races et des tribus prend partout des proportions déconcertantes.

C'est ainsi que je relève dans la région de Morondava, région bien sakalava en principe, la présence à côté de 56.000 Sakalava authentiques, de 26.000 Betsileo, de 11.000 Bara, de 10.000 Ambaniandro, de 5.000 Vezo etc.

Même mélange à Tuléar, où avec 43.000 Masikoro et 40.000 Mahafaly on a 27.000 Bara, 25.000 Antanosy, 12.000 Vezo etc.

A Diego, pays des Antankarana, plus de 20 tribus sont représentées, à Farafangana 13, etc.

Je ne parle pas de Tananarive qui, en sa qualité de capitale, est depuis longtemps le rendez-vous de toute la Grand-Ile.

Cependant, ce n'est pas sans raison que l'on distingue différents types désignés par différents noms. Je vais essayer maintenant de les préciser.

Chap. II: Noms et caractéristiques des tribus malgaches.

Première ligne: Les Betsimisaraka. «Be: nombreux, *tsy misaraka* qui ne se séparent pas» tel est le sens apparent du nom de la tribu.

«Le Betsimisaraka est (A. DANDOUAU, p. 88) de taille élevée, très bien musclé, le teint noir, les lèvres grosses, de grands yeux noirs non bridés, le front bas, le menton

arrondi, le nez aplati, aux narines dilatées, les cheveux crépés. Il est doux, timide, paisible, mais paresseux et d'intelligence peu ouverte.»

«Le teint, dit de son côté, M. AUJAS (Rev. de M. 1907, 501) est noir, grosses lèvres, yeux grands, pupille bombée, front bas, menton arrondi, nez aplati et un peu retroussé, narines dilatées, cheveux crépus.»

Les autres descriptions (N. R. E., 1897, t. II, p. 312, t. I, p. 459) donnent à peu près les mêmes notes. Toutes sont d'accord sur le nez épaté, les lèvres lippues, le front fuyant, la taille plutôt grande. Il y a quelques divergences pour le teint qui, d'après certains, serait de toute nuance; pour les cheveux que l'on fait ou crépus, ou crépés, ou même parfois lisses.

A tout prendre nous nous trouvons en face d'un type plutôt nègre.

— Antambahoaka, Antaimoro, Antaifasy, Antaisaka, Antanosy, Antandroy. L'origine du premier nom donne lieu à d'intéressantes discussions Antambahoaka: «ceux du peuple». Le sens n'est pas clair.

«Antan, Antam, Anti, dit le P. WEBER (W. Dict., p. 53) commencent les noms des habitants des divers pays, comme en français Ois, Ais, Iens les finissent dans Lillois, Lyonnais, Parisiens: ny antankarana ou antiankarana, les habitants des montagnes rocheuses.»

«Ces préfixes se réduisent chez les ambaniandro à *Tan*. On dit également les Antanala ou plus simplement les Tanala (W. Gr.)» Quelle que soit leur origine assez mal définie ils signifient: ceux de..., ceux qui habitent à ...»

L'expression «ceux du peuple» semble donc trop singulière pour être acceptée et l'on essayé de donner du mot deux sortes d'explications.

L'une est de nos commentateurs malgaches qui, ont naturellement mis en œuvre le procédé par calembour dont j'ai parlé. C'est *Antaimbahoaka* qu'il faut lire et non *Antambahoaka*. Traduction: «Excrément du peuple», ce qui serait évidemment un surnom injurieux.

L'autre, savante, est de M. G. FERRAND qui verrait dans le mot *vahoaka* une transformation d'un mot africain: Waka-waka: petits Waka; nom qui aurait été autrefois très répandu dans l'île. Je montrerai la valeur de l'hypothèse lorsque je traiterai de la série des mots malgaches préfixés en *WA*. Pourtant, j'avoue que, dans cette série aussi purement malgache, des noms Antaimoro, Antaifasy, etc., il est assez inattendu de voir, tout à coup se glisser un mot d'origine absolument étrangère.

En effet pour les autres noms pas de difficultés:

les Antaimorona sont ceux qui habitent le rivage (*morona*);

les Antaifasy ceux qui habitent les sables (*fasika, fasina, fasy*);

les Antaisaka ceux de la vallée de l'Isaka;

les Antanosy ceux qui sont des îles (*nosy*);

les Antandroy ceux du pays aux buissons épineux (*roy*).

Du moins faut-il prendre ces noms tels qu'on nous les présente, car on peut toujours se demander, suivant la remarque de M. G. FERRAND, s'ils n'ont pas été dans le principe une adaptation de termes exotiques. Déjà, d'après certains chercheurs, il y aurait à discuter sur le mot Antanosy.

Au point de vue «caractéristiques» des six tribus ici nommées, trois surtout ont ceci de très particulier qu'elles se réclament d'une origine arabe.

Que des Arabes aient émigré dans la contrée cela ne fait aucun doute: j'aurai à y revenir. L'usage de l'écriture arabe, plusieurs documents et des traditions constantes en font foi! Antambahoaka, Antaimoro, Antaisaka, ont du sang arabe dans les veines, mais il faut bien convenir que leur aspect extérieur ne les distingue pas des autres tribus malgaches. Circulant, un jour de fête, sur un marché de Mananjary, j'aurais été assez en peine de les reconnaître si je n'y avais été aidé par quelqu'un du pays. Peut-être pourrait-on relever un peu plus de finesse dans la race, comme en témoigne la facilité avec laquelle les jeunes filles trouvent à se placer chez les «Vazaha» (Blancs).

Les Antaifasy auraient eu pour chefs des Indiens.

L'Antandroy, d'après M. BERTHIER (N. R. E., 1898, p. 1127) «a la peau cuivrée, la physionomie assez brutale».

D'après M. DANDOUAU (A. D. G., p. 91) «l'Antandroy est grand, bien découplé, solidement musclé; les extrémités sont fortes, les attaches grosses, les membres longs et grêles. Le visage des hommes est dur, le nez épaté, les lèvres épaisses, l'œil vif, les pommettes saillantes, la barbe rare, le visage souvent ridé.»

«L'Antanosy lui est noir et de taille moyenne. D'ailleurs la race est mélangée, et l'on rencontre chez elle un peu de tous les éléments qui ont constitué les Malgaches: autochtones, immigrants arabes et indiens et métis divers.»

En résumé, ce qui est à retenir de cette série c'est:

1^o le mélange des types. A côté de tribus plus franchement nègres, Antanosy et Antandroy, sont des tribus fortement métissées d'Arabes d'Indiens, et, ne l'oublions pas d'Européens. Cette côte Est a été abordée fréquemment par des vaisseaux étrangers, et les unions passagères ou durables n'ont pas manqué d'influer sur les races.

2^o Cependant malgré tous ces mélanges et tous ces métissages, il ne s'est pas constitué une race tellement différente de ce qu'on voit ailleurs à Madagascar. Rien de ce phénomène du type Ambaniandro, lui, si distinct, dans le centre de la Grande Ile.

La remarque aura dans la suite une particulière importance.

Deuxième ligne: Tsimihety, Sihanaka, Bezanozano, Tanala. Les Tsimihety de *tsy mihety* «qui ne se coupe pas les cheveux» sont l'objet de constatations assez contradictoires: Il n'y a pas à nous en étonner: j'ai dit pourquoi.

M. BOUCABEILLE (N. R. E., 1897, t. II, p. 292) les a vus «plutôt petits, et avec des traits plus réguliers que ceux des autres tribus». Plus loin dans les mêmes études. (N. R. E., 1897, t. II, p. 202) on nous les montre la plupart grands et vigoureux. La vérité serait entre les deux; et, de fait, M. DANDOUAU qui les a étudiés particulièrement nous les présente ainsi (A. D. G., p. 94):

«Le Tsimihety est de taille moyenne, bien pris, vigoureux les traits assez réguliers, la physionomie ouverte, l'air intelligent, les cheveux presque lisses, à peine crépés, disposés en petites tresses chez l'homme comme chez la femme. Le teint est brun ou foncé, parfois très clair. Certaines femmes sont très jolies. Les Tsimihety sont doux, craintifs, peu travailleurs.»

Chose curieuse! on en a fait la population la plus ancienne de la côte qui aurait été refoulée vers l'intérieur par l'élément envahisseur. (J. Off., 27 août 1898, p. 2347.)

— Les Sihanaka sont «ceux qui vivent près du lac». (Lac Alaotra) Type, de l'avis de tous, nettement africain. Teint noir, cheveux crépus front bas nez épaté, barbe irrégulière, taille au-dessus de la moyenne. Ils se disent primitifs, autochtones et descendraient des Vazimba. (N. R. E., 1897, t. I, p. 348; t. II, p. 193.)

— Les Bezanozano seraient «ceux qui ont beaucoup de petites tresses» (A. D. G., p. 96). Je traduirais plutôt d'après WEBER: «ceux du pays des petits bois» car on trouve dans les dictionnaires *Zanozano* voir *Zanazana*: petits bois menus,

«Ils sont dolicocephales, ont le front droit, les yeux horizontaux et non bridés, de beaux cils et peu de prognathisme. Le nez est moyennement épaté, les narines larges, les lèvres épaisses, les pommettes saillantes, les oreilles petites, la mâchoire forte. C'est une race noire différente des Papous.»

Teils les dépeint M. NOEL dans son étude spéciale sur les Bezanozano (N. R. E., 1897, p. 1214).

Brun-clair dit M. BERTHIER, race aborigène mêlée (N. R. E., p. 1137). Taille assez élevée, bien pris, solidement musclés, teint brun jaunâtre. Visage plein, front étroit, yeux non bridés, pommettes saillantes, mâchoires puissantes, menton carré, cheveux presque lisses (A. D. G., p. 97).

Quelques auteurs leur donnent une origine africaine; d'autres, parmi lesquels le R. P. PIOLET, les font dériver d'une tribu de Betsimisaraka émigrés vers l'Ouest. Les Bezanozano paraissent être la résultante du contact prolongé des Betsimisaraka et des Hova (*ambaniandro*) (N. R. E., 1898, t. I, p. 1150). C'est aussi l'opinion de M. DANDOUAU, qui en fait la fusion de trois clans venus du Mangoro avec une colonie merina d'Ambatomanga.

— Les Tanala: «ceux de la forêt» ont quelque chose de fin et d'ouvert. De taille moyenne ils ont le front haut, les yeux grands, le nez droit, la bouche non lippue le teint bronzé et même noir. Ils viendraient, d'après M. BOVEIL qui les a étudiés sérieusement dans un rapport manuscrit, d'une montée d'Antaimoro et d'un reflux de Betsileo.

Il fallait nous y attendre. Cette seconde ligne de tribus paraît être le plus souvent une combinaison de tribus côtières et des tribus du centre. Si les Sihanaka semblent un résidu d'éléments plus africains, les trois autres groupes ont des caractéristiques moins grossières et des types plus mélangés qui vont parfois jusqu'à l'élégance des cheveux lisses et même bouclés.

Troisième ligne: Merina (*ambaniandro*), Betsilé, Bara, Mahafaly. L'on me permettra de rejeter à la fin les Merina à cause de leur importance toute spéciale.

— Betsilé. J'ai dit dans l'introduction quel était le sens du nom Betsilé et combien nombreux, différents, en étaient les commentaires. Je ferai seulement remarquer que suivant des anciens textes et d'après des vieux «Rangahy» du pays le nom se prononçait peut-être autrement jadis. D'aucuns veulent que ce soit: *Betsilao*, ou *besilao*. Quoi qu'il en soit et quand bien même on ferait venir le mot de *Be*: nombreux *silao* (*na*) «qui meurent de faim», l'explication demeure obscure.

La peuplade a été de ma part l'objet d'études approfondies. De ses

caractéristiques physiques et morales, examinées ailleurs dans le détail, je ne donne ici que l'essentiel. Taille moyenne, front en trapèze et arrondi, narines ouvertes, extrémités fortes, mains larges et pieds plats qui semblent faire ventouse sur le sol, cheveux ni laineux, ni crépus mais crépés.

Les traditions les font venir du sud-est.

— Les Bara (sens ordinaire du mot; simple et naïf) sont d'allure plus forte. Le nez est aplati, les lèvres épaisses, le front haut et carré. Ils ressemblent aux Betsiléo pour la physionomie et le regard, mais ils ont une charpente plus grossière et une plus haute stature. Ils portent leurs cheveux roulés en boules graisseuses.

Leurs traditions sont encore bien enchevêtrées. Les chefs, dit M. DANDOUAU (A. D. G., p. 102) appartiennent à une même famille dont les ancêtres d'origine étrangère étaient primitivement fixés dans le bas Mandrare.

— Les Mahafaly «qui rend content» forment un groupe moins important, puisqu'ils ne sont que 40.000. Ils occupent le point extrême sud de cette seconde ligne. On nous les présente comme bien constitués, de taille moyenne, noirs, mais plus clairs que les indigènes des régions voisines, avec des yeux vifs, le nez épaté sans exagération, les lèvres semi-épaisses. Il a même ici ou là le nez aquilin et les lèvres fines.

Quatrième ligne: Antankarana, Sakalava, Masikoro, Vezo. Détachons d'abord de cette quatrième et dernière ligne les Antankarana qui, d'ailleurs, par leur position géographique ne s'y rattachent qu'imparfaitement. Ils appartiendraient tout aussi bien à la première, formant comme la calotte septentrionale de Madagascar. Après quoi nous pourrions réunir les trois autres dénominations sous le nom de Sakalava qui les contient ordinairement.

L'Antankarana, «l'habitant des pays rocheux», par étymologie, a, dit M. BERTHIER, une physionomie dure et ingrate, le teint est brun foncé, les cheveux crépés.

D'après M. DANDOUAU, leurs ancêtres débarquèrent sur la côte. Est, en même temps que ceux des Betsimisaraka, mais sans s'y attarder, ils montèrent dans l'Androna. Chassés par les premiers chefs Merina, ils se réfugièrent dans le Boina, où l'invasion Sakalava les trouva. N'ayant pas voulu se soumettre au nouveaux venus, ils longèrent la côte jusque dans la presqu'île d'Ampasimena. Poursuivis, ils remontèrent dans le Nord et gagnèrent les montagnes de l'Ankarana. Là, ils fusionnèrent avec deux petites tribus de noirs d'origine inconnue qui occupaient le pays, et petit à petit rayonnèrent vers le Nord et vers l'Est (A. D. G., p. 88).

J'ai cité tout le texte parce qu'il nous vient d'un homme qui a eu l'occasion de fouiller plus à fond cette partie de l'île, mais aussi pour montrer l'enchevêtrement des traditions locales. Les Antankarana actuels sont-ils les descendants de ces gens venus de l'Est et chassés par les Merina, puis par les Sakalava, ou des tribus qu'ils rencontrèrent dans le Boina et au nord? On les a dit longtemps de race sakalava. Il y a eu des croisements avec les Arabes et les Antalaotra. Que revient-il dans la population actuelle à chacun de ces éléments? La question est compliquée.

Elle le devient plus encore avec les Sakalava qu'il nous reste à examiner avant d'aborder le mystère par excellence de l'ethnologie malgache: la race Ambaniandro (Hova).

Chap. III: Les Sakalava.

§ I: Le Nom: Un exemple typique d'étymologie malgache!

Si l'on veut savoir jusqu'où peut aller la variété d'interprétation d'un seul nom malgache, on ne peut mieux choisir que la série des traductions du mot Sakalava.

M. RUSILLON dans son ouvrage sur le Tromba signale d'abord celles-ci:

Sakalava: «chat long», étymologie acceptée par les Ambaniandro (Hova) ennemis des *Sakalava*, qu'ils regardent comme des rusés et des hypocrites.

Saka serait pour *Sakana*: «large ou travers». Ce qui voudrait dire que la tribu occupe les vallées qui sont en travers de l'île.

Sakalava ne serait qu'une corruption du mot français: «esclave» ou du mot anglais: «slave».

Saka serait mis pour *saha* et l'on aurait: *Sahalava* comme on a *Sahabe*.

Saka serait pris dans le sens de «barrière»: les *Sakalava* seraient ceux qui arrêtent toujours.

Saka veut dire «fouiller»: Il y aurait là une allusion aux habitudes des gens fouillant sans cesse la terre avec leurs grands bâtons.

Saka «fouiller» s'appliquerait aussi aux rivières du pays qui fouillent le sol. Ainsi a-t-on *Sakalalina* qui désigne une de ces rivières. D'autres encore ont traduit: «gens des longues plaines».

Le P. WEBER dans son dictionnaire s'exprime ainsi: *Any Antsakalava*: «les peuples au-delà de l'obstacle long, c'est-à-dire au-delà de la longue chaîne de montagnes qui traverse l'île».

M. GRANDIDIER donne: «Gens de *Saka* qui se sont étendus sur une longue surface de pays.»

M. DANDOUAU dit de son côté: Le nom paraît signifier: «ceux des longues vallées, ou, plus vraisemblablement, ceux de la longue vallée semblable à l'*Isaka*».

DALMOND voit une allusion à leurs longs cheveux. Pour d'autres encore il faudrait traduire «gens méfiants» *Sakarai*. Enfin j'ai eu l'occasion moi-même de proposer une autre explication, conforme à l'idée que je m'étais formée de la composition de la tribu.

Saka, en vieux style, veut dire «fouiller, les rivières pour y trouver écrevisses ou poissons».

Lava, en vieux style, aussi veut dire «chose qui n'en finit pas, qui se fait continuellement».

Il y aurait là un rapport avec les mœurs de ces familles, qui descendues des hauts plateaux, vivaient de la pêche et furent amenées par elle peu à peu jusqu'aux bords de l'Océan.

Leur nombre même est une grave raison d'avoir à se défier de ce genre d'étymologies. M. FERRAND, en linguiste consommé qu'il est, a voulu chercher ailleurs et trouver au mot *Sakalava* une origine plus rationnelle. Se fondant sur les anciennes versions du nom: (LUIZ MARIANO en 1616 parle de *Suculambo*, DRURY en 1729 de *Sacoa Lauvor*) et sur des dénominations africaines. (Nom tribal africain de *Machoucoulombe* d'où *Sukulumbue* qui ressemble au *Suculambe* de MARIANO). M. G. FERRAND rattacherait le mot à quelque ap-

pellation transformée par la fameuse méthode du calembour. Tout ce que je vais bientôt dire du caractère africain des indigènes de la côte ouest semblerait encore favoriser son interprétation. Je me permettrai cependant une petite objection. S'il n'y a rien de plus logique, pour analyser nos noms malgaches que de remonter aux anciens textes, il nous faut bien cependant nous défier des graphies de ces lointaines époques. Sans aller jusqu'au jeu de mots, nos écrivains des XVI^e et XVII^e siècles représentaient les sons comme ils les entendaient, et ils ne paraissent pas les avoir toujours entendus exactement.

Je conclurai (et cette conclusion reviendra plus d'une fois dans ce travail) c'est qu'il ne nous est guère possible d'argumenter sur des détails. Nous n'aurons guère de certitude qu'à condition de manœuvrer sur des séries sur des ensembles. Pour l'explication du Mot *Sakalava* je n'ai personnellement aucune préférence, pas même pour le sens que j'ai moi-même un jour proposé.

§ II: Caractéristiques.

M. RUSSILLON dans son livre déjà cité débute ainsi:

«L'origine du peuple Sakalave qui occupe toute la partie ouest de Madagascar est entourée du plus profond mystère...»

«Ce serait une erreur de considérer les Sakalaves comme formant une grande tribu homogène... mais ils forment une mosaïque de petites tribus qui ont été toutes plus ou moins indépendantes les unes des autres et souvent en guerre ouverte les unes avec les autres.»

«Le nom même qu'on leur donne aujourd'hui, est celui d'une tribu originaire du sud, et qui, par son courage, sa volonté, aidée sans doute par les circonstances, sut s'imposer à ses voisins et peu à peu les subjuger.»

L'unité se fit plus ou moins grâce à l'habileté de certains chefs, aux XVII^e et XVIII^e siècles. pour se démolir ensuite surtout après 1812.

Les races d'ailleurs sont elles-mêmes très mélangées. Toutefois il ressort des observations faites en différentes régions que le type dit «africain» dominerait dans l'ensemble. En voici quelques témoignages:

«Les Sakalava ont une coloration bronzée, les cheveux noirs, courts, laineux crépus, la barbe clair-semée, le nez épâté, le pied large. Ils sont bien découplés et robustes (N. R. E., 1899, p. 242 et 243: La région de Makarainga).

«Le Sakalava est noir, quelquefois légèrement cuivré, grand. Cheveux créus, ou ondulés, nez souvent épâté, lèvres fortes, yeux non bridés.» BERTHIER, op. cit., p. 1125.)

«Le Sakalava pur est noir mais sa peau est moins luisante que celle des nègres d'Afrique.» (M. BÉNÉVENT, N. R. E. 1897, t. I, p. 356.)

«Le Sakalave est grand, élancé, fortement musclé, aux épaules larges, avec des attaches fines et des doigts allongés. La tête est bien proportionnée, le front large et haut, sans prognathisme, les lèvres assez minces, le nez un peu épâté, les yeux noirs et non bridés, les cheveux longs, noirs, crépés, disposées en une infinité de petites tresses terminées en boule, le système pileux peu développé, la barbe et la moustache clair-semées, taillées à la mode musulmane, le teint variant du brun foncé au bronze clair.» (A. D. G., p. 92.)

Multiplés sont les interprétations du nom Sakalava, multiples les types qui habitent le pays, multiples doivent être les opinions concernant leurs origines. Il semble pourtant qu'il y ait une pente assez générale à les apparenter aux Africains. Chez les anciens auteurs, c'est même l'opinion commune. (Je

ne parle ici que des seuls Sakalava sans me préoccuper encore de l'opinion qui étend à tous les Malgaches, Hova ambaniandro exceptés, cette origine africaine.)

M. GRANDIDIER dans son «Ethnographie», M. G. FERRAND dans son «Origine africaine des Malgaches» en donnent de nombreuses citations comme celles-ci :

«Les populations de l'Ouest ont les grosses lèvres et le nez épaté des nègres africains».

«Les Sakalava ont été transportés d'Afrique» (d'Unienville).

«Les Sakalava sont des Zoulous» (R. M. MAHON).

«Les Sakalava et les autres tribus des côtes ont le type et les usages des africains».

«Les Sakalava se rattachent aux nègres d'Afrique». (Textes tirés de l'Origine des Malgaches par M. A. GRANDIDIER, p. 3 et suiv., dans les notes.)

Type plutôt africain, traditions qui semblent les rattacher aux peuplades du continent noir, voilà ce que, sans trancher encore la question, nous pouvons du moins retenir provisoirement des textes et des observations.

Des Masikoro et des Vezo, Malgaches du sud-ouest, un mot seulement puisqu'on les rattache ordinairement à la race sakalava. Les premiers s'adonnent surtout à la culture des terres tandis que les Vezo se livrent à la navigation à l'aide de pirogues à balancier.

Chap. IV: Les Ambaniandro, Hova, Merina.

Les noms.

Ambaniandro, Hova, Merina ces trois termes désignent une tribu très particulière et très intéressante à plus d'un titre. C'est la race conquérante, qui, avant la prise de possession de Madagascar par la France, avait établi sa suzeraineté sur une grande partie de l'île, c'est la race distincte de toutes les autres et qu'il est impossible de confondre avec les nègres ou négroïdes des autres tribus, c'est la race, mystérieuse dont on ne sait comment expliquer la venue et la présence sur les Hauts plateaux, c'est la race qui a été jusqu'ici la plus étudiée et dont on n'a pu encore déterminer la composition et l'origine: le nom lui-même reste sujet à discussion. La plupart des auteurs emploient le mot Hova. J'ai dit pourquoi, à cause de la confusion possible avec les chefs d'autres tribus, désignés par ce même nom, je prendrai préférablement le mot Ambaniandro.

«Ambaniandro» est l'appellation donnée par les Betsiléo. L'interprétation obvie est «ceux qui sont sous le jour». Ainsi a-t-on encore «Ambanilanitra» usité dans les grands discours «ceux qui sont sous le ciel».

«Merina» a donné lieu aux explications par jeu de mots si habituelles à nos indigènes. Cela voudrait dire «noirs, nombreux» «*merona*» et ce nom aurait été donné par Ralambo. Un autre auteur prend pour racine du nom le verbe *erina*: «murmurer en demandant davantage», et il bâtit une histoire de marchands et de clients, où les ambaniandro se montrent difficiles acheteurs.

Hova, l'étymologie paraît établie maintenant, est un terme ancien qui veut dire: chef; signification qu'il a gardée dans plusieurs tribus. Comment s'est-il étendu à toute la race ambaniandro? Faut-il y voir un titre honorifique mérité

par l'influence de plus en plus dominante de la tribu, la question reste encore obscure. Rien n'est plus difficile à débrouiller dans l'histoire malgache comme ces questions de noms et de détails à cause de la fantaisie invraisemblable qui s'est donné carrière à leur propos et où chaque tribu a naturellement l'habitude d'arranger les légendes à son honneur ou à son avantage.

Les caractéristiques.

Serons-nous plus heureux pour débrouiller ce qui concerne les caractéristiques de la tribu? Nous allons voir qu'à côté de choses certaines, il en reste encore beaucoup qui le sont moins.

Il y a un fait sur lequel tout le monde, du moins maintenant, est d'accord c'est qu'il existe à Madagascar une race distincte de toutes les autres, à caractères, non plus négroïdes, comme partout ailleurs, mais Malais.

Sur ce point les citations seraient innombrables. Je renvoie à toutes celles que donne M. GRANDIDIER dans sa savante étude sur l'Ethnographie malgache (*L'Origine des Malgaches*, p. 3 et suiv., p. 68, 69 et suiv.).

Voici comment le P. ABINAL traçait le portrait des Hova-Ambaniandro :

«Cheveux plats ou légèrement bouclés, barbe peu fournie, teint olivâtre, bouche grande, lèvres un peu fortes, nez droit et court, yeux bridés, pommettes saillantes, corpulence médiocre, taille avantageuse, formes plutôt élégantes qu'athlétiques.»

C'est ce type que nous rencontrons en Imerina comme faisant le fond de la population «libre», que l'on retrouve un peu partout dans les petites villes et dans tous les centres commerciaux de Madagascar, que l'on n'a aucune peine à distinguer des autres Malgaches et que les Betsiléo désignent sous le nom générique d'Ambaniandro.

En réalité l'on n'a pas tout distingué, quand on a ainsi mis à part les Ambaniandro. Il faut pousser plus loin les distinctions sous peine de graves erreurs.

D'abord dans la population entière de l'Imerina, il importe de ne pas confondre Hova et Mainty (apports des autres tribus, surtout par les esclaves). Mais dans les Ambaniandro eux-mêmes, il y a une différence importante à établir entre les Andriana et les Hova c'est-à-dire entre la caste des «nobles» et celle des «hommes libres».

C'est ici que je me séparerai de l'opinion généralement admise qui fait des andriana le type malais par excellence, et laisse aux Hova ordinaires des caractéristiques moins tranchées.

J'ai pu faire sur ce sujet bien des observations, or j'ai cru remarquer que le type malais se retrouvait souvent bien plus accentué chez ces petits marchands que je rencontrais partout, dans cette population de l'ouest moins mélangée et composée de petits bourgeois, que dans les familles princières de Tananarive. Que de fois chez nos bourgeois ambaniandro j'ai été frappé par le teint plus clair, par l'ovale du visage plus régulier, par les fameux yeux bridés, par tout un ensemble «japonais» que j'avais peine à retrouver chez nos andriana.

Chez ceux-ci, surtout chez les hommes, une coupe de figure toute différente: au lieu de l'ovale, la partie supérieure de la tête en forme de trapèze, avec

la partie inférieure plus pointue, le teint plus noir, les pommettes extrêmement saillantes, les lèvres plus grosses, l'ensemble plus rude et plus africain qu'Asiatique.

J'ai sous les yeux des photographies de personnages de grande noblesse: hommes ou femmes, elles ne sont pas pour contredire mes impressions.

Je sais que l'on pourra me montrer des exceptions. Le métissage a travaillé ici comme partout ailleurs et plus encore peut-être, dans les anciens temps. Je montrerai comment, il s'est accentué, dans ces derniers siècles, par des alliances avec les étrangers; aussi je ne m'étonnerai pas que l'on puisse me présenter des exemples différents. Cependant j'en juge, non par une observation de détail, isolée mais par une impression d'ensemble, qui trouvera sa confirmation, dans d'autres faits.

Il faut croire qu'il est facile d'errer en pareille matière. Ne voyons-nous pas le R. P. MALZAC ne pas faire grande différence entre le type ambaniandro (hova) et le Vazimba; le Docteur CATAT, un médecin pourtant, ne pas les distinguer des Betsilé (Voyage à Madagascar, p. 9), d'autres confondre tout simplement Hova et Andriana sans les séparer. Faut-il rappeler le fait, cité par M. GAUJER dans son Histoire, de cette ambassade ambaniandro envoyée à Londres en 1885, et dans laquelle les anthropologues de la grande ville n'auraient pas reconnu le type asiatique: « Cette race aurait, disaient-ils une physionomie spéciale très éloignée du type chinois et par conséquent malais. » Appréciation qui s'explique facilement si l'on admet, avec moi, l'imprécision du type andriana comparé au type hova.

Conclusions de cette première partie.

De cette rapide revue des tribus malgaches recueillons les données principales qui intéressent la question des Origines.

L'impression générale que l'on en conserve, c'est celle de la présence d'un triple élément:

1^o un élément plus grossier, plus nègre, plus africain: type aux cheveux crépus ou crépés, aux lèvres épaisses, au nez épaté, au prognathisme plus accentué.

2^o un élément plus clair et plutôt Océanien, aux cheveux parfois lisses et aux traits plus réguliers.

3^o un élément Asiatique à teint olivâtre, à figure plus ovale et plus fine, aux yeux bridés.

A quoi se joignent ou se mêlent une foule de types intermédiaires produits de croisements sans nombre, bien faits pour dérouter dans les recherches; qui peuvent tromper un observateur de passage et contre lesquels un chercheur, vivant au milieu des Malgaches, doit se mettre en garde. Des Sémites, des Arabes, des Javanais, des Indiens, des Africains, sont venus de temps immémorial dans la Grande-Ile; Portugais, Français, Hollandais, Anglais y ont laissé leurs traces. Aussi n'est-ce point sur ces éléments qu'il faut opérer pour découvrir les fonds primitifs de nos races malgaches. Les Makoa qui sont cent mille, les Arabes qui ont eu une si grande influence dans l'Est, les Antalaotra

du Nord ne sont pas parvenus à modifier foncièrement les grandes couches ethniques de la Grande-Ile, pas plus d'ailleurs qu'ils n'ont entamé sérieusement la magnifique unité de la langue.

C'est cette unité que nous allons examiner maintenant. Elle va nous donner une nouvelle indication sur la marche à suivre pour arriver à la lumière sur les Origines de nos Malgaches.

DEUXIEME PARTIE.

La Langue Malgache son Unité. Ses Eléments Principaux et son Caractère.

Chap. I: La merveilleuse unité de la langue malgache.

Il y a là un phénomène de premier ordre et de première importance dans la question qui nous occupe, un de ces mystères déconcertants comme il semble qu'on n'en rencontre qu'à Madagascar.

Voilà donc des tribus de races différentes, dispersées dans un pays plus grand que la France, ayant vécu, comme on pense bien, pendant des siècles, isolées, ou peu s'en fallait, les unes des autres, n'ayant jusqu'aux temps de l'hégémonie hova, que des relations de razzias ou de querelles, à la merci, quelques-unes du moins, d'influences extérieures assez agissantes, et il se trouve que toutes ces tribus parlent une langue identiquement Une et parfaitement homogène.

Là encore le voyageur superficiel sera dérouté et trompé, car au premier abord les différences sont grandes entre dialectes. Qui sait le Sakalava peut très bien ne pas comprendre un indigène lui parlant hova ou betsileo. Pour qui lit les textes sans initiation il peut y avoir embarras à passer d'un dialecte à un autre; et cependant, pour tous les Malgachisants, l'unité fondamentale du malgache n'est plus en question.

Je viens, pour mon compte, de reprendre cette étude comparée des idiomes, j'ai remué des milliers de mots de toute provenance et je suis arrivé, une fois de plus, à croire, avec plus de conviction que jamais, que le malgache est Un dans toute la Grande-Ile. De cela je donnerai des preuves détaillées dans un autre travail sur les dialectes: il faut me contenter ici d'en tirer l'essentiel.

Cette unité se prouve:

1° Par le caractère général de la langue d'être partout une langue agglutinante, et par le système de Dérivation identique encore partout.

2° Par les Variations elles-mêmes des dialectes qui se font sur des thèmes communs et d'après des lois constantes.

3° Par la Grammaire qui est partout la même.

4° Par le Vocabulaire commun dans l'ensemble, malgré les spécialités qui s'expliquent.

En un mot par la similitude, dans tout ce qui constitue une langue: la phonétique, la lexigraphie, la syntaxe, toute la grammaire et le dictionnaire.

Quelques indications seulement sur chacune de ces questions.

1° Agglutination partout et mécanisme de formation de mots extrêmement simple. Les voyelles fondamentales *a, e, i, ô, ou*; des combinaisons

de consonnes extrêmement réduites, et l'on forme des mots monosyllabiques, dissyllabiques, trisyllabiques parfois.

A noter seulement quelques sons (actuellement, c'est sûr, anciennement, peut-être) délaissés par les ambaniandro et gardés par les autres tribus: le *Tra* qui devient *Tsa* dans les provinces, l'*N* vélaire et l'*N* mouillée abandonnées par les Hova.

Et à ces mots *Racines* s'accolent des *Préfixes* des *Suffixes*, des *Infixes*. Partout le mécanisme est le même; partout préfixes, suffixes, infixes se manœuvrent de la même manière: *ma, mana, mi, mampi, miha... ina, ana... in, la...*

2° Les Variations sont innombrables dans la graphie des mots et dans leur prononciation, mais ces variations elles-mêmes apparaissent comme le témoin le plus authentique de l'unité foncière de la langue car c'est tout autour d'un noyau fixe que tournent toutes les modifications. Et ces modifications s'opèrent d'après des lois si constantes que la grammaire de 1855 pouvait inscrire ce qu'elle appelait la série des *Sons Identiques*.

Ce sont des équivalences tellement fréquentes dans les dialectes septentrionaux, qu'il semble qu'il n'y ait plus grammaticalement à en tenir compte, et qu'il faille, une fois pour toutes, admettre la possibilité de rencontrer l'une ou l'autre:

<i>ts</i> au lieu de <i>t</i> et vice versa <i>raty</i> ou <i>ratsy</i>		
<i>l</i>	<i>d</i>	<i>lily</i> ou <i>didy</i>
<i>h</i>	<i>k</i>	<i>kely</i> ou <i>hely</i>
<i>f</i>	<i>p</i>	<i>fotraka</i> ou <i>potraka</i>
<i>v</i>	<i>b, mb</i>	<i>avo, abo, ambo</i>
<i>z</i>	<i>j (dz)</i>	<i>zehy</i> ou <i>jehy</i>
<i>s</i>	<i>ts</i>	<i>posaka</i> ou <i>potsaka</i>

Ce sont les exemples donnés par la grammaire du P. WEBER, ce spécialiste éminent s'il en fût, en langue malgache. On pourrait compléter la liste, en citant d'autres transformations presque aussi universelles dans d'autres régions, rappeler en particulier le phénomène constant de *Nasalisation* et de *Dénasalisation* si fréquent chez certaines tribus du centre. Le Betsiléo met un *N* là où le Hova n'en a pas et le retire là où le Hova le met ordinairement.

Je donnerai ailleurs dans un travail particulier le détail interminable des modifications possibles pour un mot qui passe d'un dialecte à un autre, mais l'on y verra aussi l'échelle régulière de ces modifications, déterminées au fond par toujours les mêmes lois fondamentales de phonétique.

Ces *F* qui deviennent *P*, *H* qui deviennent *K*, *L... D*, *Z... J*, ne les avons-nous pas à l'intérieur même des dialectes dans les compositions de mots: *Zava-poana, Manati-kanina, Mitari-dakana?*

3° La Grammaire. Qu'il s'agisse des adjectifs et de leurs degrés de comparaison, des pronoms et de leur formation, des verbes et de leur emploi, partout les mêmes principes et les mêmes règles. Partout même ce fameux relatif dont l'existence avait été mis en doute dans les dialectes provinciaux. Point de différence essentielle dans la syntaxe comme dans la lexicographie.

Aucune apparence, par exemple, de ces flexions, de ces conjugaisons, de ces constructions de phrases si caractéristiques dans d'autres langues. Parfois une préférence marquée pour une tournure plutôt que pour une autre, comme dans les phrases de comparaison ou dans la numération, mais rien qui indique l'intervention d'une mentalité étrangère.

4° Le Vocabulaire fondamental est lui aussi le même. Là sans doute les différences particulières sont plus nombreuses. Il y a des mots plus usités dans un dialecte que dans un autre; il y a des expressions ou des sens propres à telle ou telle tribu. De ces écarts la grammaire de 1855 énumère déjà plusieurs raisons:

Le manque d'écriture.

La multiplicité des castes et leur peu de rapports entre elles. Une tribu a ses termes dont elle ne sort guère.

Les termes réservés aux rois ou à la sorcellerie.

Le langage spécial des chefs surtout dans les grands discours où ils cherchent à éblouir le peuple.

La recherche du style figuré si fréquent, en particulier chez les Sakalava: Ainsi *mahalena* «qui rend humide» pour la pluie, *famonty*, «émollient» pour l'huile, *mahatsaka* «qui désaltère» pour l'eau etc.

Les mots qui deviennent *fady*: «interdits» ainsi que leurs dérivés, pendant plusieurs années, à la suite du décès de quelque grand personnage, prince ou roi. Ainsi après la mort de la reine *Tsi-Omeko* à Nosi-be on ne pouvait plus dire: «*Omeo afo aho*, donnez-moi du feu», mais on devait dire: «*Tolory mahamay aho*, Offrez-moi ce qui brûle».

Enfin les sens différents pris pour tel ou tel mot par pure opposition de caste. *Tsinjaka*, danse honnête devient chez une caste différente, danse de sorcier.

D'ailleurs, ces différences de vocabulaires se font même sentir si l'on compare la langue hova de maintenant avec celle d'il y a soixante ans. La comparaison entre le dictionnaire WEBER de 1855 et le dictionnaire MALZAC de 1900—1912 est instructive à ce point de vue. Si le Malgache officiel de maintenant gagne en correction et en abstraction il perd singulièrement en couleur et en relief.

Comparer par exemple:

ilo WEBER, Dict., p. 323, et *ilo* MALZAC, Dict., p. 270,

imbo WEBER, Dict., p. 323.

Déjà M. GAUTIER se plaignait de cet appauvrissement (E. F. G., Géog., p. 307):

«Tout se passe comme si les Merina conquérants, qu'ils soient ou non d'origine malaise, avaient adopté la langue, étrangère pour eux, des Malgaches vaincus et comme s'ils l'avaient, en se l'assimilant, éloignée de son type primitif et déformée doublement. D'une part ils l'ont écorchée et phonétiquement appauvrie, d'autre part, ces représentants d'une race évidemment supérieure ont accommodé l'instrument imparfait qu'est la langue malgache aux besoins de leur cerveau plus riche en idées et en nuances et ils ont amené leur dialecte à un état de complexité qui multiplie ses moyens d'expression.»

Au fond, cependant, le vocabulaire reste essentiellement identique; et, sur ce point comme sur tous les autres, la langue malgache se montre comme merveilleusement une dans tout Madagascar.

On voit l'immense portée que cette constatation a dans l'examen de la question que nous traitons. Il est, en effet impossible d'expliquer cette unité merveilleuse, autrement que par une communauté d'origine de toutes nos tribus actuelles. Ces tribus n'ont pu avoir cette unité de langue que par l'unité du groupement primitif. Cette unité, d'une part, n'a pu se faire après l'éparpillement des tribus, d'autre part elle n'a pu se maintenir qu'à la condition qu'il ne se soit présenté, en aucune région, un groupement étranger assez important ou assez influent pour modifier la langue.

Que l'on suppose ici ou là une migration postérieure, arrivant avec un idiome différent, ou même avec l'ancien idiome perfectionné, comme il l'aurait été aux Indes ou en Malaisie, il faudrait que nous constations d'une façon ou d'une autre son influence, même s'il s'était simplement fondu avec la première langue.

Or de cela nous ne trouvons trace nulle part. Des éléments étrangers, nous allons en trouver dans le malgache, mais ceux-là sont encore communs à tous les dialectes et ils remontent aux temps de la formation même de l'idiome commun à toutes les tribus.

Chap. II: Ce qu'on retrouve dans le malgache.

Je ne veux pas donner à la philologie plus d'importance qu'il ne convient dans l'étude des Origines Malgaches. Il est certain qu'à une époque d'engouement on a été trop loin, en demandant à la linguistique comparée la solution de tous les problèmes ethnologiques. Il est certain aussi que la méthode étymologique s'est livrée chez plusieurs auteurs à des fantaisies presque ridicules: sur de simples ressemblances de mots on a bâti des rapprochements invraisemblables. La linguistique comparée ne se manœuvre bien qu'avec une envergure d'érudition et de documentation comme en rencontre chez MM. FERRAND ou MEILLET, avec une maîtrise de la phonétique comme la possède un P. SACLEUX ou un abbé ROUSSELOT. On n'y peut conclure que d'après des lois scientifiques bien établies dont le R. P. PINARD DE LA BOULLAYE donne un résumé dans son grand travail sur l'Histoire des Religions (p. 142 et suiv.). Oui, il faut être extrêmement sévère en fait d'étymologie, mais il n'en est pas moins vrai que la linguistique, comme l'anthropologie, comme l'ethnologie, la géographie, l'archéologie, comme la science des traditions, a son rôle dans le recherche des Origines humaines.

M. DE MORGAN (Les Premières civilisations, p. 160) dit très justement à propos du rôle de l'anthropologie et de la linguistique, et des conclusions que l'on peut tirer de l'une ou de l'autre:

«La divergence d'opinion entre les anthropologistes et les linguistes n'existe que parce que l'on oublie que ces deux sciences doivent poursuivre des buts différents et non le même...»

«Il tombe sous le sens, que des idiomes présentant entre eux des caractères communs, grammaticaux et lexicologiques ont une commune origine; qu'ils sont apparentés ou qu'ils ont subi des contacts très prolongés; et que les groupes humains parlant ces

langues ne sont pas étrangers les uns aux autres. Il demeurera toujours entre eux des traditions, des coutumes, des croyances, des aptitudes, des tendances, les rapprochant; tandis que forcément ils resteront toujours éloignés des peuples dont l'esprit, et par suite le parler est différent du leur.»

«Sous le prétexte de se dégager de vieux errements, bien des savants de nos jours, et, en particulier bien des anthropologistes ont fait table rase de tout ce qui était enseigné autrefois, de tout ce qui était admis avant eux, parmi les données fournies par la linguistique et la tradition...

C'était aller trop vite pour une école si jeune.»

«(D'autre part) les linguistes qui, comme POTT, GRIMM, MAX MULLER, ont cherché à reconstituer le monde aryen primitif, s'étant laissé entraîner par la spécialité de leurs études jusqu'à prononcer le mot *race*, ont commis une faute!!»

La conclusion c'est que chaque science a ici son rôle et qu'elle peut contribuer à la découverte de la vérité à condition toutefois de ne pas sortir de ses attributions. Et voilà pourquoi l'analyse des éléments de la langue malgache a ici son utilité.

Or voici ce que l'on a découvert dans la langue malgache.

Elle contient:

Un fonds considérable d'éléments malayo-polynésiens, cela ne fait pas de doute.

Un fonds de sanscrit, cela paraît de mieux en mieux établi par les études qui ont déjà paru et celles qui se poursuivent en ce moment.

Un fonds d'éléments africains, cela semble prouvé.

Le Fonds Malayo-polynésien.

Il y a déjà longtemps que l'on a relevé les ressemblances de la langue malgache avec les idiomes Océaniens. La parenté du Malgache avec les langues de la Malaisie et de la Polynésie a été abondamment prouvée dans une foule de travaux. Le R. P. MALZAC en a donné un résumé intéressant dans son Introduction de sa Grammaire malgache. Il y rappelle que le fait a été signalé dès 1603, par le Hollandais FRÉDÉRIC DE HOUTMAN.

«Le savant ouvrage du Docteur CODRINGTON, dit-il, montre avec la plus grande évidence que les linguistes ont eu raison de considérer les langues polynésiennes, mélanésiennes et malaisiennes comme trois rameaux issus d'un même tronc.

L'opinion courante veut que le malgache soit plus étroitement apparenté au malais qu'à toute autre langue du même groupe.»

Suit une étude détaillée de comparaison et le P. MALZAC conclut ainsi:

«La seule conclusion certaine qui découle de l'exposé qui précède, c'est que le Malgache et les autres langues malayo-polynésiennes dérivent d'une même source c'est-à-dire d'une langue primitive qui contenait déjà les éléments simples et essentiels qui leur sont communs et qui en forment un même famille.»

Le R. P. MALZAC comme M. GAUTIER, comme le Docteur CODRINGTON ne considèrent pas en effet le malgache comme apparenté à un seul de ces idiomes océaniens, mais à tous dans une mesure plus ou moins grande. M. GAUTIER fait remarquer qu'ils semblerait que le malgache ait pris aux uns et aux autres; aux uns les finales en *tra*, à d'autres les préfixes du passé *T*, ou le préfixe *Ra*, et il ajoute, ce qui ne manque pas d'imprévu et demande à être parti-

culièrement noté, que le dialecte des ambaniandro (hova) dont le type est considéré comme malais, est justement le dialecte qui se rapproche le moins de la langue malaise.

Citant CODRINGTON, M. GAUTIER conclut:

«Il n'y a pas rapport de filiation entre le malgache et un idiome déterminé malayo-polynésien. Il y a parenté collatérale entre tous et il semble impossible d'en exclure les Mélanésien. Tout se passe comme si toutes les langues du groupe descendaient d'un ancêtre commun.» (Essai de Géogr., p. 303, 304.)

Chap. III: Le malgache et le sanscrit.

Sur le témoignage de M. A. MARRE et de M. GAUTIER j'avais cru (Premier rapport à l'Académie Malgache sur les Origines malgaches) que le malgache et le sanscrit étaient étrangers l'un à l'autre. M. GAUTIER ne parlait que de quatre mots sanscrits, contradiction, disait-il, avec le malais, où les mots sanscrits sont légion, et il en tirait que la rupture entre Madagascar et la Malaisie devait être très ancienne, puisqu'elle datait d'avant l'apparition du sanscrit.

J'ai dû sur ce point modifier mon opinion. Aussi bien l'ancienneté de nos tribus malgaches, on le verra, n'y perdra pas grand chose.

La vérité c'est que le sanscrit et le malgache ont des affinités remarquables, soit pour le vocabulaire, soit pour la grammaire.

M. G. FERRAND dans ses Origines africaines établit une série de mots sanscrits: noms théophores, noms de mois etc.

La comparaison reprise par les PP. THOMAS et MALZAC a accentué le rapprochement.

Pour les mots les PP. THOMAS et MALZAC en ont relevé près de 300 qui sont communs au sanscrit et au malgache. On nous dit que des études actuelles en doubleront peut-être le nombre.

«Et il est à remarquer qu'il ne s'agit pas dit le P. THOMAS, de mots implantés artificiellement, comme cela peut se produire dans des contacts fréquents de peuples (ainsi certains mots arabes, soahili, européens en malgache moderne) mais bien de mots fondamentaux se rapportant aux relations essentielles de la vie, comme les noms de nombres, les noms de mois...»

«Les emprunts sanscrits se font dans les ordres d'idées les plus divers et supposent chez le Malgache et l'Indo-aryen une communication intime sur tous les points.»

«Pour citer un exemple, dit encore le P. THOMAS, dans une étude, où je démontrerai philologiquement l'existence de l'écriture indienne ayant l'arabe à Madagascar, je ferai voir toutes les racines sanscrites, placées immédiatement autour de celle d'où vient le mot *Soratra*, passer à la fois, quel que soit leur sens, dans le Malgache où elles n'ont pas donné moins de 100 mots. Ce fait courant dans les relations des lexiques sanscrit et malgache ne se produit jamais dans les vocabulaires de deux langues que n'unit aucun lien de fraternité ou de filiation.» (Origine indo-aryenne de la langue malgache.)

Le P. THOMAS a été malheureusement arrêté par la mort dans ses savants travaux et il n'a pu donner celui qu'il annonçait ici.

Passant à la Grammaire, il est encore plus affirmatif. Et il va jusqu'à dire: «La grammaire malgache est toute sanscrite». Le rapprochement qu'il établit à ce propos avec l'influence arabe mérite d'être rapporté, car je m'en servirai plus loin.

«Arrivant à Madagascar quand le peuple et sa langue étaient déjà formés, l'arabe a bien pu, en apportant des objets inconnus jusqu'alors, ou en exerçant une influence prépondérante, introduire quelques mots nouveaux ou remplacer par ses dénominations les appellations indigènes d'objets déjà connus, mais il lui a été impossible de faire entrer dans la langue la moindre des formes générales de sa grammaire. Le malgache ne lui a rien pris, même là où l'influence des Musulmans a été la plus profonde. Les phonétiques sont absolument différentes et il est démontré qu'il n'y a pas d'alphabet plus mal fait que l'arabe pour transcrire convenablement le malgache parlé pour le sanscrit mes recherches ont constaté le contraire.»

Le P. THOMAS examine ensuite les éléments articulés et vocaux des deux langues, les racines, les altérations phonétiques ou syntaxiques la morphologie, les préfixes verbaux, les pronoms, le *Tsy* distributif ou diminutif, etc.

Les conséquences que notre érudit en tire auraient une portée immense. Sans admettre encore avec lui que la preuve en soit absolument faite, et tout en faisant la part de l'enthousiasme de l'homme en veine de découvertes, j'estime qu'elles ne sont pas dépourvues de sérieux fondements et que l'on peut espérer de les voir confirmer peu à peu par la linguistique et l'ethnologie comparées.

«Du coup, s'écrie-t-il, les langues malaises dont fait partie le malgache, sont rattachées aux langues indo-européennes par cette langue même qu'on croyait en avoir moins subi l'influence.

La linguistique générale ne doit plus former des unes et des autres qu'un seul groupe maléo-indo-européen.»

Et confirmant les observations de plus haut sur les idiomes océaniens par rapport au malgache, il ajoute:

«Les analogies entre les malayo-polynésien et les malgaches ne prouvent pas la filiation qu'on a admise, car elles peuvent indiquer une simple fraternité. L'on peut expliquer cette similitude de langues et de races en leur donnant à toutes une mère commune: la langue et la race aryenne.»

L'avenir nous dira si l'on peut légitimement pousser jusque-là les conclusions.

J'en retiendrai pour le moment ceci: directement ou par l'intermédiaire d'une autre langue,

1° le sanscrit a influé sur le malgache primitif,

2° d'autres langues venues plus tard n'ont eu sur la langue malgache qu'une influence très réduite, malgré l'importance et l'action de certaines migrations (par ex.: celles des Arabes).

Le Malgache et les langues africaines.

Le Malgache est-il étranger au Bantou?

C'est encore étendre la thèse déjà si audacieuse du P. THOMAS que de vouloir rattacher encore le malgache au Bantou. Si fantastique que paraisse cette extension, il y a quelques raisons de l'établir. C'est ce que nous allons examiner maintenant avec différents auteurs ou érudits.

1° Les auteurs moins récents.

Déjà DAHLE dans les *Antananarivo Annual* de 1885 relève des mots swahili et d'autres éléments africains dans le malgache. Il avait même en 1881 remarqué des similitudes de noms d'animaux.

RICHARDSON, dans son Dictionnaire 1885 note 300 mots d'origine africaine. Ce sont des mots Swahili recueillis par PECKERSGILL.

JULLIEN dans ses Institutions Politiques (1908) donne une liste de mots africains.

2^o M. G. FERRAND aborde plus scientifiquement la question. C'est tout un Vocabulaire bantou-malgache que nous avons dans ses «Origines africaines de la p. 67 à la p. 78. Il y distingue les mots d'apport accidentel et ceux qui semblent appartenir au fond de la langue.

3^o Une excellente occasion se présenta à moi de faire examiner le problème par un homme particulièrement compétent. Le R. P. DUPEYRON, missionnaire à Tananarive et connaissant par conséquent le malgache, avait vécu autrefois de longues années en pays d'Afrique, et y avait même publié une grammaire des langues bantoues. Il voulut bien me composer, sur les deux idiomes malgache et bantou, un travail de comparaison. Voici en résumé ses remarques:

1^o Les deux langues sont de la famille des agglutinantes.

2^o Toutes deux ont besoin des attributifs «mâle et femelle» pour désigner le sexe.

3^o Toutes deux ont des noms particuliers pour indiquer les frères et sœurs suivant que c'est un homme ou une femme qui parle.

4^o L'article est rare dans le Bantou et c'est généralement Y, A, O.

5^o Les règles de l'accord de l'adjectif sont les mêmes dans les deux langues. L'adjectif se met toujours après le nom.

6^o Il y a des ressemblances dans les adjectifs et les pronoms démonstratifs ou possessifs:

eki ekoo eki:ity akoho ity

ejo ekoo ejo:io akoho io

ejire ekoo ejire:iry akoho iry

cette poule-ci, cette poule -là, cette poule là-bas.

Consonances semblables des terminaisons et répétition du démonstratif après le nom.

7^o Les deux langues sont sans désinences pour le pluriel.

8^o La formation et la conjugaison des verbes prête aussi à rapprochements. Ainsi, pas de désinences pour les différentes personnes, c'est le pronom qui les indique. Pas de désinences ou de suffixes pour les modes et les temps, ils sont indiqués par des particules.

9^o La formation des degrés de comparaison est presque identique.

10^o On rencontre un certain nombre de mots semblables. Le P. DUPEYRON en cite une quarantaine. Beaucoup se rapportent à l'agriculture et aux animaux domestiques;

ekoo, akoho poule

n'ombe, omby bœuf

mboa, amboa chien

kongoni, kongona punaise

mapemba, ampemby sorgho

4^o M. BIRKELI, missionnaire dans l'Ouest de Madagascar, en étudiant les Vazimba (prédécesseurs des Malgaches actuels) arrive au sujet de la langue aux conclusions suivantes (Rapport adressé à l'Académie malgache).

La langue vazimba n'est qu'une forme archaïque de la langue malgache. Elle appartient au groupe des langues bantoues. Elle a des relations plus étroites avec la forme bantoue sud-ouest.

M. BIRKELI, après avoir examiné la question au point de vue des traditions, après avoir discuté la valeur des terminaisons en *Kea*, *Koa*, *kwa* (étude parallèle de celle de M. G. FERRAND sur le mot *vahoaka*), de la finale *Usi* d'où il fait sortir *Kimusy* et *Bausy*, et suggéré des interprétations nouvelles de *Ihosi*, *Antanosy*, *Ombiasy*, qui le conduisent à des rapprochements curieux avec des noms africains, donne une liste de près de 300 mots malgaches qui semblent avoir leurs équivalents de l'autre côté du Mozambique. La liste comprend: 1^o des noms d'animaux domestiques, 2^o des termes de vie journalière, 3^o des termes de religion et de maladies, 4^o des termes d'agriculture, 5^o des termes de chasse et de pêche, 6^o des mots concernant les champs et les forêts, 7^o des noms d'oiseaux et d'autres animaux.

5^o A ces témoignages significatifs j'ajouterai quelques remarques personnelles sur la Structure Matérielle comparée du Bantou et du Malgache.

Il y a entre les éléments vocaux ou les articulations des langues bantoues, comparés aux éléments et aux articulations malgaches, non pas isolées ou accidentelles, mais constantes, des ressemblances qui vont jusqu'à l'identité. Ce sont les mêmes emplois de voyelles, les mêmes combinaisons, très limitées, de consonnes.

Que l'on prenne un Syllabaire malgache et l'on aura vite fait le recensement des combinaisons de voyelles et de consonnes qui composent tout le dictionnaire. J'en ai fait moi-même un jour le tableau très curieux. En particulier pour les consonnes qu'a-t-on comme alliances possibles? *tr*, *dr*, *ts*, *mb*, *mp*, *ng*, *nk*, *nd*, *nt*, *nj*, *ntr*, *ndr*, *nts*.

Or c'est exactement cette même structure simpliste, identique jusque dans les détails, que l'on retrouve dans le bantou, tellement identique que les eux langues donnent, avec des sens, parfois rapprochés, souvent différents, des mots absolument pareils. J'ai sous les yeux plusieurs ouvrages sur les bantous et j'y lis: «*Same same*» pour désigner des perles roses (en Betsilé *samisamy*: espèce de perles superstitieuses) *kilema*, *tonga*, et une foule de sons voisins comme: *bata*, *kanga*, *lilambo*, *makasa*, etc., etc.

Il faudrait une certaine bonne volonté pour ne voir dans ces identités de sons, dans ces ressemblances entre les éléments constitutifs des langues, qu'une simple coïncidence. Il semble plutôt qu'il y ait là comme le signe d'un *Stade* de développement phonétique particulier, qui indiquerait chez le bantou et chez le malgache un même âge. Si l'on juge de l'antiquité des couches de terrain par les éléments qui les constituent ne pourrait-on tirer de la structure des mots dans les langues quelques indications sur leur parenté et leur antiquité relative?

Je ne fais que suggérer cette hypothèse.

L'impression de ressemblance entre le Bantou et le Malgache s'accroît si l'on examine leur Structure Grammaticale.

C'est encore la simplicité.

Les deux langues ont les caractères d'idiomes qui n'ont pas encore subi

l'influence d'une civilisation montante. A la civilisation qui grandit correspond une pensée qui se complète, se nuance et se complique. Aux nouveaux besoins, aux nouvelles idées, à la nouvelle mentalité, il faut une langue qui puisse les exprimer ou les traduire. C'est ainsi que ce sont développées, enrichies et compliquées toutes nos belles langues européennes ou asiatiques.

Malgache et Bantou sont, soit pour la Structure Matérielle des Mots, soit pour la Structure Grammaticale, à un même Stade Rudimentaire.

Conclusions.

Un fonds principal de Malayo-polynésien, une pénétration profonde du sanscrit, des éléments africains.

Voilà en somme ce que nous trouvons dans la langue malgache. Je noterai cependant une différence entre les deux premiers éléments et le troisième:

Les deux premiers me semblent faire partie constitutive du malgache, le troisième est plutôt une infiltration, tout comme les quelques éléments arabes qu'y viendront s'ajouter plus tard. Mais tandis que l'arabe est une addition postérieure, le Bantou africain m'apparaît comme un résidu d'une langue primitive parlée par les prédécesseurs de nos Malgaches. C'est ce que semble bien indiquer la catégorie des mots africains que nous venons de noter.

En tout cas mélange d'Africains et d'Océaniens, nous aboutissons à la même conclusion que dans la première partie.

Ce sera encore la même dans la troisième partie où nous allons passer en revue les plus anciennes traditions.

TROISIEME PARTIE.

Ce que disent les Traditions.

L'examen des plus anciennes traditions sur le peuplement de Madagascar peut se ramener à quatre chefs principaux:

- 1^o Les Kimosy,
- 2^o les peuplades très anciennes dont on a gardé quelque vague souvenir,
- 3^o les Vazimba prédécesseurs de nos Malgaches actuels,
- 4^o les Migrations Arabes.

Chap. I: Les Kimosy.

Les Kimosy auraient été une race de nains dont on aurait retrouvé des vestiges, qui n'auraient même disparu complètement qu'assez récemment, puisqu'on croit en avoir vu encore au commencement du siècle dernier.

Les textes semblent s'accorder pour mettre leur pays dans la région limite ouest des Hauts Plateaux, généralement au sud de Fianarantsoa, dans la région d'Ivohibe sur la Menarahaka. Quelques-uns les font même remonter dans l'Ouest du Betsiléo.

Les opinions sur ces étranges petits hommes sont absolument contradictoires: Les uns les réduisent à de pures imaginations, à des confusions ou

à de pures légendes, d'autres croient à l'existence sporadique de quelques individus anormaux, d'autres enfin y voient une réplique des fameux négrières signalés en mainte autre partie du monde.

Première catégorie: Ceux qui croient à une simple légende ou à des confusions.

1^o FLACOURT d'abord, lui si perspicace et si bien documenté sur une foule d'autres points, se déclare incrédule:

«Quelques-uns, dit-il, ont voulu me faire croire qu'il y avait des géants et des pygmées. Je m'en suis informé auprès; ce sont des fables que racontent les joueurs d'Herranon. J'ai vu un endroit proche d'Itapère, où il y a une grande quantité de pierres plantées debout, où l'on m'a dit que c'étaient des Pygmées qui y astaient enterrés. Ces Pygmées estoient venus en grand nombre faire une course dans le pays d'Anossi, dont ils furent repoussés jusqu'à la rivière d'Itapère, laquelle n'ayant pu passer, faute de batteaux, ils furent tous mis à mort et pour marque de victoire les victorieux les enterrent tous et dressèrent ces pierres.»

2^o FROBEUIL en tête du voyage de LACOMBE approuve la sagacité et l'incrédulité de FLACOURT. CHAPELIER: «Les Quimosses n'ont jamais existé.»

3^o SIBREE en 1873 écrit qu'aucune trace n'existe de cette race étrange.

D'autres auteurs ont été moins absolus et ils pensent qu'il faut attribuer aux Hova (*ambaniandro*) les caractères de petitesse signalés par les traditions.

ELLIS le déclare nettement: Les Kimos sont les Hova. LA SALLE (1787) insinue la même solution, sans préciser cependant: «Le pays d'Ancove était autrefois habité par les Quimosses, noirs très robustes.»

Plusieurs encore les confondent avec les Vazimba. Legendre: «Il y avait autrefois, dit-on des Vazimba ici (en Imerina). D'après ce que l'on dit, ils étaient de très petite taille, et avaient une très petite tête.»

Deuxième catégorie: Ceux qui croient à l'existence d'individus isolés et anormaux.

C'était déjà l'opinion de FRESSANG en 1803. Il s'informe des Kimosy et on lui répond qu'il n'y a que des zazaboda et que le nom de Kimosy est même inconnu. (Ann. de voyages, t. II, p. 25.)

Le Bulletin de l'Académie Malgache a traité la question des Kimosy en plusieurs endroits: Année 1905—1906 p. 83 et suiv., année 1909 p. 51, année 1910 p. 65.

Le travail de M. le Docteur FONTOYNONT (année 1909) est particulièrement important. Pour le savant Docteur, les Kimosy n'étaient que des anormaux: des Achondroplasiques.

L'argumentation est poussée on ne peut plus scientifiquement avec textes, citations, mensurations anthropologiques et documents photographiques.

Les individus dont on nous parle dans les textes anciens, dit en substance le Docteur FONTOYNONT, présentent des caractères d'achondroplasie: une tête trop grosse et des membres trop courts avec un aspect athlétique particulier.

Après avoir rappelé le témoignage négatif de LE GENTIL qui s'inscrit en faux contre COMMERSON, il ajoute:

«M. le baron DE CLUGNY en 1776 s'exprime ainsi sur les Guimos ces hommes extraordinaires qui, s'ils existaient, tiendraient du prodige. C'est une ancienne fable du

pays qui leur a donné l'existence. J'ai résolu d'aller dans le pays et après une première tentative, j'ai vite reconnu l'inutilité de cette recherche!!... Quant à la petite Guimose de Modave c'est un être sans intelligence.»

Le Docteur compare le nain Ralaika dont il a les photographies avec ce que la science nous apprend des achondroplasiques et il conclut:

1° Que le pays des Kimosy a existé et existe encore.

2° Que jamais personne autre que les indigènes n'a pu voir plusieurs pygmées réunis.

3° Que les auteurs les plus dignes de foi et les plus aptes à se renseigner, parce que ayant voyagé et connaissant la langue, déclarent qu'il n'y a jamais eu de Pygmées à Madagascar.

4° Qu'il a existé et qu'il existe encore des nains tels que l'esclave de Modave et le nain Ralaika objet de cette étude.

5° Que Ralaika est un type d'achondroplasique et que le peu de renseignements descriptifs que nous avons sur les prétendus Kimosy les fait ressembler à Ralaika et permet de penser que l'on a affaire à des achondroplasiques.

Or il est admis que les Pygmées authentiques ne sont pas des achondroplasiques. L'achondroplasie peut être familiale mais elle n'est pas héréditaire.

Cependant dans son entière loyauté, le Docteur FONTOYNONT note dans les individus décrits ou présentés jadis comme Kimosy des particularités qui ne sont point de l'achondroplasie:

L'humérus est petit, mais les avant-bras et les mains sont comparative-ment très longs, de telle sorte que les membres supérieurs descendent assez bas jusque vers les genoux.

De plus le nain spécialement étudié par l'éminent Docteur a le quatrième orteil du pied gauche plus petit que le cinquième.

Insuffisance ou inexactitudes de descriptions chez nos anciens auteurs, anomalie du type étudié Ralaika, existence d'achondroplasie à Madagascar, tout cela est facile à concéder. Mais nous allons le voir, les textes et les types anciens disent autre chose encore; les négations de certains auteurs, (n'a-t-on pas commencé par traiter les négrières d'Afrique de pure légende?) ne sont pas une preuve de la non-existence de nos Kimosy, et là encore il semble que l'on approche de plus en plus de réelles précisions.

Troisième catégorie: Ceux qui croient à l'existence des Kimosy.

1° MAUDAVE gouverneur de Fort Dauphin rédigea sur la foi d'un nommé Ramonja un mémoire où il affirme l'existence d'une peuplade de nains ou de Pygmées à Madagascar. Il envoya en avril 1769, au pays des Guimos, quelques-uns de ses gens qui se perdirent dans les montagnes, et revinrent le 11 mai, sans avoir pu accomplir leur mission à cause de l'infidélité et du peu de courage de leurs guides.

«Ces Guimos, dit-il, sont de petits hommes de trois pieds à trois pieds et dix pouces, vraie race de singes qui habitent une grande vallée à peu près au centre de l'île. Ils sont gros, trapus, et portent une grande barbe. La couleur de leur peau est moins basanée que celle des autres insulaires et leurs cheveux sont courts et cotonnés.»

2^o COMMERSON écrivant à l'astronome La Lande:

«Le comte de Modave m'a fait voir parmi ses esclaves une jeune Quimosse, âgée d'environ 30 ans, haute de trois pieds sept pouces, de nuance plus éclaircie que les autres indigènes. Elle était bien membrée dans sa petite stature, ses bras atteignaient la rotule du genou, ses cheveux étaient courts et laineux, elle était d'humeur douce et gaie. Quant aux mamelles, il n'y en avait que le bouton.»

A noter deux caractères qui n'ont rien d'achondroplasique la longueur des bras et le peu de développement des mamelles. ROCHON est surpris que FLACOURT ait traité de fable l'existence des Quimos:

«Que l'on cesse enfin, dit-il, en parlant de FLACOURT, d'opposer à des faits l'autorité de cet homme en tout point suspect par sa haine implacable envers les Madécasses.»

Sans suspecter comme ROCHON la bonne foi de FLACOURT, je ferai remarquer que le texte négatif de FLACOURT (cité plus haut) a quelque chose de contradictoire. On montre à FLACOURT des tombeaux nombreux qu'on lui dit être ceux des Kimosy, et il se contente de nier, malgré les détails qu'on lui donne sur l'extermination de ces pygmées. Nier n'est pas prouver.

3^o Le récit de COPPALLE est plus intéressant encore. Je le cite tout entier malgré sa longueur parce que bien des points y sont à noter.

Texte de COPPALLE¹ sur les Kimos de Madagascar.

«Voyageant à mon ordinaire accompagné d'un seul esclave dans la province d'Emerine, je m'étais arrêté à Fiakarana, joli village à 24 milles dans l'ouest de Tananarive. C'était la saison de la récolte des riz, et la plaine était couverte de moissonneurs des deux sexes que la curiosité faisait accourir autour de moi. Je m'amusais à considérer ces figures naïves, dont chacun de mes mouvements faisait varier l'expression; tout à coup deux individus de la plus petite taille et de la conformation la plus extraordinaire, perçant la foule, viennent se placer à quelques pas devant moi et m'occasionnent une surprise remarquable par les autres assistants, qui tous ensemble s'écrient: *Antatsimou Besilao, siro-unda n'Andriana* (Ce sont des Besilao du Sud, des esclaves du roi). Je m'approchai d'eux pour leur parler, mais traversant de nouveau la foule avec une vitesse extrême, ils s'enfurent sur un fossé², où probablement ils se crurent plus en sûreté pour m'observer.

Ces singuliers petits êtres, dont la taille ne dépassait pas quatre pieds me parurent âgés, l'un de 20 ans et l'autre de 30. Leur teint était fort noir. Ils avaient les cheveux crépus, les bras longs et disproportionnés, le ventre gros, les jambes grêles et cagneuses.

J'appris de mon compagnon de route que ces deux hommes appartenaient à un peuple de nains qui habitaient les montagnes du pays des Besilaos, nation guerrière, nouvellement soumise à Radama. Ces Besilaos occupent tout l'intérieur de Madagascar entre le 21^e et le 23^e degré de latitude. Ils sont bornés au nord par les Ambaniandros ou Ovas. à l'ouest par les peuples du Menabe ou Sacalaves occidentaux avec lesquels ils étaient toujours en guerre avant les conquêtes de Radama, au sud par une multitude de petites peuplades comprises généralement sous le nom d'Antatsimes, qui signifie peuples méridionaux, à l'Est par une chaîne de montagnes fort élevées et parallèles à la côte de l'Est d'où elles sont éloignées d'environ 25 lieues.

C'est dans ces montagnes qu'habitent les pygmées dont je venais de voir l'échantillon. Ils y vivent dans une indépendance que n'osent troubler les gens de la plaine, car ils passent

¹ Extrait d'un manuscrit autographe de A. COPPALLE appartenant à la bibliothèque de M. DE FROBERVILLE, à la Pigeonnière, commune de Chailles (Loir et Cher) (Bull. Ac. Malg., année 1910, p. 65).

² Sur un fossé: le mot fossé a dans certaines provinces de France le sens de talus.

pour très courageux, et les princes de la côte Est n'ont pas eu à se louer des tentatives qu'ils ont faites plusieurs fois de pénétrer à main armée dans leurs retraites.

Mon guide m'apprit encore quelques autres particularités concernant ce peuple de nains que j'aurais dès lors été tenté de prendre pour les Kimos de COMMERSON et de MOEAVE, s'ils eussent été moins noirs et si le nom sous lequel on les désigne se fût un peu rapproché de celui que leur donnent ces auteurs, mais le hasard qui m'avait procuré ces premières notions devait achever la découverte.

Deux mois après la rencontre dont je viens de parler je me trouvais à Ivondrou, village à deux lieues de Tamatave, chez un commerçant français appelé DAYOT. J'y étais venu voir M. J. HASTIE agent résident de Sa Majesté Britannique, nouvellement arrivé de Maurice avec quelques missionnaires.

J'y passai quelques jours durant lesquels nous nous entretenîmes, M. HASTIE et moi, de ce s'était passé à Emérine en son absence; la conversation vint, je ne sais comment, à tomber sur les Besilaos, et je lui racontai ce qui m'était arrivé à Fiakarana. Je racontai aussi ce que m'avait dit mon domestique des nains du pays des Besilaos. Mais comme M. HASTIE ne paraissait pas croire à leur existence, un officier du roi, qui se trouvait avec nous, et qui n'avait point encore pris part à notre conversation, dit à M. HASTIE qu'il y avait en effet dans les montagnes qui sont au sud des Antankayes, un peuple de petits hommes très redoutables à cause de leurs brigandages et que l'on regardait même comme sorciers. M. HASTIE ayant demandé s'ils étaient blancs, il répondit qu'ils ne l'étaient ni plus ni moins que les Besilaos, mais qu'il y avait parmi eux un grand nombre de Boubous (albinos) qu'ils appelaient Kimousa, que ces Kimousa étaient comme tous les individus de cette nation d'une très petite taille (*fouhy*) qu'ils avaient le ventre gros (*vaventy ny kibou*) les fesses plates (*fissaka ny voudiny*) les cheveux crépus (*voulou rangitra*) et les yeux du chat (*masou tahaka ny saka*).

Que l'on compare maintenant ces renseignements avec ce que disent des Kimos COMMERSON et MODAVE et l'on conclura probablement, comme nous le fîmes, M. HASTIE et moi, que ces deux auteurs n'ont commis d'autre erreur que celle d'attribuer à une population entière une couleur et un nom qui ne conviennent qu'à quelques individus, mais que l'existence du peuple nain ne peut plus être contestée.

Je dois néanmoins en faveur des personnes à qui la petite différence de Kimos et de Kimousa laisserait quelque scrupule, ajouter :

1^o que par l'effet d'un accent tonique sur la pénultième syllabe de Kimousa, l'a final ne se fait guère plus sentir que dans la prononciation de l'e muet français.

2^o que la diphtongue *ou* remplace chez les peuples de l'intérieur la voyelle *ô* des gens de la côte et c'est ainsi que les bourgeois Ambaniandres, appelés Ovas chez eux-mêmes sont nommés Ovas sur les bords de la mer. Partant, le mot Kimousa a dû être prononcé Kimose ou Kimos dans les lieux que MODAVE et COMMERSON fréquentaient.»

Pour qui est au courant des questions et de la langue malgaches ce texte de COPPALLE présente des caractères d'autorité particulière. On y sent un observateur averti. Ses remarques sur la prononciation des mots Kimos et Kimousa, sa manière d'orthographier le mot Besilao conforme aux témoignages que j'ai recueillis d'anciens du pays, la position qu'il donne aux Kimosy sur les plateaux, la distinction qu'il établit entre les nains et les autres indigènes de la même région, montrent un informateur sérieux qui peut être pris en considération sur d'autres points. Or, contrairement aux caractères ordinaires des achondroplasiques, il note chez ses Kimos des bras longs et disproportionnés, des fesses plates, et non proéminentes comme chez les anormaux achondroplasiques.

D'ailleurs ces données nous allons les voir confirmées par d'autres études plus récentes.

4° M. BÉNEVENT, administrateur a publié dans le Bulletin de l'Académie malgache (1905—1906) une note sur les Kimosy commentée par M. JULLY. D'après lui, les Kimosy ont habité de temps immémorial le sud du district actuel d'Ambalavao. Ils sont ensuite descendus près d'Ivohibe sur la Menarahaka. Andrantsahy, un de leurs chefs dit qu'autrefois ils habitaient les hauts plateaux du Betsiléo. Les mariages avec les Bara ont modifié le type, mais ils sont arrivés à Ivohibe bien avant les Zafimanely, lignée des rois Bara. Le grand chef Bara lantsantsa confirme ces dires.

M. BÉNEVENT détermine même, sur une carte annexée à la note, la position exacte que les traditions attribuent aux Kimosy.

5° M. LECLERC croit aux Kimosy.

Monseigneur LE ROY (Les Pygmées, p. 326) dit que la Grande-Ile au témoignage d'un voyageur américain, qui leur donne le nom assez curieux de Mkodos, a eu ses pygmées.

M. G. FÉRRAND conclut à une presque certitude de l'existence des Pygmées.

6° J. RABEMANANA dans un manuscrit déposé à l'Académie malgache parle ainsi des Kimosy. Les Kimosy habitaient la partie Ouest de la province de Fianarantsoa et la vallée moyenne de la Menarahaka (Ivohibe). Ils occupaient autrefois une région qui s'étendait depuis Mamodila près d'Alarobia Befeta et Ranotsara au nord, jusqu'à Volambita district du Midongy au sud. Leurs rois furent chassées par Andriamanely. J. RABEMANANA va jusqu'à cataloguer les Kimosy en deux catégories: les Kimoso-be ou Kimoso proprement dits et les Kimoso-Menarahaka. Les Kimoso ambodiony n'étaient pas de race Kimoso. Ils en portaient le nom parce qu'ils habitaient le pays.

J. RABEMANANA dit avoir interrogé les vieillards d'Ambalavao qui lui ont déclaré que la partie ouest du pays appartenait jadis aux Kimoso. Son père aurait trouvé un squelette de petite taille à poitrine large et à longs bras. Un autre squelette du même genre aurait été trouvé en 1911, ayant un mètre environ, du côté de Mahazony, en creusant une route passant à un mètre de profondeur dans un terrain *jady* (interdit).

7° A ajouter à tous ces témoignages, les textes concernant les Vazimba où ceux-ci sont parfois représentés comme nous le verrons sous l'aspect d'hommes fort petits. Il semble qu'il y ait dans ces textes une des ces confusions entre les couches ethniques qui ont occupé Madagascar, dont nous aurons encore bien des exemples.

En regard de ce que nous venons de voir sur les Kimosy il convient de placer ici ce que les auteurs les plus compétents disent des négrières.

Les Négrières d'Afrique d'après STANLEY et Monseigneur LE ROY.

STANLEY (dans les Ténèbres de l'Afrique).

Vol. I, p. 192 de la traduction française (Paris 1890):

«Encore plus haut... était installé un autre Arabe, connu sous le nom de Kilonga Ionga (ne dirait-on pas du malgache?) de son vrai nom Ouledi.»

«C'est ici que je vis mon premier échantillon de la tribu des nains... une jeune fille d'environ 17 ans, mesurant 84 centimètres de hauteur et parfaitement modelée à peau fine et luisante. Elle ne manquait pas d'une certaine grâce, sa physionomie était fort

avenante. Je lui trouvais l'air d'une jolie femme de couleur en miniature, elle avait le teint d'une quarteronne ou, si l'on préfère, celui de l'ivoire jaune. Ses yeux étaient magnifiques, mais démesurément grands pour une si petite créature, presque aussi grands que ceux d'une gazelle, gros, saillants et très vifs.»

Vol. II, p. 38:

«A peine étions-nous installés qu'on nous amenait deux Pygmées un homme et une femme, au teint cuivré, jeunes tous les deux. Le premier devait avoir tout au plus 21 ans. BONNY le mesura consciencieusement et j'écrivis sous sa dictée.

Heuteur 1·20, tour de tête 0·515, du menton au sommet du crâne, en arrière 0·616, tour de poitrine 0·647, du ventre 0·705, des hanches 0·571, de poignet 0·108, bras gauche 0·190, cheville 0·178, mollet 0·197, longueur de l'index 0·051, longueur de la main droite 0·102, du pied 0·159, de la jambe 0·56, du dos 0·478, du bras jusqu'au bout des doigts 0·492!

C'était le premier nain adulte que j'eusse encore vu; en lui passant la main sur le corps, revêtu de poils longs de 12 mm et plus, il me semblait toucher de la fourrure.

Ce corps si petit faisait passer devant moi un des plus anciens types de l'homme primitif. Il y a des quantités de siècles, on les connaissait déjà. Et durant cette longue série de siècles, ce peuple de petits a erré çà et là.»

p. 92:

«Plus loin le grand explorateur rencontre les Ouamboutty nomades de très petite taille... Ces nains d'une stature variant de 92 à 138 centimètres et dont le plus robuste ne pèse guère au-delà de 40 kilogrammes habitent la forêt vierge et se nourrissent de gibier.»

p. 99:

«Il existe deux types de nabots absolument distincts au point de vue du teint, de la conformation de la tête et des caractéristiques faciaux... les Batoua ont la tête allongée, le visage étroit, de petits yeux rougeoyants et rapprochés, ce qui leur donne une mine de furet, en dessous, anxieuse et refrognée. Les Ouamboutti ont la face ronde, les grands yeux de la gazelle, très distants, le front découvert, un air de franchise absolue, la peau d'une riche coloration jaune ivoire.»

p. 155: Tableau instructif de mensuration de négrières.

Mgr. LE ROY (Les Pygmées). Mgr. LE ROY a été peut-être mieux que personne à même d'étudier l'intéressante race des Négrilles. Je n'ai point l'intention d'analyser tout son travail sur les Pygmées. Cela nous entraînerait beaucoup trop loin. Mais recueillons du moins les données qui peuvent se rapporter plus directement à cette étude et quelques indices utiles pour nous y diriger.

Caractéristiques de négrières: Taille entre 1·30 et 1·45. Tête trop grosse, corps trop petit, épaules trop étroites, bras trop longs, poitrine trop plate, ventre trop développé, tronc trop fort sur jambes trop grêles, doigts longs bien détachés. Prognathisme accentué, sourcils épais et rapprochés, pommettes saillantes, dents obliques portées en avant, odeur forte. Poils pas tellement développés, mais des poils follets roux. Chevelure laineuse. La couleur jaune rouge domine, mais il y en a beaucoup de noirs. Plus le type est primitif plus la teinte est claire.

D'ailleurs les types sont différents actuellement et ont varié dans le temps. Le type primitif aurait disparu. Mgr. LE ROY distingue: la race

primaire plus claire, le secondaire tirant sur le jaune, la tertiaire métissée mais encore négrille, la quaternaire où le négre domine.

Une ancienne description en fait des hommes petits, courts, gros, barbus, poilus et rouges (ou jaunes, les langues africaines n'ayant qu'un mot pour les deux couleurs).

En somme deux types principaux comme le notait STANLEY: un plus jaune, un autre plus brun, tous les deux issus probablement d'un type initial qui fut rouge.

Aire de répartition des Négrilles. On en trouve en Perse, au Béloutchistan, au bassin de l'Indus, au pied de l'Himalaya, à Ceylan, aux îles Adaman, à Malacca, en Annam, en Chine. Au Japon, ils auraient précédé la race actuelle. L'Europe a retrouvé quelques squelettes de pygmées.

Les petits Africains ont la conviction qu'ils furent les premiers maîtres de la terre. Les Nigritiens leur reconnaissent indirectement des droits de premiers occupants. Nos nains du continent noir ont l'idée aussi qu'ils forment partie d'une grande famille qui s'est étendue au loin et qu'ils ont des frères dans ses contrées fort éloignées.

Il semble que le type s'est constitué sur une aire unique, laquelle s'est progressivement étendue et a envahi le sud de l'Asie, d'où elle est arrivée en Mélanésie d'un côté et de l'autre en Afrique et que dans ce double trajet elle a varié comme ont varié ses deux sœurs (de QUATREFAGES, Intr., p. 326).

Détails intéressants:

Le P. LÉON DES AVRANCHERS cité par Mgr. LE ROY parle des *Waberikimos* retrouvés sur la côte orientale. Or *kimo* est un surnom donné par les Swahili aux négrilles.

Wa-Mbili-Kimo: gens à double taille. Surnom ironique, comme on voit, mais tout à fait dans le goût de ces peuplades qui désigneront un Européen énorme par le sobriquet de «petite bedaine»: *Ki-tumbo*, et un ivrogne par celui de *Ki-dyonga*: petit buveur.

Conclusions immédiates.

Nous pouvons, en recueillant épars de tous côtés les éléments des traditions sur les Kimosy, appliquer ce que l'on a appelé l'argumentation «par convergence». En résumé, avec M. G. FERRAND, je crois pouvoir conclure à la presque certitude de l'existence de nains à Madagascar dans les temps passés.

1° Les arguments négatifs n'apportent aucune preuve directe de la non existence. On se refuse à croire, parce qu'extraordinaire, ou parce qu'on n'a pas vu personnellement.

2° Par contre les traditions s'accordent très nettement sur la région occupée jadis par ces Kimosy. Il y a divergences pour les types et les couleurs, mais nous avons vu que ces types avaient varié ailleurs, non moins que les couleurs.

3° Les caractéristiques des Kimosy sont bien celles des négrilles et non pas des achondroplasiques. Evidemment il y a pu y avoir des types d'achondroplasiques parmi les anciens malgaches, mais on peut dire qu'ils ne suffisent pas à expliquer les traditions.

4° Il semble tout naturel d'admettre que, dans leur expansion qui a atteint l'Afrique et tout l'Orient Océanien ou même Asiatique, Madagascar ait eu sa part.

5° Des détails typiques de noms viennent encore confirmer ces hypothèses.

6° D'autres considérations plus générales de la sixième partie de ce travail renforceront encore ma conclusion :

Il y a eu très anciennement des Négrilles à Madagascar ³.

Chap. II: Les Peuplades Anciennes qui ont précédé les Vazimba.

Quand vous parles à un Hova-ambaniandro des peuples qui l'ont précédé dans la Grande-Ile, il vous répond en vous nommant les Vazimba.

Le Vazimba, c'est l'autochtone à perte de vue, à qui tout se rapporte tout ce que racontent les traditions.

On s'explique, avec ce système de tout mettre sous l'étiquette vazimba, les contradictions que nous allons bientôt constater dans ce qu'on dit des fameux Vazimba. Evidemment on a attribué à une seule couche les vagues souvenirs d'autrefois, qui en réalité doivent s'échelonner sur plusieurs couches successives.

De ces couches successives nous avons d'ailleurs des traces dans des traditions, assez imprécises sans doute, mais où il y a encore à prendre pour l'examen des Origines malgaches. A côté de données incertaines et contradictoires nous y trouverons, comme pour les Kimosy, quelques points communs qui peuvent avoir leur importance.

Traditions Betsiléo.

1° J. RALAMBO est un ancien officier des rois de l'Isandra. Il a composé une histoire de son pays qui, me semble-t-il, a une particulière valeur. Elle ne tardera pas sans doute, à être publiée en malgache. J'en ai commencé pour ma part la traduction.

Ce qui donne une particulière autorité à sa documentation c'est que, chargé, il y a cinquante ans, par les rois du pays, de recueillir les traditions locales, il a pu consulter d'office tous les Anciens. Ces vieux Rangahy Betsiléo disparaissent de plus en plus, les jeunes gens ne savent plus rien. J. RALAMBO, lui, a travaillé au bon moment. Ses renseignements sont consignés dans deux gros cahiers d'où j'extrais ce qui suit :

«Les *Fonoka*, furent, dit-il, les premiers habitants de l'Isandra.» Fonoka voudrait dire: réduit à rien, dont il en reste plus de vestiges.»

Il est remarquable de retrouver ce même terme chez les ZAFY IBRAHIM dans un texte de FLACOURT.

³ Note. Texte du R. SCHEBESTA, S. V. D. (Etudes, 20 oct. 1924, p. 206) sur les négrières de la presqu'île malaise. Les Sakais et les Semangs... sont vraisemblablement deux races différentes, qui mènent une vie nomade dans les montagnes. Les ethnologues classent les Sakais et les Semangs parmi les peuples nains, mais seuls les Semangs appartiennent à la race négrière. Les Sakais proprement dits sont physiquement reconnaissables par leur stature plutôt grêle, leurs cheveux frisés et non crépus comme ceux des Négrilles et aussi leur couleur plus claire. Les Semangs ont une taille exiguë (la moyenne est de 1.50), des cheveux crépus et une couleur d'un brun foncé. Ils ne constituent pas une, mais plusieurs tribus. Toujours la même constatation de types et de couleurs différents.

«Après les *Fonoka* seraient venus les *Lakoka* et les *Gola*.»

Si pour le mot *Lakoka* on ne tient pas compte du *Ka* terminal, si facilement facultatif dans les dialectes, on a *Lako* qui signifie «beau».

Le mot *Fahagola* viendrait très logiquement de *Gola*, qui signifierait «ancien, du temps jadis» c'est-à-dire du temps des anciens.

Que l'on fasse des noms *Fonoka* et *Gola* des noms purement symboliques ou un résultat de ce travail étymologique par jeu de mots si habituel à nos Malgaches, peu importe, il en reste au moins ceci : une tradition bien constatée de peuples ayant précédé les Vazimba.

2^o H. RANJAVOLA a publié dans la *Gazetim-panjakana* de 1923 toute une histoire du Betsilé. Il a eu, lui aussi, entre les mains une bonne quantité de documents, il s'est approprié en partie les données présentées par RALAMBO, mais il entre dans beaucoup plus de détails que lui sur ces premiers occupants du pays.

Voici la traduction (large) du texte :

«Les premiers habitants du Betsilé dont parle l'histoire furent les *Taimbali-baly*. C'était un peuple encore peu intelligent et de mœurs grossières. Ils ne construisaient pas de maisons, mais habitaient des cavernes dans la forêt. Ils s'habillaient de *Fato*, sorte d'écorce, ou vivaient absolument nus.

Ils s'adonnaient cependant volontiers à l'élevage des bœufs et des poules. Leurs armes étaient des bâtons et des pierres. Le fer leur était inconnu.

Quand un différend s'élevait entre eux, les deux partis allaient sur le bord de la rivière et se jetaient de l'eau. Ceux qui ne tenaient pas sous ces douches, et se retiraient, étaient considérés comme vaincus.

Pas de gouvernement proprement dit, ni de rois; des groupements de familles qui se réunissaient pour attaquer ou pour se défendre, sous la conduite du chef de famille le plus fort et le plus audacieux. Les occasions de querelles étaient des vols de femmes ou des questions de bœufs.

Les vaincus n'étaient nullement réduits en esclavage ou en captivité. Le vainqueur se contentait de prendre ce qui était l'objet de la querelle.

Ils ne tressaient pas leur chevelure, mais la laissaient croître en désordre. Leur habileté à grimper aux arbres tenait du prodige et leurs sauts rappelaient les sauts des *Iémuneriens* de la forêt.

Voici comment ils ensevelissaient leurs morts. Ils portaient les cadavres au bord d'un marais, y dégageaient une ouverture et y déposaient le mort. Quelquefois on faisait piétiner le cadavre par des bœuf, afin de bien mêler les restes à la vase. C'était ce qu'ils appelaient «jeter au cœur de l'eau» ou «faire un semis d'enfants».

Notons en passant ces traits qui rappellent les négrières africains : l'agilité extraordinaire à grimper aux arbres, les détails de mœurs, et en particulier cette manière de faire disparaître totalement les défunts sous l'eau.

«Il y eut encore d'autres tribus, nommées *Tandronirony*, nom qui sert encore à désigner des personnes plus ou moins idiotes.»

D'après les traditions, dit encore H. RANJAVOLA, ces tribus auraient vécu assez longtemps dans le Betsilé. Les noms de *Fonoka* et de *Gola* (donnés par J. RALAMBO) seraient des noms des mêmes tribus, mais dans d'autres régions. Il signale enfin les *Bongo* ou *Olon'ela*, noms symboliques de ces anciens qui se cachaient dans la forêt et qui vivaient il y a longtemps. C'est en effet le sens de ces deux mots.

«Ce sont, dit-il, des habitants de ces tout premiers temps, à qui l'on a donné des noms différents par suite de leurs usages différents. Eux aussi étaient d'esprit simple.»

«On connaît encore soit de leurs descendants, soit des anciens villages qu'ils ont occupés.»

«Un jour vint, cependant, où les Taimbalibaly furent attaqués par les Vazimba. Ceux-ci pour les chasser de la forêt, où ils ne pouvaient facilement les atteindre, y mirent le feu. La race fut presque anéantie, sauf quelques-uns qui se réfugièrent dans des cavernes. A l'Est d'Ambositra, dans le Homatrazo, on montre encore des villages anciens, appelés Amindranolo (où il est resté des hommes), souvenir des anciens habitants qui ont échappé au feu en se réfugiant dans des cavernes.»

«C'est ce grand incendie de la forêt dont on a gardé le souvenir sous le nom d'Afotroa.»

On peut discuter les détails fournis par H. RANJAVOLA. On a donné, et lui-même donne, d'autres explications possibles de cet incendie, qui, lui, ne fait pas de doute, puisqu'on en retrouve des vestiges, sous forme de troncs calcinés, au fond des marais ou des rizières. On pourra commenter différemment ces traditions, du moins il en ressort encore un souvenir de peuplades qui ont précédé les Vazimba.

En Imerina.

L'Académie a reçu sur le sujet qui nous occupe deux communications. L'une de M. FRAUD, administrateur des colonies, l'autre de Rabozaka, ancien chef de bandes malgaches Fahavalo. Avec quelques variantes, ce sont à peu près les mêmes explications. Il semble bien que les deux chercheurs aient puisé aux mêmes sources.

La suite des anciennes tribus aurait été celle-ci: 1^o Les Rekaka, 2^o les Tonitony, 3^o les Vazimba, 4^o les Hova (ambaniandro). Les R e k a k a étaient petits, forts, sales et sans vêtements. Ils portaient les cheveux longs, habitaient la forêt, vivaient de poissons, de crabes, de fruits et de miel. Ils n'étaient pas polygames. Ils jetaient leurs morts dans les rivières. De cette coutume serait venue la croyance aux Lolo rano, revenants ou esprits habitant les cours d'eau. Ils auraient eu pour descendants les fameux Anakandriana et les Kalanoro.

M. FRAUD va jusqu'à donner, d'après les témoignages recueillis, les noms de plusieurs chefs de familles et de leurs femmes. Il est curieux d'y rencontrer le nom Lakolako, cité plus haut.

Les T o n i t o n y étaient ainsi appelés parce qu'ils tressaient un modèle spécial de corbeilles: *tonitony*. Ils découvrirent la manière de faire du feu par frottement. Pas d'habitations. Ils faisaient usage de viande crue ou rôtie.

Ils jetaient leurs morts à l'eau après les avoir vidés. Ce dernier détail est moins sûr et discuté.

On remarquera les coïncidences entre les textes betsileo et les textes Imériniens. Pour les Rekaka, il y a presque identité. Le procédé d'ensevelissement dans l'eau est frappant.

Souvenir de peuplades sauvages, cachées dans les forêt, vêtues d'écorce d'arbre, agiles à grimper, vivant de pêche ou de chasse etc., voilà qui semble bien nous reporter de l'autre côté du Mozambique. Nous verrons, en son temps, ce qu'il faut en penser. Contentons-nous pour le moment, afin de ne pas

mêler textes et discussion, de continuer à recueillir progressivement les indices de toute nature qui peuvent nous renseigner sur la question des Origines.

Nous arrivons maintenant aux fameux *V a z i m b a*.

Chap. III: Les Vazimba.

Avec les Vazimba nous approchons du cœur de la question, mais avec eux aussi nous entrons dans un véritable dédale de commentaires et de discussions. C'est que pendant longtemps on a, comme je l'ai dit, mis tout le passé de la Grande-Ile dans ce mot de Vazimba. On lui a attribué tout ce qui se disait du passé, de là des explications souvent déroutantes et contradictoires. On y a vu plus clair lorsqu'on a commencé à y distinguer des races ou des couches bien différentes.

En tout cas, pour y mettre un peu plus d'ordre et de netteté, je diviserai cet exposé en plusieurs paragraphes et je parlerai: 1° du nom de Vazimba, 2° des Origines des Vazimba, 3° des caractéristiques des Vazimba.

Le nom Vazimba.

C'est dans une de ses études les plus suggestives que M. G. FERRAND s'est posée la question du sens que peut avoir le mot Vazimba, et c'est là qu'il a pu se livrer à un travail d'étymologie africaine des plus intéressants.

Il n'est peut-être pas de malgachisant qui n'ait été frappé par une série curieuse de mots malgaches, tous commençant en *Va*:

Vazaha, *Vazimba*, *Vahiny*, *Vahoaka* auxquels, on pourrait ajouter des mots comme *valambo*, *valavo* et autres noms en *voa-va*. Qui dira le nombre d'étymologies qu'ont créées au sujet de ces mots la science et la fantaisie? Nos linguistes indigènes ont abondamment usé à leur égard du procédé par calembour.

Le mot *Vazaha*, si employé pour désigner les Blancs, a particulièrement mis en verve leur don d'invention. Une citation égaiera un peu l'aridité de nos études et nous montrera, prise sur le vif, la manière.

Voici ce que l'on raconte chez les Antanosy:

«Un navire étranger fit naufrage. Les passagers abordent sur des planches et sur des caisses. Une foule de Malgaches accourent. Les naufragés effrayés se cachent derrière les caisses. Mais l'un d'eux est pris par les indigènes. Les autres se mettent à s'écrier: *Ny roazahanareo anareo*: A vous celui qui est pris! De là le nom de *Vazaha* donné aux étrangers.»

C'est enfantin, mais il est bon d'avoir montré par un tel exemple la naïveté d'un procédé contre lequel nous avons constamment à nous garder.

M. G. FERRAND, on le pense bien, en sa qualité de linguiste authentique, s'y est pris tout autrement, et s'est livré à des études comparatives de ces mots avec les vocabulaires africains.

Tout d'abord le mot Vazimba lui fournissait une sérieuse indication. Le mot se retrouvait de l'autre côté du détroit de Mozambique, dans la région des Gallas, où l'on signalait une tribu de *Oua-Zimba* ou *Wa-Zimba*.

Une autre remarque aussi était singulièrement suggestive. Ces mots *Vazaha*, *Vazimba*, *vahiny*, *vahoaka* présentent leur *Va* comme un véritable pré-

fixe; l'accent est sur la syllabe qui suit. De plus ils expriment des idées de collection et de pluralité. Enfin, ils se rapportent à des collectivités spécialement intéressantes.

Va-zaha: tout ce qui est de type étranger; *va-hiny*, tout ce qui est étranger à la famille; *va-zimba* tout ce qui est étranger à la race; *va-hoaka* tout ce qui n'est pas l'individu: le peuple.

Il ne s'agissait plus d'un rapprochement isolé, mais d'une série homogène, comme l'exigent les principes d'une saine étymologie. M. G. FERRAND se demanda, non sans raison, s'il ne se trouvait pas en face du *Va* africain, signe ordinaire du pluriel. «Si le préfixe est bantou, se dit-il, le mot qui suit doit l'être aussi.» Et de fait il put proposer pour chacun de ces mots une racine africaine: *wazunga*, *Wa-geni*, *wa-zimba*, *wakawaka*.

Pour *va-zimba* qui nous occupe ici, l'origine paraissait particulièrement plus probable, mânes se disant en langue bantoue *Zimu*, *dzimu*.

J'adopte sans hésitation la théorie et les explications de notre savant philologue. Il ne me semble pas possible d'expliquer autrement cette série de mots en *Va*, et en *Voa-va*, qui pourrait peut-être encore être étendu, car dans certains mots comme *voalavao* (et l'on a d'ailleurs la version *valavo*) le *Voa* initial n'est qu'une corruption du *Va*: M. G. FERRAND le montre à propos du nom *Amboalambo*. Je conclus donc avec lui:

«L'origine africaine du nom malgache n'est donc ni douteuse, ni contestable. La langue des Vazimba modernes n'est pas, il est vrai, un dialecte bantou, mais un dialecte malgache. Cela n'a rien de surprenant, si on songe que depuis une quinzaine de siècles, les Vazimba vivent au milieu de tribus parlant Malgache.»

Réserve faite de ce que nous aurons à dire de la langue Vazimba, recueillons encore en passant un nouveau témoignage de la présence d'éléments africains dans les anciennes couches de la Grande-Ile.

Origines des Vazimba.

Une foule d'auteurs attribuent d'ailleurs aux Vazimba une origine africaine. (Je rappelle à ce propos qu'en employant les termes: race africaine, origine africaine, type africain, je ne préjuge nullement la question de migration venue ou non venue par l'Afrique. Les auteurs que je vais citer supposent un passage d'Afrique en Madagascar. Pour moi, ce point-là est hors de question.)

Les Vazimba sont des Africains. Textes cités par M. A. GRANDIDIER dans son *Ethnographie de Madagascar*, p. 3 et suiv. DRURY croit que les Malgaches sont d'origine africaine et que les Vazimba (que plus loin cependant, il décrit comme ayant les cheveux moins longs et moins laineux que les autres peuplades) viennent, à cause de leurs cheveux laineux, de l'Afrique australe.

D'après M. EUG. DE FROBERVILLE:

«La race indigène ou Vazimba descend des Zimbabwés africains... On peut considérer sans témérité les Vazimba comme une branche des Gallas d'Abyssinie.»

LEGUEVEL DE LACOMBE (dont les récits romanesques ne méritent aucune confiance) dit que les Vazimba avaient comme les nègres d'Afrique des dents aiguës qu'ils limaient exprès...

WAITZ identifie les Vazimba de Madagascar avec les Vazimba d'Afrique.

DAHLE. Les premiers habitants de Madagascar sont venus de l'Afrique et appartiennent à la grande tribu des Vazimba.

Pour le Rév. JORGENSEN, les Vazimba sont des africains mais venus plus récemment que les immigrants malayo-polynésiens.

M. GIRARD DE RIALLE dit que les Oua-Zimbaz qui habitaient autrefois Madagascar appartenaient à la grande famille Bantou ou Cafre.

M. MAX LECLERC attribue une origine africaine, non seulement à ce qu'il croit être la population la plus ancienne de Madagascar, les Vazimba, mais aussi à une seconde immigration venue après ces premiers occupants.

Pour M. R. BASSET, les Vazimba sont des Bantous. Pour M. JOUAN, l'origine africaine des Vazimba ne doit pas être mise en doute.

Ajouter à ces textes ceux déjà donnés se rapportant à la population malgache prise en général, ou aux Sakalava en particulier.

J'étudierai plus à fond l'opinion de M. G. FERRAND lorsque j'en viendrai à l'examen de toute sa théorie sur le peuplement de Madagascar. Pour lui l'élément africain, dans tout ce que l'on a désigné sous le nom générique de Vazimba, ne peut faire défaut.

D'autres auteurs donnent aux Vazimba, mais entendus surtout au sens restreint des prédécesseurs immédiats des tribus actuelles, une autre origine.

Citons pour mémoire l'opinion de ST. WAKE qui écrit :

« Quoique les Malgaches aient de nombreux points de ressemblances avec les Africains, leur parenté est avec les Mogols de l'Indo-Chine, avec les Siamois. Les Vazimba sont probablement des Indo-Chinois, et les Hova sont le résultat du mélange de ces Vazimba avec une colonie Arabe venue peut-être aussi de l'Archipel Indien. »

M. RENEL ne voit dans les Vazimbaz que des ancêtres des Merina (Bull. de l'Ac. Malg., 1920—1921, p. 40).

Le R. P. MALZAC, dont j'examinerai plus loin la thèse, identifie Hova-Ambaniandro, Vazimba, Malayo-Polynésiens. C'est avec des variantes concernant les Hova-Ambaniandro l'idée de M. GRANDIDIER qui pense que Madagascar a été peuplé par une succession de migrations malayo-polynésiennes.

Que mes préférences aillent nettement vers la thèse africaine, je ne le dissimulerai pas ici, pourquoi? Je l'expliquerai en son lieu.

Caractères et traditions.

Sur les caractéristiques des Vazimba il est bien difficile de faire l'unité, pour la raison que j'ai donnée plus haut: Ce qui est affirmé par les uns ou par les autres des Vazimba, se rapporte à plusieurs races successives.

Il faut bien nous résigner à prendre les textes tels qu'ils sont, quitte à essayer de les débrouiller dans la suite.

1^o Texte *Ranjavola* (suite du texte sur les Taimbalibaly):

Par l'incendie de la forêt les Vazimba ont donc réduit les malheureux Taimbalibaly. Les Vazimba accueillent les survivants et fêtent leur triomphe par des massacres de bœufs et par des réjouissances solennelles.

« Alors, continue *RANJAVOLA*, progressèrent l'élevage et la culture. On élevait bœufs, chèvres, moutons, poules, canards. On plantait du riz et des bananiers, du maïs, des

haricots, des saonjo, des patates. On se nourrissait de viande boucanée, de farine et de lait.»

«Les Vazimba étaient polygames, mais ils se refusaient à s'unir à d'autres tribus, car ils se croyaient de race supérieure.»

«Voler et se battre était leur affaire. Ils aimaient à se mettre en embuscade pour attaquer les voyageurs dans les défilés ou près des gués derivières et ils s'emparaient de leurs bagages ou de leurs charges. De là une foule de rencontres qui expliquent la présence de nombreux tombeaux Vazimba en ces endroits ou sur le bord des routes, car c'était leur habitude d'ensevelir sur place ceux qui succombaient dans ces luttes.

Ils vivaient dans des habitations groupées, ordinairement sur le bord de l'eau ou près de grandes cavernes...

Les Vazimba invoquaient les ancêtres morts depuis longtemps. Ils avaient une grande confiance dans leurs *Ody* (charmes ou amulettes). En cas d'une demande plus solennelle, ils allaient auprès des tombeaux et y immolaient bœufs, moutons ou poules. Ils suspendaient au tombeau la tête et les pattes des victimes, mais emportaient la viande qui restait du sacrifice pour la manger. Et c'est ainsi que l'on fait encore aux tombeaux des Vazimba quand on remplit un vœu ou quand on fait une demande plus solennelle.

Si l'on enterrait sur place les victimes des combats, les autres morts étaient enfouis dans de grandes cavernes, parce que les Vazimba n'aimaient pas trop que leurs sépultures fussent vues de tous. Pour eux, peut-être, il était glorieux de mourir dans un combat et honteux de finir de simple maladie.

Ces tombeaux sur les hauteurs étaient de construction sommaire. Un trou de la hauteur du genou qu'on comblait de terre et que l'on couvrait de quelques pierres.

Combien dura la puissance des Vazimba, il est difficile de l'établir. Ils ne se multiplièrent pas et finirent par être supplantés. Tout en les chassant, leurs vainqueurs gardèrent vis-à-vis d'eux quelque respect et l'on honore encore leurs tombeaux.

Il y aurait quelques descendants de ces Vazimba dans le Menabe, à l'ouest, et quand on leur demande d'où venaient leurs ancêtres ils répondent: «de l'Est» *tambalika antinana*.

2° Sur ces Vazimba de l'Ouest, voici un autre son:

Il reste quelques spécimens des Vazimba dans le Menabe sur les bords de la Tsiribihina ou des lacs. Ils sont piroguiers et pêcheurs. Leurs ancêtres seraient venus de l'Ouest sur des boutres et se sont fixés avant les Masikoro venus eux plus tard du sud, de l'Onilahy.

(Etude sur les Tsimihety. A. Tralboux. Rev. de Mad. 1903, p. 221.)

3° Manuscrits de M. FRAUD et DE RABOZAKA:

Les Vazimbas étaient plus forts que les Tonitony, mais ils avaient la tête plus petite et étaient plus intelligents. Ils étaient même de grande taille (*Maroambo*). Les filles portaient les mêmes noms que les garçons, tous ayant celui du père de famille. Ils construisaient des abris, connaissaient le fer sans le travailler, avaient des marmites en terre, usaient de vêtements, se nourrissaient de lanières de viande séchée, pilées ensuite et de riz.

Les principaux portaient une coiffure rouge teinte de nato. Ils enterraient leurs morts mais jetaient leurs entrailles dans l'eau. Ils avaient des tombeaux marqués par de petites pierres avec une plus grande à la tête. Ils avaient des sacrifices. Pas d'idoles ni d'amulettes, mais la croyance aux astres chez eux. On ne pouvait se coucher les pieds à l'est par respect pour le soleil.

4° Tantara n'y Andriana du P. CALLET (p. 18):

Le Tantara nous représente ainsi les Vazimba: hommes tout petits à longue tête et à grandes dents. Suit une histoire de deux personnages qui n'étaient pas petits comme les Vazimba.

5° J. RABEMAMANA (manuscrit déjà cité) met ensemble Kimosy et Vazimba, et fait des Vazimba des hommes de petite taille comme les Antambohitsa descendants de Kelilahy, au district d'Ivohibe. Ils avaient la poitrine large ce qui prouve qu'ils habitaient les hauteurs.

En somme, il ne paraît pas faire de distinction entre les nains Kimosy et les petits Vazimba qui vivaient en paix quand parurent les Onjatsy...

En tous cas, pour lui, les Vazimba sont d'autre race que les Hova-ambaniandro, car, dit-il:

1° Les Hova ne se font point enterrer dans les tombeaux Vazimba:

2° On ne foule pas un tombeau si l'on n'est pas de la caste. Or les Hova n'osent passer sur un tombeau Vazimba.

3° Il y a une différence de type très sensible entre hova et Vazimba.

Le culte des tombeaux Vazimba vient de la crainte et de la superstition.

Les Vazimba et les Kimosy vivaient en paix quand parurent les Onjatsy (Anjoatsy ou Ongaty originaires de Mozomby?) qui vinrent sur des barques appelées *lakam-piara* ou *lakanjilo*, formées de légères planches attachées les unes aux autres. Ils furent suivis des malayo-polynésiens entre 3000 et 1500 av. J. C.

6° J. RALAMBO dans son histoire de l'Isandra s'exprime ainsi au sujet des Vazimba:

«Après les Gola vinrent les Vazimba, célèbres dans tout le Betsiléo. D'eux on connaît encore les villages qu'ils habitaient, les tombeaux qu'ils ont laissés, les pierres levées qu'ils ont dressées, ainsi qu'un certain nombre de leurs rois.»

L'auteur donne ensuite toute une série de rois Vazimba dont il résume l'histoire. On voit, ajoute-t-il, par cette énumération que les Vazimba étaient nombreux dans le pays, cela ne fait aucun doute. Mais les traditions ne disent rien de leur origine. Elles ne nous renseignent pas davantage sur le motif qui les fit venir au Betsiléo, et sur celui qui leur a fait quitter le pays à l'arrivée des Iarivo (Betsiléo de l'Isandra). Rien qui nous parle de luttes entre les Vazimba et les nouveau-venus.

«Les Vazimba ne formaient pas un corps de nation. C'était une foule de petits royaumes toujours en lutte. C'est cela, sans doute qui a fini par duiner la race. Les derniers restes se sont réfugiés dans l'Ouest, jusqu'aux bords de la mer, vestiges misérables, incapables de former une tribu.»

Mais il y a ceci de singulier, dit encore J. RALAMBO, cette race si importante jadis n'a laissé aucune descendance dans le Betsiléo, soit dans les familles princières, soit dans le menu peuple. Il n'en a pas été ainsi en Imerina. On sait que les Antairoka sont des descendants de Vazimba. Un de leurs chefs fut, même d'après l'histoire, l'origine de ces rois de l'Imerina qui furent: Andrianerinerina, Andriananjavonana... , Rahozy, Rangita, Andriamanelo de qui datent la puissance et la célébrité des rois de l'Imerina.

Ainsi d'après les traditions, les Vazimba se soumirent aux Ambaniandro et constituèrent avec eux une même tribu.

7° Manuscrit sur le Manandriana (communiqué par le R. P. TRACHEZ). Après les témoignages de l'Imerina et du Betsiléo sud, voici les traditions du pays intermédiaire, le Manandriana au sud-ouest d'Ambositra.

«Il y avait autrefois ici des Vazimba, on rencontre dans ce pays comme en Imerina une quantité de tombeaux Vazimba, où les Betsiléo continuent à offrir des sacrifices.

Ces tombeaux se font remarquer par ceci de particulier que jamais on ne les ouvre. De plus ils sont isolés.

Le tombeau lui-même est placé entre deux pierres dressées. Ces pierres sont petites; elles ont à peine 0.60 cm de hauteur. L'intervalle entre les pierres et le tombeau est d'environ deux mètres.

L'aspect extérieur du tombeau est le même que celui des tombeaux actuels, sauf qu'il est couvert de lichens, a l'air plus ancien, et que les pierres sont plus ou moins en ordre.»

Ces Vazimba de la Manandriana auraient été repoussés dans l'Ouest, dans la province de Morondava. D'où le proverbe: Quand un Vazimba va à l'est, il ne se trompe pas de route (car il retourne là d'où il est venu).

Les envahisseurs, c'est-à-dire les occupants actuels du Manandriana venaient de l'Est d'Ambositra, de la région d'Imady. Mais les occupants du sud, d'un teint plus clair, viennent probablement du sud. Les nobles d'Ambohimahazo sont originaires de l'Isandra, probablement.

La tradition semble indiquer que les Vazimba étaient des gens craintifs qui n'opposèrent aucune résistance aux envahisseurs: «*Vazimba nisaorana ny aina ho ahy aza tsy hitako*. Moi, Vazimba qu'on invoque, je n'ai même pas obtenu pour moi de vivre paisiblement.» Ces Vazimba étaient chasseurs. Ils se nourrissaient d'oiseaux et de poissons. Comme autre nourriture, ils avaient encore le *saonjo*, l'*avoko* (sorte de plante dont les graines et la racine sont bonnes à manger) le *kitetimbonny* analogue à l'*avoko*.

De leur vêtement, de leur langue aucun souvenir. Cependant les restes de poteries qu'on retrouve dans leurs anciennes villes et qu'on ne peut attribuer à leurs successeurs semblent indiquer un certain savoir-faire. Ils avaient aussi des parcs à bœufs.

Les Vazimba avaient-ils d'autres armes que des bâtons? Les envahisseurs, d'abord peu nombreux se multiplièrent et peu à peu les Vazimba durent leur céder la place.

A quelle époque remonte cette invasion? Il est difficile de le préciser. On parle de 400 ans. Il y a au moins cela, étant donné le chiffre important de la population actuelle.

8^o Manuscrit de M. BIRKELI. «Les Vazimba à Madagascar» (déjà cité). Dans son rapport (séance du 27 décembre 1918). M. BIRKELI venait confirmer certaines explications que j'avais données en avril de la même année. Il y étudie surtout les Vazimba.

Il explique quelles sont ses sources: les tombeaux vazimba, les pierres des vazimba, le culte actuel rendu aux Vazimba.

Les traditions orales sur les Vazimba.

Selon lui, les Vazimba existaient encore il y a environ 400 ans. C'était un peuple de civilisation primitive. Sa religion était un animisme non moins primitif. Ils vivaient en groupes indépendants. De leur langue il n'est rien resté sur les plateaux, mais on retrouve dans les colonies vazimba des traces de langue africaine.

Les Vazimba de l'Ouest, région de Tuléar à Majunga se trouvent surtout

auteur de la Tsiribihina et du Manambolo. Ils sont méprisés par les Sakalava, vivent de pêche et ont des coutumes religieuses spéciales. Leurs cérémonies dépendent de la lune. Ils ont des chants dans une langue étrangère pour certaines occasions. Cette langue est surtout conservée pour les noms d'ustensiles, d'instruments de pêche etc.

On peut distinguer les Vazimba des lacs et les Vazimba des montagnes. Les Beosy dont une minorité est troglodyte (habitant les cavernes) a un culte lithique, ne pratique pas la circoncision et a des cérémonies particulières.

Leur origine africaine serait établie: 1° par la comparaison de leur langue avec la langue bantoue (voir la Seconde Partie), 2° par leur nom de Vazimba, 3° par leurs traditions, 4° par certains restes de civilisation, 5° par des parallèles ethniques, 6° par leur religion. Je ne puis suivre M. BIRKELI dans tous ses développements. Je note seulement que l'auteur du Mémoire admet chez les Bausy plusieurs couches africaines, dont des Négrilles. Il tire du mot congolais *Uxi* (Pays) des commentaires de mots malgaches en *Osy* qui ne manquent pas de vraisemblance. (Je les ai signalés plus haut: 2e Partie. Ch. II.)

On peut remarquer aussi que M. BIRKELI se rencontre avec moi pour la succession des races africaines et indonésiennes et donne exactement l'ordre que je venais d'établir dans mon premier rapport quelques mois auparavant.

9° Etude de M. A. GRANDIDIER sur les Vazimba. (Note sur les Vazimba de Madagascar.)

«Les Vazimba, qui seraient d'après M. DE FROBERVILLE, les ntaysatrouha de FLACOURT, seraient du dire de certains des nègres africains. M. GRANDIDIER voit des difficultés à l'identification proposée par M. DE FROBERVILLE, car au XVIIe siècle la peuplade n'existait plus et le pays des Ontaysatrouha se trouvait loin de l'Imerina.»

DRURY nous parle des Vazimba de la Mania ou Tsijobohana. Ces Vazimba se déformaient le crâne pour le rendre pyramidal, leur chevelure était moins laineuse que celle des habitants de l'Ouest. Ils étaient habiles dans la fabrication des poteries, s'adonnaient à la pêche. Ils avaient coutume avant les repas de jeter des petits morceaux, un par derrière, et d'autres aux quatre points cardinaux.

Les Vazimba du Menabe d'après les traditions seraient originaires de l'Ouest. (Ils n'étaient pas les seuls habitants de l'Ouest avant la conquête Sakalava, venus du Sud-Est. Il y avait les Vezo, les Mikehana, les Sandangoatsy etc. vrais Vazimba d'après M. GRANDIDIER.) Leurs préjugés leur interdisaient les unions avec les peuples vainqueurs. Certains avaient la figure ronde et plate, les lèvres assez grosses, le nez élargi à la base mais non épaté, le front haut et droit. Les cheveux longs et crépés. D'autres avaient les cheveux ondulés, la figure ovale, le teint rougeâtre.

Ils tressaient leurs cheveux en nattes ou en boules, ne limaient pas leurs dents, ignoraient le fer avant l'arrivée des Sakalava, mangeaient des bananes, du manioc et peu de riz, se livraient à la pêche et fabriquaient des poteries. Ils n'étaient pas anthropophages.

Les cérémonies du Sacrifice étaient celles des Betsiléo. A l'Est de la case des tréteaux pour les offrandes, les assistants sont accroupis et tendent les mains paumes en haut on jette un peu de riz à l'est et on mange le reste.

Pour l'enterrement le mort est assis sur un cadre de lit. Des amis lui tiennent compagnie. Pendant la putréfaction on recueille le pus qu'on vide en un lieu particulier avec *sorona* (sacrifice). Il en sortira un serpent. 12 ou 15 mois après, on procède au nettoyage des os que l'on met dans un nouveau cercueil et que l'on porta au cimetière...»

M. GRANDIDIER raconte que le 19 juin 1869 il a vu 20 petites cases coniques sur les bords du Manambolo. Elles étaient en branchages et avaient

environ 2 m de haut. A l'Ouest du camp un berceau abritait des ossements qui séchaient. Des étagères portaient les offrandes faites aux mânes.

M. GRANDIDIER conclut qu'il n'y a pas lieu de croire que ces Vazimba soient antérieurs aux Betsiléo avec lesquels ils ont de nombreux rapports. Les Hova sont des métis de Malais et de Vazimba.

L'élément nègre est dû aux importations fréquentes.

Quant au respect, dont on entoure les tombeaux Vazimba, il ne vient pas du remords des conquérants, mais de ce que les Vazimba sont les ancêtres de la masse de la population actuelle formée de leurs descendants mêlés plus ou moins avec les conquérants.

— Ce n'est pas encore le lieu d'entrer en discussion avec M. A. GRANDIDIER. J'exprime seulement ici quelques réserves. Les détails même qui nous sont fournies ici sur les anciennes tribus Vazimba sont loin d'exclure chez les Vazimba une origine africaine. On en trouverait même plutôt des confirmations, dans ces ressemblances avec les Betsiléo que signale l'auteur de la Note sur les Vazimba, dans cette variété de types dont quelques-uns rappellent même les négrilles (teint rougeâtre) dans ces particularités de morceaux jetés avant les repas comme une offrande aux mânes ou aux esprits. (Voir Mgr. LE ROY: Les Pygmées.)

Conclusions.

1^o L'existence des Vazimba est hors de cause.

2^o Malheureusement on a trop souvent confondu sous ce seul nom des couches anciennes bien différentes. Il semble bien, en effet, que certains traits attribués aux Vazimba se rapportent aux Kimosy négrilles tandis que d'autres appartiennent à des couches plus récentes.

3^o Il paraît suffisamment probable que, sinon tous les Vazimba, du moins une couche ancienne était de type africain et de langue africaine.

4^o Que, les derniers Vazimba ont vécu d'abord en paix avec les envahisseurs.

5^o Mais que, à une époque assez rapprochée, il y a 400 ou 500 ans, les Malgaches actuels ont évincé les Vazimba, soit complètement en les poussant dans l'Ouest, soit en partie en se fondant plus ou moins avec eux.

Simple jalons posés pour le moment, mais qui nous serviront plus tard à mieux tracer nos dernières conclusions.

Chap. IV: Les Migrations Arabes.

Nous avons vu dans la première partie où nous passions en revue les tribus actuelles de Madagascar que plusieurs d'entre elles se réclamaient d'une origine arabe.

M. A. GRANDIDIER dans son Ethnographie malgache étudie longuement et savamment cette question des invasions sémites.

«Longtemps avant la venue des Malais, dit-il, en un temps toutefois qu'on ne peut préciser avec certitude, se sont établies à Madagascar des colonies sémites.»

Juifs, Iduméens, originaires de la Mer rouge au temps de Salomon; une colonie juive sur la côte orientale de la Grand-Ile (au dire DE FLACOURT)

ce qui expliquerait certains usages malgaches et certaines connaissances astronomiques. Mais de ces immigrations juives les traces positives font défaut.

Il n'en est pas de même des Migrations musulmanes «Au nord-ouest comme au sud-est, il y a des familles dont l'origine sémitique est indéniable malgré leurs croisements nombreux avec les indigènes.

Toujours d'après M. A. GRANDIDIER (p. 109) il y aurait eu des immigrations successives sur la côte orientale d'Afrique:

1^o de Zeidites en 737 et en 816;

2^o à partir de 787, d'Ismaéliens, notamment d'Arabes de la tribu des Azd, qui ont fondé des colonies avec lesquelles leurs coreligionnaires de l'Oman ont entretenu des relations constantes de 900 à 1050 pendant qu'ils étaient puissants dans l'Arabie orientale;

3^o de Sunnites ou orthodoxes de la tribu d'El-Harth chassés vers 908 de Bahreïn par les Ismaéliens, et partis à bord de trois navires;

4^o de Persans Chiïtes, venus vers 975 de Chirâz à Kiloa dans deux navires sous la conduite d'un nommé Ali, fils du Sultan de Perse.

«Si en nous appuyant, continue M. GRANDIDIER, sur l'histoire sommaire des immigrations arabes, nous consultons maintenant les rares documents écrits et les traditions orales que j'ai recueillies tant dans les Sud-est et l'Est, que dans le Nord et l'Ouest de Madagascar, si nous corroborons ces traditions à l'aide des récits faits par les anciens auteurs portugais et français et des notes publiées par MM. FERRAND, JULY et GAUTIER, nous pourrions dans une certaine mesure débrouiller le chaos des diverses immigrations arabes à Madagascar.»

Les tribus qui ont des Arabes pour ancêtres se divisent par leurs mœurs et leurs croyances en quatre catégories distinctes: 1^o les Onjatsy, 2^o les Antambahoaka et les Zafin d'Raminia, 3^o les Tsimeto, les Anakara, les Antiony et les Zafikazimambo (Antimorona), 4^o les Antalaotra du Nord-Ouest et Ouest.

Je ne suivrai pas dans leurs histoires respectives toutes ces tribus. Des analyses en ont été faite par nos savants, j'ai entre les mains des manuscrits concernant l'une des plus curieuses les Antambahoaka. Résumons seulement les données essentielles et plus en rapport avec l'étude présente.

1^o M. A. GRANDIDIER:

1^o Les Onjatsy du nord sont originaires de l'Arabie. Ils descendent de simples matelots (p. 126, 127). Ceux du sud-est, matelots arabes, eux aussi, ont précédé les Antimorona à Matitanana. Leur type diffère peu des Antimorona au milieu desquels ils vivent. Ceux de Fort-Dauphin sont venus dans le sud avec les Zafin-d'Raminia.

Il est possible que ces Onjatsy soient des descendants des Arabes de la tribu d'Azd qui ont colonisé l'île d'Anjouan vers 824, et qui en ont été chassés à la fin du Xe ou plutôt au XI^e siècle par les Musulmans sunnites venus de Malindi.

2^o Les Antambahoaka seraient originaires de la Mecque.

«Ils ont ensuite habité l'Inde et ayant été surpris par une tempête au sortir du port de Mangalore, ils ont été jetés sur la côte Nord-Est de Madagascar, où ils se sont établis.» Sur la côte Est Antambahoaka et

Zafin-d'Raminia descendent par étapes, que racontent diversement les légendes.

Les Zafin-d'Raminia sont, semble-t-il, les descendants d'Arabes appartenant à la secte des Karmathes ou Ismaéliens.

3^o Pour les Tsimeto, les Anakara et les Antony, les traditions restent particulièrement embrouillées. Leur établissement daterait du XVI^e siècle. Les Tsimeto seraient des descendants d'Arabes de Malindi, appartenant à la secte sunnite (p. 148). Les Antony et les Zafikazimambo sont probablement des Alides peut-être même des Zeddites.

4^o Les Antalaotra descendent d'Africains ou Comoriens musulmans plus ou moins métissés de nègres. Cette population était nombreuse au XV^e et XVI^e siècles et tout à fait distincte des Malgaches ou Ouabouki comme les appelaient les habitants de la côte d'Afrique.

2^o M. DANDOUAU (Géogr., p. 84):

«Colonies sémites: A une époque très reculée, des colonies sémites ont dû se fixer à Madagascar, mais on n'en trouve plus que de vagues traces. Peut-être les Zafi-Ibrahim ou mieux les Zafi-Boraha des environs de Sainte-Marie (en malgache: Nosi-Boraha) sont-ils leurs descendants.

«Colonies arabes et persanes. Des Musulmans hétérodoxes (Arabes et Persans), s'établirent avant le IX^e siècle sur la côte d'Afrique et, de là, rayonnèrent à diverses reprises vers les Comores et Madagascar.»

«Etablis sur la côte Est leurs descendants formèrent les tribus des Onjatsy ou onjoaty de la région de Vohémar, des Zafi-Ramini et des Antambahoaka qui ayant abordé à Vohémar, descendirent la côte jusqu'à l'Ivondrona, puis jusqu'à Matitanana, des Zafitsimahita, Ankara, Antony, Zafi-Kasimambo ou Antalaotra, de l'est qui constituent l'aristocratie des tribus de l'Imoro.»

«D'autres vinrent sur la côte Ouest, surtout dans le Nord-Ouest et leurs descendants sont les Antalaotra actuels. Ils bâtirent des villes ou «Sada» dont les ruines disent l'importance: Mahilaka, Anorontsangana, Langany ou Nosy-Manja, Makamby, Boina, Baly, etc. etc. Mais il est vraisemblable qu'ils n'ont pas une origine unique, et l'élément dominant paraît avoir été constitué par des Arabes de Malindi venus par les Comores.»

3^o R. P. MALZAC (Hist. du roy. Hova, p. 5):

«Les Arabes ont fourni un certain contingent de la population de Madagascar. On fixe au VII^e ou au VIII^e siècle la date probable de leur apparition dans la Grande-Ile. Les uns sont venus par le canal de Mozambique, les autres seraient partis des rivages Asiatiques pour venir se fixer sur la côte Est. De fait, il paraît certain que les Antaimoro sont leurs descendants directs. On trouve chez eux la langue et l'écriture arabes. Une foule d'usages dans leur vie privée indiquent la même origine. On entend même chez eux la formule de foi musulmane. «Il n'y a de Dieu qu'Allah, et Mahomet est son prophète» ainsi que cette expression caractéristique du fatalisme: «C'était écrit!» Tous ces faits, et d'autres très nombreux, font croire que les Antaimoro sont vraiment d'origine arabe.»

4^o Notes Reconnaissances Explorations (1898) donnent une carte des migrations arabes d'après laquelle: en 1200 seraient venus les Zafi-Ibrahim (Baie d'Antongil et régions circonvoisines), en 1300 les Zafiraminia (région de Manajary), en 1500 les Zafikasimambo (région de Matitanana).

De là, se seraient portées en 1600, 1650 des colonies qui auraient émigré vers l'ouest et les plateaux du centre.

5^o Textes M. FRAUD et RABOZAKA: Après les Vazimba arrivent les Arabes et les Cafres. La réunion des deux donne les Antaimoro (!).

6^o J. RABEMANANA parle, nous l'avons vu, des Onjatsy, Angoatsy ou Ongaty.

7^o En tête de son étude sur les Tanala, M. BOVEIL signale trois invasions arabes:

1^o Avant l'Hégire (622) les Zafi-Ibrahim entre la baie d'Antongil et Mananjary.

2^o Deuxième invasion arabe sous la conduite de Ramini et de son fils Rakotovatsy, 600 ou 700 ans plus tard. Ce sont les Zafi-Ramini d'où sont sortis les Antaimoro, les Antaifasy, les Tanala, les Bara, les Betsiléo.

3^o Troisième invasion: les Talaotra avec Kasimambo qui seraient les ancêtres des Anteony et des Antemahazo. Ce sont les Zafikasimambo dont parle FLACOURT.

8^o Manuscrits de la Province de Mananjary. Sur les Antambahoaka.

Avant le XIV^e siècle Raminia quitte la Mecque avec son cadet Indriandrakova, des Antaivandrika, des Masihanaka et des Mofia. Ils abordent à Vohémar, puis descendent à Ivondrona près de Tamatave, et poursuivent dans le sud jusqu'aux régions de Mananjary et de Matitanana.

Les Antaimoro auraient aussi pour première origine des chefs arabes chassés d'Arabie un peu après l'Hégire. Les deux premiers de ces chefs auraient été Babaomby et Balearefo. D'autres chefs chassés un peu après auraient pris la même route, mais auraient abordé, non plus à Vohémar, mais un peu au nord de Tamatave. Encore plus tard seraient partis de la Mecque de nouveaux chefs et de nouvelles bandes Ramakaravo et Ramahala.

De Ramakaravo descendraient les Anteony.

9^o Manuscrits personnels. Traditions recueillies à Mananjary auprès d'anciens spécialement au courant des traditions des Antambahoaka:

«De 570 à 632 vécut Mahomet. C'est à cette époque que vécut aussi Raminia, à la Mecque, le fondateur des Antambahoaka (Ainsi commence le manuscrit). De cette origine vient le nom de Zafi-Raminia donné à la tribu. Le nom d'Antambahoaka (nous l'avons vu) serait un surnom injurieux: Antaimbahoaka.

Raminia fut mis à mort par Mahomet parce qu'il refusait de se soumettre à ses nouvelles lois. La famille de Raminia effrayée résolut de s'enfuir. Les Mofia, les Antaivandrika, les Sihanaka voulurent les suivre. Ils étaient en tout environ 250. Ils abordèrent au nord de Tamatave.»

Suit le récit détaillé de leurs déplacements dans le pays, et de leurs divisions.

Les Anteony seraient venus eux aussi de l'Arabie chassés par des brigands.

10^o M. G. FERRAND s'appuyant sur les textes de LUIZ MARIANO et l'étude des noms transpose quelque peu cette origine arabe de nos Zafi-Raminia s'exposera plus au long sa thèse dans la quatrième partie. Citons ici quelques lignes significatives:

«En résumé, il est historiquement démontré, dit-il dans son ouvrage: Les Javanais à Madagascar,» par CONTO, par les géographes arabes et chinois, que l'Indonésie Occi-

dentale était en relations suivies avec l'Afrique orientale et Madagascar. En ce qui concerne la Grande-Ile africaine, le témoignage d'EDRISI est absolument probant. D'après CONTO les Javanais ont peuplé Madagascar. Le P. LUIZ DE MARIANO fait venir Ramini-Raminia de Malacca. L'étymologie de Ramini indique qu'il était originaire de Ramin: Sumatra. Ces indications ne sont pas aussi contradictoires qu'elles le paraissent.»

M. G. FERRAND estime donc que nos immigrants, comme l'admet M. A. GRANDIDIER, ont passé par la presqu'île de Malacca avant de descendre à Madagascar.

Nous verrons plus loin comment, dans des études plus récentes, il pense avoir précisé l'origine de certaines migrations de la Grande-Ile.

Conclusions.

1^o Les côtes nord-ouest et Est nous révèlent clairement l'influence de migrations dites arabes, soit qu'elles soient venues directement d'Arabie, soit qu'elles soient venues de l'Indonésie. C'est un fait indiscutable!

2^o Mais je ferai remarquer que si grandes qu'ait été l'influence de ces migrations sur les mœurs et sur certaines pratiques religieuses, sur la mentalité et sur la civilisation relative de ces tribus arabisées, elles n'ont atteint profondément ni le type général des habitants, ni l'unité de la langue. Il y a là un phénomène qu'il s'agira d'expliquer.

C'est lorsque j'en viendrai à l'exposition de ma thèse que j'essaierai de résoudre cette grave difficulté. Difficulté qui ne se pose pas d'ailleurs pour les seuls Arabes ou Indonésiens venus dans l'Est, mais bien aussi pour les Makoa africains de l'Ouest. Ils ne sont pas quantité négligeable, puisqu'ils sont maintenant plus de cent mille. Il nous reste cependant, avant d'aborder ces questions, à donner rapidement, mais fidèlement, un résumé des principales Thèses qui ont été proposées jusqu'ici sur le peuplement de Madagascar.

(A suivre.)



Die Bagielli, ein Pygmäenstamm des Kameruner Urwaldes.

Von P. JOHANNES SEIWER, P. S. M.

I. Wie ich mit den Bagielli-Pygmäen bekannt wurde.

Kurz vor meiner Abreise in die Kamerun-Mission wurde ich von WILH. SCHMIDT, S. V. D., darauf aufmerksam gemacht, daß sich wahrscheinlich auch im südlichen Teile unseres damaligen Missionsgebietes der eine oder andere Pygmäenstamm vorfinde, und daß ich der Wissenschaft einen unschätzbaren Dienst erweisen würde, wenn es mir gelänge, einen solchen zu entdecken und so eingehend als möglich zu erforschen. Kein Wunder, daß diese Anregung bei der jugendlichen Begeisterung und dem romantischen Forschungsdrang meiner 26 Jahre und bei der Aussicht, ein noch wenig erforschtes Gebiet der Wissenschaft miterschließen zu können, bewirkte, daß ich das denkbar größte Interesse für diese sagenhaften Urwaldbewohner mitbrachte, als ich Ende 1909 mit wenigen Mitbrüdern zur Gründung einer neuen Missionsstation im Ngumba-Lande in den unermeßlichen Urwald Südkameruns hinaufzog. Und doch schien es anfänglich, als ob ich mich vergeblich auf ein Zusammentreffen mit diesen Zigeunern der afrikanischen Wälder gefreut hätte. All mein Fragen und Nachforschen nach solchen Menschen bei den die Mission umwohnenden Ngumba-Leuten ließ nicht die geringste Aussicht bestehen, daß irgendein Pygmäenstamm in erreichbarer Nähe sein Jagdgebiet hätte. Erst nach acht Monaten, als ich mich schon mit meinem Mißerfolg abgefunden hatte, kam ich zufällig dahinter, daß dies doch der Fall war und daß man mir nur sein Vorhandensein geleugnet hatte, wohl aus Besorgnis, daß ich durch meine Nachforschungen nach diesem seltsamen Völkchen dasselbe beunruhige und in seiner Scheu dazu bringe, die Ngumba-Berge zu verlassen und sich weiter in den unbewohnten Urwald zurückzuziehen.

Die Sache kam so: Als ich anfang, die Schwarzen etwas zu verstehen, wenn sie auf Ngumba miteinander redeten, hörte ich eines Tages, wie sich zwei meiner Schüler angeregt über das dem Neger geläufigste Thema, über die Magenfrage und ihre Befriedigung unterhielten. Besonders interessant ist es da meist nicht, zuzuhören, und schon wollte ich mich einer anderen Gruppe zuwenden, als ich hörte, wie der eine dem anderen ganz geheimnisvoll zuraunte:

„Die B a k o l a“ — so nennen sich, wie ich später erfuhr, die Bagielli selbst — „haben ein großes Wildschwein im Busch gefangen, da bekommen wir alle im Dorf viel Fleisch, und Wildschweinfleisch ist viel gut, weil es viel fett ist.“

„Von welchen Leuten spricht Ihr da? Sagt, wer hat das große Schwein gefangen?“ fragte ich schnell.

„Wir Ngumba-Leute,“ war die ausweichende Antwort.

Einmal argwöhnisch gemacht, gab ich mich doch mit dieser Ausrede nicht zufrieden und sagte: „Die Ngumba heißen doch nicht auch Bakola, sonst hätte ich diesen Namen auch schon gehört; jetzt endlich heraus mit der Sprache: Wer sind diese Bakola?“

Nach einigen weiteren mißglückten Versuchen, meiner Frage auszuweichen, gestanden die Burschen endlich, daß die Bakola kleine, gelbe Leute seien, die immer im Walde lebten, daß sie keine Dörfer anlegten, keine Farmen anbauten, sondern immer der Jagd oblägen und den Ngumba-Leuten viel Fleisch brächten. Nachdem ich dies vernommen, war mir sofort klar, daß jene Bakola zweifelsohne eines der Pygmäenvölkchen seien, die aufzufinden und zu erforschen mich ja schon lange so lebhaft beschäftigte. Da ich nun also wußte, daß ich endlich Gelegenheit haben sollte, meinen Forschungsdrang zu befriedigen, stellte ich für den Augenblick keine weiteren Fragen mehr, sondern nahm mir vor, sobald wie möglich den ersten Versuch zu machen, mit den Pygmäen in den Ngumba-Bergen freundschaftliche Beziehungen anzuknüpfen. Denn auch die Versicherung meiner Jungen, daß die *Bagielli* — so nennen nämlich die Ngumba-Leute die Bakola — weit, weit weg im Busche wohnten, so tief in den Bergen drin, daß ein Weißer gar nicht bis zu ihnen gelangen könnte, konnte mich in meinem Vorhaben nicht mehr wankend machen. Ja selbst ihre Behauptung, daß alle *Bagielli* für immer fortlaufen würden, wenn ich wirklich bis zu ihnen vordränge, konnte meine frohen Hoffnungen nicht mehr herunterdrücken.

In den nächsten Tagen legte ich mir einige Geschenkartikel, wie Tabak, Tonpfeifen, Buschmesser, Spiegel, Salz u. dgl., zurecht. Damit ausgerüstet, wollte ich mich, sobald ich einen zuverlässigen Führer hätte, auf den Weg zu den *Bagielli* machen. Einen Führer fand ich bald in *Se-Apiang* (dem späteren treuen Missionskoch), einem Sohne des auch bei den *Bagielli* in großem Ansehen stehenden Ngumba-Häuptlings *Apiang-Nguni*, der daher auch selbst bei jenen gut bekannt war. Dieser riet mir nun, vorläufig persönlich noch nicht das Bakola-Lager aufzusuchen, sondern zu warten, bis erst einige *Bagielli* zu mir gekommen wären; er selbst wolle erst allein sie „bearbeiten“ und mir dann den einen oder anderen zuführen. Diese möchte ich dann recht freundlich behandeln und reichlich beschenken; dann würden sie ihren Brüdern sagen, daß ich ein guter Mann sei, von dem sie sicher nichts zu befürchten hätten; und daß ich alle Bakola liebe und darum sie öfters besuchen wolle, um auch alle diejenigen zu beschenken, die nicht zu mir gekommen wären. Dann würden sie vielleicht! — nicht fortlaufen, wenn ich zu ihnen in den Wald käme. Das leuchtete mir ein und so verlegte ich mich aufs Warten.

Nach drei Tagen meldete man mir, daß zwei *Bagielli* gekommen seien. Obgleich ich mich gerade anschicken wollte, ein Fieber auszuschwitzen, ließ ich doch Pfefferminztee und Wolldecken im Stich, vergaß Fieber und Kopfweh und eilte hinaus, um die „Zwerge“ zu sehen. Da war ich natürlich nicht wenig enttäuscht, als man mir zwei Neger als Bakola vorstellte, die braunschwarz waren, wie die anderen auch, und — was das Verdrießlichste war — sie waren gerade so groß, wie auch andere gewöhnliche Menschen. Und das sollten die vielbesprochenen Zwerge sein! Auf meine Frage, ob denn diese Leute wirklich Bakola seien, antwortete man mir mit einem entschiedenen „Ja“. Es war anscheinend der letzte verzweifelte Versuch, mir das so sehnlichst erwünschte Zusammentreffen mit dem Stamme, dessen Dasein sich nun nicht mehr länger leugnen ließ, zu hintertreiben. Zum Glück erkannte ich



Bagielli-Pygmæe.

Photo P. SEIWERT, P. S. M.

den einen der zweifelhaften Brüder als einen Ngumba-Mann wieder, der mich kurz vorher in seinem Dorfe um Tabak angebettelt hatte. Als ich den Leuten dies vorhielt, gestanden sie, daß dieser Mann zwar ein Ngumba wäre, aber nur mitgekommen sei, weil sich die Bagielli gefürchtet hätten, allein zu kommen. Einer sei trotzdem wieder zurückgelaufen, der andere aber sei hier zugegen. Da mir jedoch auch dieser andere mehr als zweifelhaft erschien, wollte ich mich schon mißmutig und unwillig in meine Klause zurückziehen, als mir mein Vertrauensmann Se-Apiang leise ins Ohr flüsterte: „Pater, bleibe, ein echter Bakola-Mann ist auch da. Ich habe gesehen, wie er sich versteckt hat. Warte einen Augenblick, ich werde mit ihm reden; ich gehe ihn holen!“

Kurz darauf kam er wirklich mit einem kleinen, gelben Manne an, der durch seine eigenartigen Gesichtszüge und sein auffallend ängstlich-aufgeregtes, scheues Wesen deutlich von den anderen Ngumba-Leuten abstach. Ich zweifelte nicht mehr — ich hatte jetzt in der Tat ein waschechtes Exemplar jener sagenhaften Menschen vor mir. Der arme Bursche zitterte am ganzen Leibe und hielt sich immer in der Nähe des Ausganges der Veranda, um nötigenfalls jederzeit entweichen zu können. Ich gab ihm einige Geschenke, um sein Vertrauen zu gewinnen, was mir jedoch nur halb und halb gelang. Da fiel mir ein, daß jene Menschen sehr tüchtige Jäger sein sollen. Weil wir gerade zwecks Aufbesserung unseres eintönigen Küchenzettels einen Jagdschein für einen farbigen Jäger gelöst hatten, frug ich den Bagielli-Mann, ob er gegen guten Lohn für uns auf die Jagd gehen wolle. Anfangs zögerte er, doch als er die schöne Doppelflinte, die wir ihm zur Verfügung stellen wollten, gesehen und ihre Handhabung begriffen hatte — bisher hatte er nur alte Vorderlader zu Gesicht bekommen, wie sie früher bei den Negern massenhaft als Handelsartikel eingeführt worden waren — da fing sichtlich das Jägerblut in seinen Adern zu sieden an, und mit großer Lebhaftigkeit nahm er Flinte und Patronen in Empfang und eilte den ihm bekannten Jagdgründen, den heimatlichen Bergen zu.

Es war noch nicht Abend, da kam er auch schon mit einer prächtigen Antilope zurück. Er war jetzt nicht mehr so scheu und ängstlich wie am Morgen, sondern eher stolz und selbstbewußt. So kam er nun öfters, meist von dem einen oder anderen Stammesgenossen begleitet, die seine Jagdbeute trugen. Als ich nach einigen Wochen sein Vertrauen genügend gewonnen zu haben glaubte, sagte ich ihm, daß ich nun auch seinen alten Vater, seine Mutter, seine Brüder und Schwestern kennen lernen wolle und deshalb am folgenden Tage zu ihnen in die Berge käme. Dies sollte er zu Hause melden und seinen Leuten sagen, daß ich für alle schöne Geschenke mitbringen würde und daß darum keiner fortlaufen sollte, sondern alle dableiben möchten.

Am folgenden Tage ging ich denn mit meinem Vertrauensmann Se-Apiang in die Berge. Ich hatte mich auf einen vielstündigen Marsch gefaßt gemacht und war darum nicht wenig erstaunt, als ich schon nach gut ein- einhalb Stunden, allerdings auf unbeschreiblich schlechten und mühseligen Wald- und Sumpfpfaden, im Bagielli-Lager ankam. Da konnte ich mit eigenen Augen wahrnehmen, was für scheue und ängstliche Menschenkinder diese Pygmäen sind. Denn als wir anlangten, war die ganze Blase bis auf sechs

Mann im Waldesdunkel verschwunden, obgleich Makuang — so hieß nämlich der neuangestellte Leibjäger — seine Stammesbrüder eindringlich über meine friedlichen Absichten aufgeklärt hatte.

Trotzdem konnte ich für das erstemal zufrieden sein; sah ich doch, wie es bei diesen merkwürdigen Leuten ungefähr zuging, wie sie in ihren armseligen Hütten — wenn man diese einfachen Windschirme aus Baumrinde, Zweigen und Blättern so nennen darf — wohnten und lebten, und ich vertröstete meine Neugierde und meinen Forschereifer auf später, wo die Scheu und das Mißtrauen der Bagielli etwas mehr geschwunden seien, und ich mich mit mehr Aussicht auf Erfolg der Erforschung dieses seltsamen Volkes widmen könnte. Um mir den Weg zu ihren Herzen zu bahnen und ihnen einen Beweis meines Wohlwollens zu geben, ließ ich sogar für die Ausreißer einige kleine Geschenke zurück, und nachdem ich mir noch mit einer kräftigen Prise Schnupftabak das Herz der alten Mutter meines Makuang im Sturme erobert hatte, trat ich für dieses Mal befriedigt meinen Heimweg an.

Hatte ich doch jetzt die Gewißheit, daß es mir, wenn ich einigermaßen vorsichtig zu Werke ging, gelingen werde, allerlei Interessantes über das bis jetzt noch wenig bekannte Zwergvolk der Bagielli zu erfahren und so in meinem Berufe als Missionar, durch den ich voraussichtlich jahrelang in jenem Lande festgehalten wurde, nebenbei auch der Wissenschaft als Wegbereiter zu dienen, und dies mit noch mehr Aussicht auf Erfolg, als sie je einem berufenen Vertreter derselben gewinkt hätte. Ein solcher kann nämlich meist nur kurze Zeit im Lande verweilen und kommt dann höchstens zufällig vielleicht einmal mit dem einen oder anderen von diesem scheuen Völkchen in flüchtige Berührung. Dazu ist er, weil er selbst die schwierige Eingebornensprache unmöglich genügend beherrschen und die Verhältnisse, Sitten und Gebräuche des betreffenden Landes kennen kann, auf die unzuverlässigen Angaben und Auskünfte irgendeines eingebornen Dolmetschers angewiesen.

Ich hatte denn auch in der Tat die Genugtuung, daß es mir in den folgenden sechs Jahren recht oft vergönnt war, mit Bagielli in den verschiedensten Gegenden unseres recht ausgedehnten Missionsbezirkes zusammenzutreffen, sei es, daß ich sie, wie ich es später noch oft tat, in ihren Schlupfwinkeln und Lagerplätzen im Urwalde aufsuchte, sei es, daß ich sie auf meinen ständigen Missionsreisen irgendwo im Walde oder im Dorfe eines befreundeten Häuptlings traf, oder sei es, daß sie, was mit der Zeit auch immer öfters vorkam, mich auf der Mission oder unterwegs aufsuchten, weil sie irgendein Anliegen hatten.

Obwohl ich nach und nach völlig ihr Vertrauen gewonnen hatte, mußte ich doch in meinen Beobachtungen und Studien sehr vorsichtig und langsam zu Werke gehen, um sie nicht wieder mißtrauisch zu machen und dadurch zu verscheuchen. So blieben sie stets ungemein scheu und ängstlich der photographischen Kamera gegenüber, und auch bei den verschiedenen Schädel- und Körpermessungen, wozu ich mir mit der Zeit aus Deutschland teure Präzisionsinstrumente verschafft hatte, bedurfte es vielen Zuredens und zahlreicher Geschenke, damit sie wenigstens einigermaßen stillhielten. Fürchteten

sie doch in ihrer kindlichen Einfalt bei all diesen Dingen, daß ich ihnen damit eine verderbliche „Medizin mache“, d. h. durch irgendeinen gefährlichen Zauber ihnen schade, sie verhexe, krank mache oder gar töte. Trotzdem war es mir möglich, im Laufe der Jahre eine ganze Anzahl wertvoller photographischer Aufnahmen zu machen und an wenigstens siebenzig Männern und Frauen genaue Messungen vorzunehmen. Ja es war mir sogar mit Hilfe eines Ngumba-Oberhäuptlings gelungen, zwei Bagielli-Schädel in meinen Besitz zu bringen, die ich zur Erläuterung und Bestätigung meiner Messungen später mit nach Europa nehmen wollte. Auf einer Gorillajagd, die jener Oberhäuptling ungefähr zwölf Jahre vorher mit Hilfe einiger Bagielli veranstaltete, waren nämlich zwei derselben den wütenden Tieren zum Opfer gefallen. Sie wurden nach Bagielli-Sitte an Ort und Stelle begraben, wodurch diese Gräber dem Oberhäuptling und seinen Leuten bekannt waren, etwas, was die Pygmäen — wohl aus religiösen Motiven — sonst durchwegs ängstlich zu vermeiden suchten. Allerdings haben meine Bagielli-Freunde von dieser nur im Interesse der Wissenschaft vorgenommenen Ausgrabung nie etwas erfahren dürfen; denn sonst hätte ich ihr Vertrauen für immer verscherzt gehabt.

Von der Bagielli-Sprache hatte ich im Laufe der Zeit trotz der großen Schwierigkeiten schon einen recht ansehnlichen Wortschatz aufgenommen. Ich sage, trotz der großen Schwierigkeiten. Denn wenn ich mit solch trockenen Fragen kam, waren diese Naturmenschen stets nach einigen Minuten schon so gelangweilt und ermüdet, daß sie irgendeinen nichtssagenden Vorwand suchten, um sich zu drücken. Und sie dann weiter zu belästigen und mehr aus ihnen herauszupressen zu versuchen, wäre unklug gewesen, weil sie dann ein andermal überhaupt nicht mehr gekommen wären. Für meine Begründung: Es wäre doch schön, wenn ich mich mit ihnen in ihrer Sprache unterhalten könnte (ein Gedanke, der die Neger immer mit freudigem Stolz und einem nimmermüden Eifer erfüllte, mich in die Geheimnisse ihrer Sprache einzuweihen), hatten die Bagielli nicht das geringste Verständnis und Entgegenkommen. Sie sagten mir einfach: „Das hast du ja gar nicht nötig; wir können ja genau so gut in der Ngumba-Sprache reden, die du schon verstehst.“

Auch von den Waffen, zumal Armbrust und Speere, von den Gerätschaften, wie Feuerhölzern, Fisch- und Jagdnetzen sowie von den allerdings ungemein primitiven Musikinstrumenten brachte ich allmählich das eine oder andere bezeichnende Stück in meinen Besitz. Vorderhand hatte ich diese Gegenstände grobenteils noch in den verschiedenen Außenschulen liegen, wo ich sie gelegentlich erstanden hatte. Die eingebornen Hilfslehrer sollten sie mir verwahren, bis ich sie bei meiner späteren Heimreise mit nach Deutschland nehmen und als kostbare Seltenheiten unserem Kamerunmuseum in Limburg einverleiben würde.

Aber es sollte leider durch den auch in die deutschen Kolonien hineingetragenen Krieg und durch die damit zusammenhängende Gefangennahme und Verbannung der Missionare alles, alles ganz anders kommen. Da wir bei unserem Abtransport in die Gefangenschaft nur das Allernotwendigste an Wäsche und persönlichen Sachen mitnehmen durften, mußte ich alles, was

ich in den langen Jahren mühsam gesammelt hatte, vorläufig in Kamerun zurücklassen. Was ich noch auf den verschiedenen, Tage und Tage weit entfernten Außenschulen im Bakoko-, Ewusok- und Fonggebiet an Forschungsmaterial (Raritäten und Notizen) zerstreut herumliegen hatte, mußte ich von vornherein als verloren betrachten, da sich voraussichtlich nach unserem endgültigen Weggang niemand mehr dieser in den Augen der Eingebornen völlig wertlosen Dinge annahm. Schon einige Monate vorher war es für mich und meine Bagielli-Studien ein sehr harter Schlag gewesen, als ich hörte, daß unser ehemaliger Hilfslehrer Lukas Ntonga, mein erster Vertrauensmann und zeitweiliger Dolmetsch beim Aufnehmen der Bagielli-Sprache, an der Kribiküste von den Franzosen aufgegriffen und als Spion erschossen worden sei. Denn ich hatte von ihm (außer einer Ngumba-Märchensammlung) noch nicht mein Ngumba-Bagielli-Wörterbuch zurückerhalten, das ich ihm vor Ausbruch des Krieges zwecks Vergleichung, Nachprüfung und Vervollständigung bei den zwischen den Küsten-Mabea lebenden Bagielli anvertraut hatte, weil ich mit diesen Leuten selbst nicht in Verbindung kommen konnte.

Um wenigstens das Wichtigste zu retten, vor allem die zwei kostbaren Schädel, die photographischen Platten meiner Pygmäenaufnahmen, die Ergebnisse der Schädel- und Körpermessungen und anderes dergleichen mehr, barg ich sie in einem termitensicheren Tropenkoffer aus starkem Zinkblech, den ich nebst allen anderen wertvollen Sachen der Mission auf dem Speicher unseres Stationsgebäudes zurückließ. Die Aufsicht über die verlassenen Missionsgebäude und die Obhut über die darin zurückgelassenen Schätze übertrug ich dem in siebenjähriger Treue erprobten und mittlerweile zum unentbehrlichen Missionsfaktotum herangewachsenen Christen Joseph Se, dem oben schon genannten Se-Apiang, dem Vermittler meiner ersten Bekanntschaft mit den Bagielli. Von dem uns abführenden englischen Major CHARLETON ließ ich ihm noch einen Ausweis ausstellen, daß er den Auftrag habe, das zurückgelassene Missionsgut zu bewachen. Dadurch glaubte ich, soweit es mir in meiner bedrängten und beschränkten Lage möglich war, für die Sicherheit unserer zurückgelassenen Habe und meiner so wertvollen Pygmäenforschungsergebnisse genügend vorgesorgt zu haben, zumal wir hofften, in kurzer Zeit wieder auf unsere Station zurückkehren zu dürfen. Leider war dies nicht der Fall. Unsere gewaltsame Entfernung von der Mission, der eine lange Gefangenschaft in Frankreich folgte, wurde wider Erwarten ein Abschied für immer; und als ich vier Jahre später, nach verschiedenen vergeblichen Anfragen, die ihr Ziel niemals erreichten, endlich von meinem treuen Joseph Se Nachricht erhielt, war sie eine niederschmetternde. Er teilte mir nämlich mit, daß schon kurz nach unserem Weggang zweimal größere Trupps farbiger französischer oder englischer Soldaten oder bewaffneter Räuber mit vielen Trägern die Mission heimgesucht und geplündert hätten, und daß nebst vielem anderen alle unsere „schönen Kisten und Koffer“ auf dem Speicher von ihnen fortgeschleppt worden seien. Später wurde mir auch von den inzwischen auf der Mission eingetroffenen französischen Patres mitgeteilt, daß die Station nach unserem Fortgang ausgeraubt worden sei. Da jene Plünderer es sicher nur auf die „schönen Kisten und Koffer“, für die nun einmal alle Neger eine

besondere Vorliebe haben, abgesehen hatten, wurde von ihnen der Inhalt derselben, soweit er in ihren Augen wertlos erschien, achtlos zur Seite geworfen und ist heute längst verrottet, soweit ihn nicht damals schon die Ratten und Kakerlaken aufgefressen haben. Zum Glück hatte ich vor dem Kriege schon von den ersten drei Bagielli-Aufnahmen Abzüge in die Heimat geschickt, wodurch diese wenigstens mir erhalten blieben.

Wenn ich infolge dieser traurigen Geschehnisse nun auch nicht mehr in der Lage bin, alle genauen Ergebnisse der erwähnten Schädel- und Körpermessungen, der Sprachstudien und photographischen Aufnahmen zu bewerten, so bleibt doch aus meiner fast sechsjährigen Bekanntschaft und Beschäftigung mit dem Zwergvolk der Bagielli noch genug des Interessanten zu berichten.

II. Die Körperbeschaffenheit der Bagielli-Pygmäen.

Was zuerst die Körpergröße betrifft, so kann behauptet werden, daß die Männer durchschnittlich nicht über 1·50 *m* groß werden. Ja manche erreichen kaum 1·30 *m*. Unter den vielen Hunderten, die ich im Laufe der Zeit zu Gesicht bekam, waren nur zwei oder drei über 1·50 *m*, davon einer sogar 1·54 *m* groß. Die Mehrzahl der Männer hat eine Größe zwischen 1·40 und 1·48 *m*. Die Frauen sind durchschnittlich noch kleiner. Ich sah und maß nur ganz wenige, die etwas über 1·40 *m* groß waren. Spielte die Größe der meisten auch zwischen 1·30 und 1·40 *m*, so waren doch auch „Größen“ von 1·15 bis 1·25 *m* keine Seltenheit. Ja eine vollentwickelte Frau, die ich gleichfalls maß, war nur 1·12 *m* groß.

Auf den ersten Blick hin auffallend ist bei diesen Menschen die verhältnismäßig große Länge des Oberkörpers und der Arme. Dabei sind die Hände und im Verhältnis auch die Füße klein, ich möchte fast sagen zierlich, zu zierlich für den sonst gedrungenen und kräftig entwickelten Körper. Auffallend war auch bei manchen Individuen, hauptsächlich älteren Frauen, die ungemein starke Entwicklung der Gesäßpartie, die zuweilen förmlich steißartig nach hinten vorstand.

Die Kopfbildung zeigt auf den ersten Blick hin durchwegs ausgeprägte Rund- oder Kurzschädeligkeit (Brachykephalie), wie es sich auch aus sämtlichen Schädelindexberechnungen, die ich anstellte, deutlich ergab, da ich keinen Schädelindex unter 88, wohl aber solche bis zu 97 errechnete. Durch die prognathe, d. h. schiefe, oft sehr schiefe Stellung der Kiefer (in denen jedoch die schönen Zähne senkrecht stehen) erscheint der Mund, zumal von der Seite gesehen, meist sehr groß, trotz der feinen, im Gegensatz zu den Negern nicht wulstigen Lippen. Durch die starke Prognathie (Schiefstellung) bekommt die Mundpartie bei manchen ein gewissermaßen schnauzenartiges Aussehen, was nicht wenig dazu beiträgt, das Gesicht, zumal bei alten Männern, recht häßlich, ja manchmal fast affenähnlich erscheinen zu lassen, besonders wenn es noch von einem kurzen und spärlichen, wirren und verfransten Bart eingerahmt ist. Doch wird dieser Ausdruck gemildert durch die großen, braunen, wirklich schönen, meist wehmütig blickenden Augen und den ganzen, durchaus nicht wilden oder rohen, sondern durchwegs sanft-

mütigen und freundlichen Gesichtsausdruck. Wer jedoch nur das eine oder andere Mal flüchtig einen dieser Menschen gesehen hat, wird von letzterem allerdings kaum etwas gemerkt haben, weil bei diesen ungemein ängstlichen und scheuen Leuten bei einem solchen meist nur durch List oder Zwang ermöglichten Zusammentreffen der Schrecken und die Angst nur allzusehr die sonst so ansprechenden Züge entstellen und verzerren.

Der Körperfarbe nach sind die Bagielli meist etwas heller als die sie umwohnenden Neger, ja manchmal mehr gelb als braun, was zumal bei den Frauen oft der Fall ist. Desgleichen hat das Kopfhaar, das dem Negerhaar ähnlich, aber nicht so wirr gekräuselt ist, und sich auch in bedeutend größeren Büscheln als beim Neger vereinigt, meist einen Stich ins Braune oder manchmal gar ins Rötliche. Auffallend ist bei vielen, aber nicht bei allen Individuen so deutlich wahrnehmbar, eine vom Nacken bis tief in den Rücken hinunterreichende flaumartige Behaarung von hellrötlicher Färbung.

Die Bagielli kennzeichnen sich auch durch einen ungemein starken, widerlich süßen, moschusartigen „Rassegeruch“, der von dem den Negern eigenen Geruch sehr verschieden ist. Dieser „Duft“ ist so stark, daß ich ihn noch deutlich wahrnahm, wenn eine halbe Stunde vorher ein Bagielli auch nur flüchtig durchs Haus gegangen war. Er haftete tagelang den Dingen an, die mit ihnen länger in Berührung gekommen waren, z. B. einem Stücke Wild, das der Jäger auf dem Rücken zur Mission gebracht, der Flinte, dem Tragkorbe und dergleichen.

III. Ergologie und Wirtschaft der Bagielli-Pygmaen.

Die Bekleidung ist äußerst dürftig. Die Kinder bis zu 14 Jahren ungefähr gehen ganz nackt. Die Erwachsenen tragen an einer dünnen Schnur um den Leib nur einen kleinen Schurz aus Baumrinde oder Pflanzenfasern, und neuerdings auch hie und da ein von einem Neger ertaushes ärmliches Hüftentuch.

Schmuck, wie Arm-, Bein- und Nasenringe, tragen sie keinen, wohl aber einige einfache Amulette, von denen weiter unten noch die Rede sein wird. Tätowierungen habe ich keine beobachtet, außer einem kleinen, runden, schwarzen Stammeszeichen auf der Stirne, aber lange nicht bei allen Familien. Vielleicht liegt hier nur eine Anlehnung an die umwohnenden Ngumba vor, die ein ähnliches Zeichen auf der Stirn oder auf den Wangen tragen.

Da die Bagielli ein unstetes Jäger- und Nomadenleben in dem unermeßlichen Urwald führen, bauen sie sich keine festen Wohnsitze, sondern nur zum Schutze für die wenigen Tage oder Wochen, die sie auf dem jeweiligen Lagerplatze weilen, gegen die Unbilden der Witterung äußerst einfache Unterschlupfe oder auch nur Windschirme aus Palmwedeln, Zweigen, Baumrinde, großen Blättern und dergleichen. Tische, Stühle, Betten, Kisten, Körbe und anderen uns unentbehrlichen Hausrat sucht man da vergebens. Daher sind sie von Jugend auf sehr genügsam und abgehärtet; müssen doch selbst die Säuglinge schon — oft im schwersten Regen — sich mit der harten Erde als Lagerstätte begnügen, höchstens daß die besorgte Mutter ihnen ein großes Blatt als Windel unterlegt.

Was den Kulturstand der afrikanischen Pygmäen angeht, so herrschen darüber verschiedentlich recht irrige Ansichten. Gewiß, sie sind infolge ihrer anspruchslosen Genügsamkeit und ihres äußerst konservativen Wesens äußerlich auf derselben niedrigen Kulturstufe stehen geblieben, auf der ihre Vorfahren schon vor Jahrtausenden standen. Das hat sie aber sicher auch vor vielen verderblichen Einflüssen, die eine verfeinerte Kultur meist mit sich bringt, bewahrt. Wenn von ihnen behauptet wird, sie würden alles, selbst das Fleisch roh essen, sie seien überhaupt keine richtiggehenden Menschen, sondern noch halbe Affen, weshalb sie auch keine Affen jagen, erlegen und verzehren würden, so sind das weiter nichts als krasse Unwahrheiten mit ausgesprochen darwinistischer Tendenz. Mögen vielleicht irgendwo die Pygmäen keine Affen verfolgen, so mag dies dort wohl aus totemistischen Gründen der Fall sein. Bei den Bagielli trifft es jedenfalls nicht zu, so wenig, als daß sie gleich den Tieren alles roh essen.

Denn stets führen sie ihre Feuerhölzer mit sich, damit sie, wo sie auch hinkommen, ihr Kochfeuer anfachen können. Es sind dies ein kleines Brett aus weichem Holz mit verschiedenen Löchern und ein zugespitzter Rundstab aus hartem Holz. Wenn sie nun Feuer machen wollen, kniet sich einer auf das Brett, steckt den spitzen Stab in eines der Löcher, umgibt dies mit dem trockenen, feinfaserigen Füllsel aus einem kleinen Vogelnest (als Zunderersatz) und quirlt dann zwischen beiden Händen mit großer Schnelligkeit den Hartholzstab, bis sich durch die infolge der Reibung entstehende Hitze am Rande des Loches Funken bilden, die dann sofort das umliegende feine Gefaser ins Glimmen bringen. Dieses umhüllt er schnell mit trockenem Gras oder etwas ähnlichem und schwingt schnell das Ganze mit der Hand in großem Bogen durch die Luft, bis plötzlich die Flamme hervorschlägt.

Die Bagielli treiben keinen Ackerbau und kein Handwerk, obgleich sie von ihren weiter im Innern Afrikas lebenden Stammesbrüdern bzw. ihren Vorfahren behaupteten, daß sie tüchtige Schmiede seien und zuerst die Eisengewinnung erfunden hätten. Was sie an Jagdgerät und einfachem Hausrat nötig haben, verfertigen sie sich selbst, wie Armbrust und Bogen, Jagd- und Fischnetze, Holzschüsseln und zuweilen auch Kochtöpfe aus Ton. Letztere tauschen sie aber meistens, wie auch alles andere, was sie brauchen, wie eiserne Lanzenspitzen, Haumesser, Lendentücher, Tabak, Salz und zumal die verschiedenen Feldfrüchte bei den umwohnenden Negerstämmen ein gegen die Erzeugnisse des Urwaldes, mit dessen Geheimnissen sie durch den vieltausendjährigen Aufenthalt in demselben aufs beste vertraut sind.

Sie kennen die Schlupfwinkel und Gewohnheiten des mannigfaltigen Wildes, sie wissen die Nester und Brutstätten der Vögel und die Stöcke der wilden Bienen, sie kennen jede Pflanze und jeden Baum und verstehen auch aus den verschiedenen Früchten und Nüssen, aus den Blättern und Blüten, aus den Beeren und Kernen, aus dem Harz und den Säften, aus den Wurzeln und Rinden die verschiedenartigsten Delikatessen und Gewürze, die heilkräftigsten Salben und Arzneien, aber auch die gefährlichsten Gifte zu bereiten, mit denen sie zumal den unscheinbaren, federleichten Pfeilen ihrer Armbrust eine sofort tödliche Wirkung verleihen.

IV. Die Jagd der Bagielli-Pygmäen.

Es ist geradezu staunenswert, welche Gewandtheit und Geschicklichkeit, welchen Mut und welche Waghalsigkeit diese kleinen und gegen andere Menschen so furchtsamen und scheuen Gesellen auf der Jagd und im Kampfe mit den wilden Tieren des Urwaldes beweisen. Da gehen sie mutig dem Schimpansen und dem Gorilla, dem Leoparden und dem Büffel, ja selbst dem gewaltigen Elefanten zu Leibe.

Interessant ist es, wie sie diesen Dickhäuter zu Falle bringen. Zuerst schmieren sie sich am ganzen Leibe mit frischer Elefantenlösung ein, damit das Tier keine Gefahr wittere, sondern nur den eigenen Geruch wahrnehme, wenn sie sich behutsam an dasselbe heranschleichen. Auf dem Bauche kriechend, wenn es nicht anders möglich ist, pirschen sie langsam vor bis unter das ahnungslose Tier, worauf sie ihm dann plötzlich mit aller Wucht von unten die stark vergiftete Lanze in die Weichteile des Bauches stoßen, worauf es dann bald zusammenstürzt. Dann schlagen sie ihm schnell mit dem scharfen Haumesser den Rüssel ab, so daß es verbluten muß. Oder auch sie schleichen sich von hinten an den Elefanten heran und stoßen ihm dann einen starken Speer mit großen Widerhaken, der an einer kräftigen Liane (oder dergl. mit dem Schafte) befestigt ist, in den After und wickeln dann schnell das andere Ende der Liane um einen Baum. Das erschreckte Tier sucht zu fliehen, wobei es sich mit dem Speer die Eingeweide herauszerrt und sich zu Tode verwundet, oft mit den eigenen Eingeweiden umstrickt und gefesselt, so daß ihm leicht der Garaus gemacht werden kann.

Fast ständig hatte ich den einen oder anderen Bagielli-Mann als Jäger angestellt, damit er unsere Missionsstation mit frischem Fleisch versehe. Mit einer gewöhnlichen Schrotflinte und zwei Patronen — mehr bekam er nie auf einmal mit — ging so ein Zwergennimrod kühn an jedes Wild heran, an den stärksten wilden Eber wie an den größten Schimpansen und Gorilla.

Einmal erlegte Ndongo, unser damaliger Jäger, einen furchtbaren, vier Zentner schweren Gorilla mit gewöhnlichen, starken Rehpoten, die er aus nächster Nähe dem Ungeheuer auf den Pelz brannte, ohne mit einer Wimper zu zucken oder auch nur in Erwägung zu ziehen, daß die Geschichte auch für ihn böse ausgehen könnte. Als ich ihn fragte, ob er denn nicht doch ein wenig Angst gehabt hätte, wie er den wilden Riesen zornig auf sich zukommen sah, antwortete er — und das war nicht gemacht, sondern seine naive Überzeugung: „Unsinn, ich freute mich nur herzlich; ich hatte ja dein gutes Gewehr.“ Das Skelett dieses Tieres bildet jetzt in unserem Limburger Missions-Museum wohl das wertvollste Schaustück.

Ein anderes Mal brachte mir Samba, Ndongo's Vorgänger, einen lebenden jungen Schimpansen als Beute, mit dessen wütender Mutter er einen Ringkampf auf Leben und Tod bestehen mußte, wobei sogar das Gewehr in Brüche ging. Und als ich ihn fragte, ob es ihm bei diesem verzweiferten Ringen nicht doch etwas unheimlich geworden sei, schaute er mich nur verständnislos, ja beinahe etwas beleidigt an und sagte: „Als ob ein Bakola-Mann vor irgendeinem Tier des Waldes Angst hätte! Nicht einmal ein Bakola-Knabe!“

Ja, sie fühlen sich als die Herren des Waldes und aller seiner Bewohner,

auch der wildesten und stärksten, die sie alle bezwingen, wenn nicht durch Körperkraft, Gewandtheit und Mut, dann durch List, geschickt angelegte Schlingen und Fallen und — Gift. Gegen Schlangenbisse helfen sie sich durch sofortiges Ausbrennen der Wunde mit einer glühenden Kohle.

Gegen Bienenstiche scheinen sie mit der Zeit gänzlich unempfindlich geworden zu sein. Denn wenn sie, nackt wie sie sind, auf die Bäume klettern und dort oben die wilden Bienenstöcke ihres süßen Inhaltes berauben, nehmen sie lange nicht immer zum Abwehren der gereizten Insekten einen qualmenden Feuerbrand mit. Da setzt es natürlich immer Hunderte von Stichen ab, aus denen sich aber diese abgehärteten Waldmenschen nicht das geringste machen. Allerdings behaupten die Ngumba, die Bagielli hätten dagegen eine ganz besondere „Medizin“. Ich habe selbst beobachtet, daß sie sich zum Schutze gegen die angreifenden Bienen mit dem essigsauren Saft einer wilden Zwetschke Gesicht, Hals und Hände einrieben. Doch das verhütete nicht, daß sie nichtdestoweniger am ganzen übrigen Körper so jämmerlich zerstoichen wurden, daß jeder andere als ein Bagielli, ja ein Pferd daran zugrunde gegangen wäre.

V. Die Symbiose der Bagielli-Pygmäen mit großwüchsigen Bantu-Stämmen.

Es ist schon behauptet worden, daß die Zwergvölker nur die Sklaven der sie umwohnenden großwüchsigen Negerstämme seien. Doch das ist nach meiner Erfahrung bei den Bagielli durchaus nicht der Fall. Es hat sich nur zwischen beiden Teilen, den Bagielli und ihren Wirtsvölkern, durch das jahrhundertlange Mit- und Nebeneinanderleben ein ganz eigenartiges Nützlichkeits- und Abhängigkeitsverhältnis herausgebildet, von dem beide Teile ihren Vorteil haben, aber auch beide die entsprechenden Lasten und Verpflichtungen tragen müssen.

Die Bagielli fühlen sich keineswegs an den Stamm gebunden oder ihm gar tributpflichtig und hörig, mit dem sie in diesem Verhältnis stehen. Im Gegenteil, wenn es ihnen bei dem einen Stamm nicht mehr gefällt oder sie von ihm beleidigt oder benachteiligt wurden, ziehen sie einfach zu einem anderen Stamm, wo sie mit Freuden aufgenommen werden. Und wenn die Ngumba-Leute so zurückhaltend waren, mich mit den Bagielli bekannt werden zu lassen, so entsprang dies hauptsächlich der Befürchtung, diese möchten die Gegend für immer verlassen, wenn sie von einem Weißen in ihrer Ruhe und ihren Gewohnheiten gestört würden. Kam ein Bagielli in ein Ngumba- oder Ewusok- oder Bakoko-Dorf, so wurde er als Freund begrüßt und aufgenommen, ja selbst der Häuptling ließ ihn, wie ich öfters sah, einige Züge aus seiner Pfeife rauchen oder bot ihm gar selbst die Palmweinkalabasse an, was er einem „Sklaven“ gegenüber nie getan hätte.

Die Bagielli selbst fühlen sich auch keinesfalls als Sklaven, sondern als freie Kinder des Urwaldes, ja sie betrachten sich als die eigentlichen, weil ursprünglichen Herren des Landes. Denn sie waren schon immer da, sagten sie mir, lange bevor die Neger in ihr Land kamen. So hätten sie früher auch an der Küste gewohnt, wo sie zum Schutz gegen die Leoparden, mehr aber

noch wegen der Überfälle böser Menschen, die auf Schiffen kamen (Sklavenräuber?) des Nachts auf den Bäumen geschlafen hätten. Kanus hätten sie nie gehabt und auch nie sich aufs Meer hinausbegeben. Sie seien dann später durch die Duala-, Kribi- und Corisco-Leute von der Küste verdrängt worden, was sie diesen Stämmen damit vergalt, daß sie keinen Verkehr, keine Gemeinschaft und keinen Tauschhandel mit ihnen unterhielten bis auf den heutigen Tag. Deshalb hütet sich auch jeder Ngumba, gegen die Bagielli je unfreundlich oder anmaßend zu sein, nicht nur aus eigennützigem Interesse, sondern auch aus Furcht vor den gefährlichen Giften und Medizinen dieser Menschen, mit denen sie ihren Kranken zwar oft Hilfe bringen, aber auch Gesunden, die ihnen lästig geworden, gefährlich werden können.

Die Bagielli finden sich nicht nur bei einem großen Teile des Ngumba-Stammes (ungefähr ein Drittel der Unterstämme dieses Volkes hat keine Bagielli in seinem Gebiet, was wohl auf Mißstimmigkeiten zwischen beiden Parteien zurückzuführen ist), sondern in derselben Weise als eigenartiges Gastvolk zerstreut auch bei den Mabea, Bakoko, Ewusok, Fong, Bulu, Maka, Njem usw., nach ihren eigenen Aussagen „so weit der große Urwald reicht“, bis tief in den französischen und belgischen Kongo hinein. Wenn sie dort auch andere Namen hätten, wie z. B. Bakoe, Bomanyak (d. h. Elefantentöter), Bakâ usw., so seien doch alle diese Leute ihre Brüder, die alle dieselbe Sprache verständen, wenn sie auch durch Beeinflussung der Sprache des entsprechenden Wirtsvolkes etwas verschieden sei; auch würden sie öfters mit diesen ihren Stammesgenossen untereinander heiraten. So kündigte mir mein erster Bagielli-Jäger Makuang eines guten Tages den Dienst, weil er fort wollte, seine Braut zu holen. Als ich ihm sagte, da würde er doch bald zurück sein und könne dann wieder für uns auf die Jagd gehen, sagte er, er ginge viele Wochen weit fort in ein Land, wo die Deutschen nicht mehr Herr wären, sondern die „Fala“ (d. h. Franzosen), und er käme vielleicht erst nach einem oder zwei Jahren wieder. Und als er mir nach Jahr und Tag seine Frau aus dem Kongo vorstellte, sah ich in ihr ein echtes Bagielli-Weib, genau wie alle anderen, die in den Waldbergen des Ngumba-Landes geboren waren.

VI. Tanz und Musik der Bagielli-Pygmäen.

Ich habe schon einmal die Pygmäen die Zigeuner des Urwaldes genannt. Sie gleichen aber ihren europäischen Kollegen nicht nur durch das unstete Nomadenleben und die Bedürfnislosigkeit und die Ungebundenheit des Lebens, sondern auch darin, daß sie den Stämmen, zwischen denen sie als Gastvölker leben, auch die Musikanten und Gaukler, die Akrobaten und Seiltänzer stellen. Wird in irgendeinem Negerdorfe, das Beziehungen zu Bagielli hat, ein Fest gefeiert, dann werden die benachbarten Bagielli-Stämme bzw. -familien eingeladen, es durch ihre Spiele und Tänze zu verschönern. Oft stellen sie sich auch von selbst zu diesem Zwecke ein, zumal zu Beginn der neuen, großen Trockenzeit, der eigentlichen Festezeit der Neger und dann werden sie stets von Jung und Alt freudig begrüßt. Diese Gastspiele dauern oft mehrere Tage und Nächte lang in einem durch. Man darf sich darunter aber keine

Tanzvergnügen nach europäischem Muster vorstellen. Auch von der Art, wie die Neger ihre Tänze und Reigen aufführen, sind sie sehr verschieden.

Der Bagielli-Tanz wird meist nur von einzelnen Männern oder höchstens von ganz kleinen Gruppen, aber immer nur Männern, ausgeführt, wobei alle der Reihe nach einzeln oder auch manchmal zu zweien auftreten, wobei dann jeder seinen Vorgänger an Geschicklichkeit und Ausdauer zu überreffen sucht. Er besteht hauptsächlich aus eigenartigen, unter einem lebhaften Mienen- und Gebärdenspiel ausgeführten rhythmischen Bewegungen, wobei alle möglichen dem Tier- und Menschenleben und der Jagd entnommenen Szenen erstaunlich naturgetreu mimisch dargestellt werden. Jetzt ahmt einer nach, wie er ein Wild beschleicht, oder wie er mit dem Gorilla kämpft, wobei ein anderer die Rolle des letzteren spielt. Dann spielt sich ein anderer im Tanze als Tiger auf, der in den verschlossenen Schafstall eindringt und dort die Tiere zerfleischt. Hier kämpfen Gorilla und Leopard miteinander, dort erklettert einer tanzend einen Baum bis in die höchsten Gipfel und ahmt oben die tollen Sprünge eines Affen nach — und alles das geschieht mit Kraft und Wucht und doch auch wieder mit einer unnachahmlichen Grazie und Gewandtheit, streng nach dem Takte der begleitenden Musik. Ich sah einmal, wie einer bei solchem Spiel die Wand eines Hauses hinaufkletterte, das Dach hochhob und unter demselben verschwand, um bald darauf mit einer erbeuteten Ziege, die er sich um den Nacken gebunden hatte, auf demselben Wege zurückzukehren und über den schwankenden First mit seiner Last tanzend hinwegzubalancieren.

Die höchst primitive Musik bei allen derartigen Veranstaltungen liefern die Kinder und die Frauen, indem sie, auf der Erde sitzend, mit der Trommel zwischen den Beinen, diese unermüdlich bearbeiten, während andere auf verschiedene Töne abgestimmte Schallhölzer aneinanderschlagen und wieder andere in demselben eigenartigen Takt bloß in die Hände klatschen. Dabei singt der ganze Chorus der Weiber und Kinder leise, in fast monotoner, sehr wehmütig klingender Melodie den oft sich wiederholenden Kehrrvers zu dem Heldenliede, das eine tüchtige Vorsängerin, den gerade gebotenen Darstellungen angepaßt, in kleinen Abschnitten zum Vortrag bringt. Es fiel mir bei diesen Spielen immer auf, daß die Tänzer die bei den Bagielli ungewöhnlich stark entwickelten Muskeln der Brust, des Nackens und Rückens, ja manchmal des ganzen Körpers zugleich ständig im Rhythmus der Musik nach Willkür zucken ließen — ein Anblick, der den Europäer unbedingt in Staunen setzt, da wir mit den meisten dieser Muskeln überhaupt keine selbständigen, willkürlichen Bewegungen machen können.

Stundenlang halten die einzelnen Künstler mit ihren Darbietungen ununterbrochen aus; und wenn sie dann vor Erschöpfung fast zusammenzubrechen drohen, tänzeln sie bis an den Zuschauerkreis heran, wo sie bei irgendeinem Ngumba oder Bakoko eine Palmweinkalabasse erspäht haben, laben sich mit einigen tiefen Zügen und — dann geht's von neuem los, wieder stundenlang.

VII. Sittlichkeit und Gesellschaft bei den Bagielli-Pygmäen.

Wenn man den sittlichen Hoch- oder Tiefstand eines Volkes als Gradmesser seiner wahren Kultur betrachten darf, dann zeigt sich, daß die Bagielli in dieser Beziehung höherstehen, als die sie umwohnenden anderen heidnischen Völker mit anscheinend viel höher entwickelter Kultur.

Im Gegensatz zu diesen findet sich bei den Bagielli — von ganz verschwindenden, erst in letzter Zeit vorgekommenen Ausnahmen abgesehen — keine Vielweiberei. Ich kenne nur einen einzigen solchen Fall, wo sich nämlich ein Bagielli-„Häuptling“, wenn wir den Führer einer Gruppe von vielleicht hundert Leuten so nennen dürfen, durch das Beispiel der umwohnenden Häuptlinge großwüchsiger Rassen, die sämtlich, soweit sie noch Heiden sind, der Vielweiberei in großem Stile huldigen, verleiten ließ, noch eine zweite zur ersten Frau hinzuzunehmen. Es wurde ihm von seinen Stammesgenossen aber sehr übelgenommen, weil es gegen die hergebrachte Sitte und die Überlieferung der Vorfahren verstieß. Das zeigt doch deutlich, daß man es bei Fällen von bei diesen Pygmäen vorkommender Polygamie nur mit der Verirrung einzelner, keineswegs aber mit einem häufig vorkommenden Zustand, geschweige denn mit einem alten Stammesgebrauch zu tun hat. Ich bin sogar überzeugt, daß der zähe Widerstand und die dauernde, unversöhnliche Mißbilligung seiner Stammesgenossen jenen Übertreter der Stammesüberlieferung veranlassen wird (wenn es nicht gar schon geschehen ist), seine zweite Frau wieder zu entlassen und einem ledigen Stammesbruder zum Weibe zu geben.

Infolge der auf Lebenszeit eingegangenen Einehe ist die Stellung der Frau bei den Bagielli eine sozial bedeutend höhere, als es sonst in Afrika der Fall ist. Sie ist weniger bloß Arbeitstier und Sklavin als vielmehr Genossin des Mannes und hochangesehene, verehrte und geliebte Familienmutter.

Die Mutter geht dem Bagielli über alles. In seinen Liedern und Sprichwörtern, in seinen Ausrufen der Bewunderung, der Freude und des Schmerzes, überall klingt da der Muttername durch. Nichts Wichtiges unternimmt er, ohne vorher die Mutter um Rat gefragt zu haben. Einmal schickte ich Samba auf die Jagd, und als er in entgegengesetzter Richtung, wie sein Weg es verlangte, fortging, fragte ich ihn: „Wo gehst du denn hin?“ — „Ich muß erst heimgehen, daß meine Mutter mich segne, damit ich bald eine Antilope finde und mir auf der Jagd kein Unglück zustößt,“ war die Antwort. Und ich ließ den guten Burschen erst zu seiner Mutter gehen. Die ungemein große, naive Kindlichkeit dieser Menschen konnte ich auch aus folgendem Ereignis ersehen. Bei einem der ermüdenden Tänze sah ich einst, wie der erschöpfte Vortänzer sich unter rhythmischen Bewegungen dem Zuschauerkreis näherte und dort von einer Frau in die Arme geschlossen wurde, die ihm zur Erfrischung die eigene Brust zum Trinken reichte. Es war, wie ich erfuhr, seine eigene Mutter, die auch noch kleine Kinder hatte. Als ich meinen Jäger (ich glaube, es war Samba) mein Befremden darüber aussprach, sagte er mir ganz naiv: „Das tut mir meine Mutter auch öfters, wenn ich erschöpft und durstig aus dem Walde von der Jagd zurückkehre. Darum habe ich sie auch so lieb.“

Weil sich die Bagielli-Frauen durch große Fruchtbarkeit und eheliche Treue auszeichnen, werden Bagielli-Mädchen auch öfters von Männern aus den umwohnenden großwüchsigen Negerstämmen als Frauen begehrt und zum gleichen Preise wie Mädchen des eigenen Stammes bezahlt und heimgeführt, wo sie sich dann auch wirklich auszeichnen durch Treue und Fleiß, und, was dem Neger die Hauptsache ist, durch eine große Anzahl blühender Kinder.

Für den sittlichen Hochstand spricht auch die vielsagende Tatsache, daß sie sich bis jetzt von den auch in Afrika so weit verbreiteten Geschlechtskrankheiten freigehalten haben. Sicher trägt ihre ungemein primitive und nüchterne, jedem Luxus und jeder Bequemlichkeit abholde Lebensweise viel dazu bei, daß bei ihnen die Sinnlichkeit nicht so üppig ins Kraut schießt, wie es bei den meisten anderen Bewohnern der heißen Zone der Fall ist.

Man konnte auch schon lesen, daß die Pygmäen verschlagene, hinterlistige und diebische Gesellen seien. Wie es sonstwo damit steht, weiß ich nicht; aber bei den Bagielli trifft dies sicher nicht zu, ihre Ehrlichkeit ist notorisch. Was sollen sie denn stehlen — bei ihrer ausgesprochenen Bedürfnis- und Anspruchslosigkeit? Doch höchstens ein paar Feldfrüchte in den Ngumba-Farmen. Wenn sie wirklich hie und da eigenmächtig welche wegnehmen, bezahlen sie es später bei Gelegenheit mit den Erzeugnissen des Urwaldes, mit Fleisch und Honig, mit Nüssen und Gewürzen, oder sie lassen gleich an Ort und Stelle eine derartige Bezahlung für die mitgenommenen Makaboknollen oder Bananenbündel liegen. Das haben mir die Ngumba-Leute selber gesagt und nie haben sie sich über Diebstahl oder Übervorteilung von seiten der Bagielli beklagt. Dazu kann ich aus eigener Erfahrung sagen, daß ich wohl von Ngumba-, Bulu- und Bakokojägern, die wir auch hie und da zeitweilig im Dienst hatten, des öfteren betrogen wurde, indem sie die übergebenen Patronen teilweise für sich verschossen und dann sagten, sie hätten das Wild gefehlt, aber bei den verschiedenen Bagielli-Jägern hatte ich mich in dieser Beziehung nicht ein einzigesmal zu beklagen.

VIII. Religion der Bagielli-Pygmäen.

Bei meinen Bagielli-Studien betrachtete ich es als eine meiner Hauptaufgaben, Näheres und Zuverlässiges über ihre religiösen Anschauungen zu erfahren. Leider ist es mir durch die Verslossenheit und hartnäckige Verschwiegenheit der eingeweihten Männer und Jünglinge bis zu dem ungewollten, gewaltsamen Abbruch meiner Beziehungen zu diesem Volke nicht gelungen, in dieser Frage viele Einzelheiten sicher zu erfahren, wenn es mir auch hie und da zufällig möglich war, das eine oder andere zu beobachten, was zu einigen allgemeinen Schlüssen über ihre religiösen Anschauungen und Verhältnisse berechtigt.

So oft ich diese Frage direkt anschnitt, wurden diese sonst so gefälligen und mitteilbaren Menschen sofort äußerst scheu, zurückhaltend und verlegen. Sie gebrauchten die verschiedensten Ausreden, um mir auf diese Fragen nicht antworten zu müssen, wie: über solche Dinge dürfe ein Bakola-Mann nicht reden, wenn nicht wenigstens noch ein Stammesgenosse bei ihm sei; und

wenn ich dann gelegentlich mehrere zusammen antraf und dann mit mehr Hoffnung auf Erfolg meine Fragen wieder vorbrachte, hieß es: über diese Dinge dürfen sie nicht sprechen, wenn auf demselben Hügel noch Leute aus anderen Stämmen, die keine Bakola sind, zugegen seien. Ich sah ein, auf diese Weise war nichts zu erreichen, und versuchte es auf eine andere.

Als ich einst mit Samba, mit dem ich sonst sehr vertraut war und von dem ich noch am ehesten etwas zu erfahren hoffte, irgendwo ganz allein in den Bergen zusammenkam, und nun mit Bitten und Schmeicheln, eifrigem Zureden und Versprechen in ihn drang, mir doch wenigstens ganz heimlich Auskunft auf meine Fragen zu geben, hatte ich aber auch nicht mehr Erfolg. Und weil ich keine seiner vorgebrachten Ausflüchte gelten ließ und immer wieder von neuem in ihn drang, entwichte er mir plötzlich einfach in den Wald. Am anderen Tage schickte er mir das Gewehr nebst Patronen durch einen Ngumba-Jungen zu und ließ mir sagen, er sei müde, ich möchte mir einen anderen Jäger suchen.

Ich kann mir diese unbestechliche Verschwiegenheit nicht anders erklären, als daß es den jungen Männern, wenn sie in die Stammesgeheimnisse eingeweiht werden, zur unverbrüchlichen Pflicht gemacht wird, über diese Dinge allen nicht Eingeweihten gegenüber unbedingtes Stillschweigen zu bewahren. Wollte ich mir also das langsam gewonnene Vertrauen dieser scheuen Menschen nicht wieder zuschanden machen, mußte ich vorderhand von allen weiteren diesbezüglichen Fragen Abstand nehmen und für ihre Beantwortung mich auf spätere, günstigere Zeiten und Umstände vertrösten, die für mich aber leider nicht mehr kommen sollten.

Trotzdem habe ich durch gelegentliche persönliche Beobachtungen und durch einen vertrauenswürdigen Gewährsmann, einen Ngumba, der jahrelang mit befreundeten Bagielli ihr Nomaden- und Jägerleben mitgemacht, doch mancherlei auch über ihre religiösen Auffassungen erfahren können. Zuerst ist sicher, daß die Bagielli (wie auch alle umwohnenden Bantu-Stämme) an ein höchstes Wesen glauben. Denn zu oft sprechen sie von *Nzambi* (das ist der Ngumba-Name für dieses höchste Wesen, den Schöpfer und obersten Lenker aller Dinge und dereinstigen Richter) als von etwas ganz Selbstverständlichem. *Nzambi*, oder sagen wir ruhig, Gott habe ihren Vorfahren das ganze Land mit den unermeßlichen Wäldern und all ihren Schätzen übergeben, und sie betrachten sich aus diesem Grunde noch heute als die einzig rechtmäßigen Herren desselben, wenn sie auch mit der Zeit vielfach von anderen Negerstämmen aus dem tatsächlichen Besitz desselben verdrängt wurden.

Wie an ein höchstes Wesen, glauben sie auch an ein Fortleben der Seele nach dem Tode, was sich schon daraus ergibt, daß sie ihren Toten ihre Waffen und Geräte mit ins Grab geben und dann das Grab unkenntlich machen, um es vor jeder Entheiligung sicherzustellen. Denn, wenn durch ihre Schuld den Verstorbenen im *mimjue*, d. h. im Jenseits, etwas fehlte, oder sie gar durch die Nachlässigkeit der Überlebenden in ihrer Ruhe gestört würden, hätten sie den Zorn und die Rache der Geister der Toten zu fürchten. Eigenartig ist, daß sie ihre Toten da, wo sie gestorben sind, also oft mitten im Walde,

begraben, und zwar, wie mir jener Oberhäuptling, von dem ich die beiden Bagielli-Schädel erhalten hatte, versicherte, in sitzender Stellung und immer mit dem Gesicht nach Osten, wo einst *Nzambi* zu ihren Vorfahren geredet. Den Lagerplatz, wo einer der Ihren gestorben, verlassen sie sofort nach dem Begräbnis und meiden ihn dann für immer, sei es, um nicht vom Geiste des Verstorbenen belästigt zu werden, oder — um *Nzambi*, dem Herrn über Leben und Tod, der an jenem Ort durch die Heimsuchung seine Nähe nur zu deutlich kundgab, etwas aus dem Wege zu gehen, also um sich gewissermaßen vor ihm zu verbergen. So wenigstens faßte ich die Bemerkung auf, die mir eine neu zugezogene Bagielli-Gruppe auf meine Frage machte, warum sie ihre vorherigen Jagdgebiete verlassen hätten. „Dort sind wir *Nzambi* zu nahegekommen“, sagten sie, „so daß er über uns böse wurde, so böse, daß zwei von den unserigen auf einmal gestorben sind.“

Die Bagielli haben keine öffentlichen Kultstätten, keine Tempel, keine Fetischhütten, wie ich auch nie, auch nicht bei ihren nächtlichen Tänzen, jene Figuren aus Holz oder Ton bei ihnen im Gebrauche sah, wie sie sich bei den umwohnenden Bantu-Stämmen so zahlreich finden, und wie sie dort — zumal bei den nächtlichen religiösen Tänzen — eine große Rolle spielen.

Man hat diese (meist mit deutlich zum Ausdruck gebrachten Geschlechtsmerkmalen versehenen) Figuren — bei den Ngumba *Mvun* genannt — lange Zeit fälschlich für Götzenbilder gehalten, von denen man annahm, daß die Neger sie wirklich als Gottheiten verehrten. Jetzt weiß man aber, daß die Neger nur ein höchstes Wesen als Gott verehren, daß sie aber auch von der Existenz zahlreicher Geister und Gespenster überzeugt sind, die ihnen nützen oder schaden können — und denen zu Ehren sie den genannten, meist schon von den Vorfahren überkommenen Figuren eine religiöse Verehrung zukommen lassen, weil in denselben jene Geister ihren Sitz haben sollen. Offenbar ist mit dieser Geisterverehrung auch noch ein gutes Stück Ahnenkult mitverquickt, da sie oft Schädel und Gebeine ihrer Vorfahren in denselben Kulthäuschen, ja in denselben runden Körben aus Baumrinde aufbewahren, in denen sie auch jene Figuren versteckt halten. Durch verschiedene, uns oft lächerlich erscheinende Zeremonien und Veranstaltungen, bei denen manchmal sittlich nicht ganz einwandfreie Tänze auch einen Teil ausmachen, suchen sie sich nun diese Geister günstig zu stimmen, z. B. wenn eine Krankheit ausbricht, wenn zu lange Trockenheit die Ernte in Frage stellt und Hungersnot droht, wenn man Glück auf der Jagd oder beim Fischfang haben will usw.

Wegen der Scheu und der Pietät der Bagielli gegen ihre Toten, die sie meist für immer ihre Grabstätten meiden läßt, ist es ausgeschlossen, daß sich bei ihnen solch widerliche Gebräuche finden, wie ich sie des öfteren bei den Ngumba, Bulu und Bakoko beobachten konnte, wo bei dem nächtlichen Kulttanz der Häuptling mit den klappernden Schädeln und Armknochen seiner Vorfahren nach dem wilden Takte der Trommel herumsprang und mit tollen Gebärden seine Sprüche und Beschwörungen heruntersang.

Die bei den Negern so beliebten *Amulette* finden sich auch bei den Bagielli, aber einfacher und bedeutend spärlicher, meist nur in Form von einem kleinen Stückchen Holz, einer Nuß oder einer anderen kleinen Hart-

frucht, die an einem Elefantenschwanzhaar befestigt um den Hals oder auch am Handgelenk getragen werden. Diese Amulette werden aber nicht wie bei den Negern von irgendeinem berühmten „Medizinmann“ oder Zauberer unter allerlei Hokusfokus mit ihrer geheimnisvollen Kraft ausgestattet, sondern auf die einfachste Weise von den Bagielli selbst verfertigt und ohne jegliche „Weihe“ umgehängt. Sie werden auch von ihnen weniger als wirkliche Amulette mit geheimnisvollen, übernatürlichen Wirkungen betrachtet, als vielmehr als natürliche Medizin oder höchstens als ein zu Heil- und Vorbeugungszwecken angewandtes Sympathiemittel. Ich sah einst, wie eine Bagielli-Mutter ihrem Kinde eine kleine Hartnuß umhing, und als ich sie fragte, was das bedeute, antwortete sie mir: „Das muß man tun, damit das Kind harte Zähne bekommt, Zähne, so hart, daß es solche Nüsse damit knacken kann.“ Doch will ich nicht leugnen, daß auch oft bei den Bagielli — Heiden wie sie sind — in dem Tragen der Amulette ein gut Stück heidnischen Aberglaubens mitspielen mag.

Da die Bagielli nun einmal an ein höchstes Wesen als an den Schöpfer und Lenker aller Dinge glauben, müßte es uns wundern, wenn sie dasselbe nicht auch noch auf andere Weise verehrten, als durch die bloße Furcht und Scheu, die sie vor ihm haben. So sind denn auch in der Tat die Bagielli — so weit heidnische Naturmenschen es sein können — in ihrer Art kindlich fromme Leute, Menschen von einer eigenartig stillen, ernsten Religiosität, die sie mehr im Innern des Herzens hegen, als daß sie sie lärmend nach außen kundgeben. Sie haben ihre ungeschriebenen Gebote und Satzungen, ihre von den Vätern übernommenen religiösen Übungen und Gebräuche, die sie treu beobachten. Nie geht der Bagielli auf die Jagd oder den Fischfang, ohne vorher zum großen Geiste um Glück und Erfolg zu beten und sich wenigstens den Segen der Mutter mitzunehmen, wofür ich oben ein Beispiel angeführt habe. Für gelegentliche Übertretungen legen sie sich selbst sogar manchmal Fasten und Abstinenz auf, wie ich einmal zu meinem Staunen zufällig beobachten konnte. Als mir einmal der Jäger eine erlegte Antilope brachte — es war ein säugendes Muttertier — und ich ihm laut Abmachung den Kopf und das Gekröse überlassen wollte, wies er es diesmal zurück mit den Worten: „Ich darf davon nichts essen, weil ich unbedachtsamerweise dieses Tier, dessen Jungen jetzt verhungern müssen, getötet habe, obgleich doch mein Weib ein kleines Kind zu nähren hat. Dafür muß ich jetzt drei Tage nüchtern bleiben bis zum Abend und darf auch dann nichts von diesem Tiere essen.“ Dann verstummte er plötzlich, gleichsam als ob ihm jetzt erst zum Bewußtsein gekommen wäre, daß er mir da etwas verraten hatte, was ich nicht hätte erfahren dürfen.

Ihre Gottesverehrung bringen sie auch durch verschiedene Opfer zum Ausdruck. Tieropfer will ich nicht ganz in Abrede stellen, habe aber nie etwas darüber in Erfahrung bringen können. Sicher aber ist, daß sie die Erstlinge der Gaben des Waldes: den ersten Honig der neuen Trockenzeit, die ersten Nüsse und Früchte, unter Danksagung gegen *Nzambi* in einem eigens dazu vom Stammesältesten unter herkömmlichen religiösen Zeremonien entfachten Feuer zum Opfer bringen. Bevor sie diese Opfer dar-

gebracht haben, haben sie noch kein Recht auf die neue Ernte, d. h. die neuen Erzeugnisse des Urwaldes, für die sie erst jedes Jahr von neuem dem feierlich danken müssen, der einst in ihren Vätern ihr Volk zum Herrn und Nutznießer desselben gemacht hat. Ohne diese vorausgegangenen Opfer würden sie es daher auch nicht wagen, sich die Erzeugnisse des Waldes zu eigen zu machen, weil dann nicht Segen, sondern Unsegen auf denselben ruhen würde.

Wenn man ihnen eine Kalabasse Palmwein anbot, konnte ich stets bemerken, daß sie erst einen Schluck auf die Erde ausgossen und dabei zum Himmel, dem Wohnsitz *Nzambi's* aufschauten, bevor sie tranken. Erst später wurde mir klar, daß auch diese auf den ersten Blick seltsame und unverständliche Handlung eigentlich nichts anderes darstellte, als eines der bei ihnen gebräuchlichen Primizialopfer. *Nzambi* sollte auch von der guten Gabe des Palmweines den ersten Tropfen haben.

IX. Die Frage der Sprache der Bagielli-Pygmäen.

Eine andere Frage noch, in der ich gerne mehr Aufschluß und Sicherheit erlangt hätte, war die ihrer Sprache. Die Bagielli verstehen und sprechen ziemlich gut die Dialekte der umwohnenden Negerstämme.

Doch redeten sie unter sich im Beisein Fremder auch noch in einer eigenen Sprache, deren Wortschatz ich teilweise schon aufgenommen hatte, aber leider, wie oben berichtet, wieder verlor. Ich sah in dieser Sprache einen eigenen, primitiven Bantu-Dialekt, in dem ich sowohl viele Ngumba- als auch Duala-, Basa-, Jaunde- und Banoho-Wörter vorfand. Von anderen, mir völlig unbekannten Wörtern, sagte mir ein Ngumba-Händler, der längere Zeit auf der Insel Fernando Poo gelebt hatte, daß es Wörter aus der Sprache der dortigen (seinerzeit vom Festland dorthin eingewanderten) Eingebornen seien. Ich erklärte mir die Tatsache damit, daß die Bagielli bei all diesen Stämmen als Gastvolk oder Nachbarn leben oder doch wahrscheinlich schon einmal lebten und daher überall etwas von der Sprache des betreffenden Stammes aufgenommen haben, zumal sie ja auch heute noch mit ihren Stammesgenossen, die bei diesen verschiedenen Völkern wohnen, dauernde Verbindung haben und einander heiraten.

Dazu wurde mir immer wieder von den Ngumba-Leuten beteuert, daß die Bagielli — außer der genannten — noch eine geheime Sprache hätten, die ganz anders klinge, die sie nur sprächen, wenn sie ganz unter sich wären und von der sie kein Wort mehr weiterredeten, sobald ein Nicht-Bagielli hinzukomme. Desgleichen habe jeder Bagielli außer dem Ngumba-Namen, wie Makuang, Samba usw., unter dem er bekannt sei, auch noch einen eigenen Bagielli-Namen, den kein Ngumba kenne. Diese Angaben bestätigte mir auch jener Ngumba-Mann aus dem Sa-fila-Unterstamm, mein obenerwähnter Gewährsmann, der jahrelang mit den Bagielli im Urwald gehaust hatte. Er behauptete, öfters von ferne die Bagielli in einer Sprache reden gehört zu haben, von der er kein Wort verstand, obgleich er doch die andere (oben erwähnte Bagielli-Bantu-)Sprache wie ein echter Bakola-Mann beherrschte. Mir gegenüber haben diese Menschen trotz dem eindringlichsten Zureden nicht

eingestehen wollen, daß sie noch eine andere eigene Sprache hätten, so dankbar ich auch für die Mitteilung des kleinsten Bruchstückes derselben gewesen wäre.

In diesem Zusammenhange möchte ich noch bemerken, daß die Bagielli, ob sie nun ihre Sprache oder Ngumba reden, dies stets in einem eigenartigen singenden Tone tun, der ganz wehmütig, fast weinerlich klingt, selbst wenn sie dabei lachen — eine Art, zu sprechen, wie ich sie bei keinem Negerstamm je wahrnahm.

X. Die Zukunft der Bagielli-Pygmäen.

Zum Schlusse will ich nun noch kurz die Frage streifen, welche Aussichten das Missionswerk wohl bei diesem Völkchen hat. Nach meinem Dafürhalten vorläufig fast gar keine. Bis zu unserer Vertreibung aus der Mission hatte erst ein alter Mann das Glück, vor seinem Tode durch einen Bruder des oben oft genannten Josef Se-Apiang die Nottaufe zu erhalten. So lange diese Leute nicht seßhaft geworden sind, wird es nicht gelingen, ihre Kinder in die Schule und in den Katechismusunterricht zu bekommen und noch weniger, die Erwachsenen zum jahrelangen, regelmäßigen Besuch des Katechumenenunterrichtes zu gewinnen. Verschiedene Versuche mit Bagielli-Knaben in der Schule und ein einziger mit einer Frau im Katechismusunterricht haben dies auch bestätigt. Wenn sie das zweitemal noch zur Schule kamen, kamen sie aber das drittemal sicher nicht mehr. Denn Gebundensein und Zwang vertragen diese freien Kinder des Waldes nun einmal nicht. So hatte denn auch die amerikanische presbyterianische Mission in unserer Nähe, die seinerzeit durch eine hochherzige amerikanische Pietistin eigens für die in diesen Bergen herumirrenden „armen Zwerge“, von denen sie im Berichte eines Afrika-reisenden gelesen, gegründet worden war, noch nach Jahrzehnten bei ihnen keinen Erfolg aufzuweisen, obwohl sie nicht so strenge Anforderungen wie die katholische Mission an sie stellte, und hat sich darum mit der Missionierung der dortigen Neger beschäftigt. Daß aber dieses Völkchen jemals seßhaft wird, muß man mehr als bezweifeln, nachdem es Jahrtausende lang allen Einflüssen fremder Kultur unzugänglich blieb.

Zu Ehren der ehemaligen deutschen Verwaltung in Kamerun will ich noch bemerken, daß sie diesem Pygmäenvölkchen wohlwollend gegenüberstand, was sich auch dadurch bekundete, daß die Stationsleiter in den betreffenden Gebieten die Bagielli von der von den Negern geforderten Kopfsteuer befreiten und es nicht duldeten, wenn allzu selbstsüchtige Negerhäuptlinge sie damit belästigten oder sie zu Fronarbeiten heranziehen wollten.

Wenn ich mich nun frage, wie sich voraussichtlich das Schicksal dieses eigenartigen Volkes wohl in der Zukunft gestalten wird, dann kann ich es mir nur mit schmerzlicher Wehmut als schon besiegelt denken. Nachdem der Bagielli-Stamm durch große Pockenepidemien zu Ende des vorigen und zu Anfang dieses Jahrhunderts mehrmals stark gelichtet worden ist, wird er immer wieder solche Krisen durchzumachen haben, zumal diese Menschen wegen der Scheu vor dem Weißen nicht dazu zu bewegen sind, sich impfen zu lassen. Daher sind sie trotz ihres Kinderreichtums und des hohen Alters, das manche erreichen, ein aussterbendes Volk, dessen Rest mit dem letzten

Stück Urwald, das, wenn auch nach Jahrhunderten erst, der immer mehr ins Innere Afrikas vordringenden Kultur und Kolonisation zum Opfer fällt, verschwindet. Vielleicht wurde es aber auch schon vorher von den umwohnenden Negerstämmen völlig aufgesogen, wozu ja durch das immer häufiger vorkommende Einheiraten von Bagielli-Mädchen in diese Völker schon der Anfang gemacht ist. Möge bis dahin einem anderen mehr Glück beschieden sein in der Erforschung dieses, dem langsamen, aber sicheren Untergang geweihten Zweiges der großen Menschheitsfamilie!



Ein moderner buddhistischer Katechismus für burjatische Kinder.

Von W. A. UNKRIG.

Auf das Büchlein, dessen Text wir hier in Umschrift und mit einer doppelten Übersetzung nebst Vokabular bieten, ist bereits im „Anthropos“, Bd. XVI—XVII (1921—1922), S. 57, kurz hingewiesen worden. Das Original trägt folgenden russisch-mongolischen Doppeltitel: „*Sostojaščee pod Avguštějšim pokrovitel'stvom Ego Imperatorskago Vysočestva Velikago Knjazja Michaila Nikolaeviča Obščestvo Vostokověděníja. Kratkoe izloženie věry Buddy Šigemüni dla prepodavanija burjatskim dětjam sostavil štatnyj lama Dančza Erdeniev. Buddha Šigemüni-in šašin-u tobči surgal egüni. buriyat don-u keüket-i surgaxu-in tula. štat blama Dandaa Erdeniyeb ber dokiyabai.* Pod redakcieju A. POZDNEĖVA, Člena Sověta Ministra Prosvěščenija, Professora, Direktora Kursov Vostokověděníja.“ [Hier folgt auf dem Deckel noch die Nummer 2, die im inneren Titel fehlt.] (In Übersetzung: „Die unter dem Erhabensten Schutz Seiner Kaiserlichen Hoheit, des Großfürsten Michail Nikolaevič, stehende Gesellschaft der Orientkunde. Kurze Auslegung der Glaubenslehre des Buddha Šigemüni, für den Unterricht burjatischer Kinder zusammengestellt von dem etatsmäßigen Lama Dančza Erdenieb. Kurzgefaßte Lehre der Religion des Buddha Šākyamuni, die zur Belehrung der Kinder des burjatischen Volkes der etatsmäßige Lama Dandaa Erdeniyeb verfaßt hat. Unter der Redaktion von A. POZDNEĖV, Mitglied des Rates des Ministers der Volksaufklärung, Professors und Direktors der Kurse der Orientalwissenschaft.“) St. Petersburg, Druckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. 1908. Auf der Rückseite des Titels lesen wir die durch das damalige Preßgesetz geforderte Approbation in folgender Fassung: „Das vorliegende Lehrbuch zum Unterricht in den burjatischen einklassigen Elementarschulen erachte ich als genügend und nützlich. 9. August 1908. Der *Bandida Xamba Čojnzen Ireltuev*.“ Der Name dieses *Paṇḍita mk'an-po*, dessen Amt als das einer verantwortlichen Person von der russischen Regierung eigens für die Burjaten lamaischen Bekenntnisses geschaffen worden war, um unerwünschte engere Beziehungen dieser letzteren zur Mongolei und damit weiterhin auch zu Tibet zu unterbinden (cf. GRÜNWEDEL, *Mythologie du Bouddhisme au Tibet et en Mongolie*; Leipzig 1900, S. 92; PANDER in „*Zeitschrift für Ethnologie*“, 1889, Verhandlungen, S. 209; SCHULEMANN, *Geschichte der Dalai-Lamas*, Heidelberg 1911, S. 232), ist das russifizierte mongolische Wort *irügel-tü*: der Gesegnete, von *irügel* (oder auch *irüger*, kalm. *yöröl*; tib. *smon-lam*, *bsoñ-ba*; skr. *āśis*, B. 90): Segen, Wohlwollen, Gebet. Die Person selbst ist häufig in LABBÉ's Buch „*Chez les Lamas de Sibérie*“ (Paris 1909) erwähnt, wo wir auch zwei Porträts dieses *Paṇḍita mk'an-po* finden. Die Seitenzahl des Büchleins beträgt zweiundzwanzig im Format Großoktav. Eine weitere Auflage — in welchem Umfange, entzieht sich für beide meiner Kenntnis — erschien im Jahre 1910, wonach auch die Angaben der Jahreszahlen an der oben zitierten „Anthropos“-Stelle zu korrigieren sind. Ein

Unterschied im Wortlaut besteht bei den beiden Ausgaben, soweit sich Schreiber dieses, der bereits 1917 eine in Rußland verlorengegangene Übersetzung nach der Ausgabe von 1910 hergestellt, erinnern kann, nicht. Von dem Original geben die Reproduktionen der S. 14 und 15 auf den beigelegten Tafeln eine Vorstellung. Der Schriftduktus ist der sogenannte manjurische, der sich nach einer Angabe von Prof. B. J. VLADIMIROV (im „Mongolskij sbornik razskazov iz Pañcatantra“, Petrograd 1921, S. 54) etwa um die Wende des 18. zum 19. Jahrhundert über die Südmongolei nach Xalxa ausbreitete und von dort auch auf das burjatische Gebiet übergriff. Jedenfalls kann man sich für den Unterricht der Kinder in den Elementarschulen keine bessere Schrift wünschen. Die Probeseiten enthalten auch die sonst selten in mongolischen Texten gebräuchlichen tibetischen Ziffern und am Kopfe der letzten Zeile der S. 15 das *Birga*-Zeichen.

Den Titel „Katechismus“ haben wir in Anlehnung an diese Bezeichnung für die in den uns nahestehenden Bekenntnissen gebräuchlichen Summarien der religiösen Fundamentallehren gewählt, wenngleich auch die dort durchgängig übliche Darlegung der einzelnen Thesen in Frage und Antwort in unserem Fall nur stellenweise zur Anwendung gelangt. Diesen Titel hat übrigens, und zwar mit mehr Recht, schon KOVALEVSKIJ in seiner „*Mongol'skaja Chrestomatija*“ (Kazan' 1836, 1837, 2 Bde.) für das „*Tonilxu-in čimek kemeḱdekü šastir*“ gebraucht (cf. LAUFER in „*Keleti Szemle*“, 1907, S. 220, 221).

Auf eine Gliederung des Inhalts können wir im Hinblick auf die leicht übersehbare, gedrängte Kürze des Textes verzichten.

Für die Umschrift des mongolischen Textes ist hier zum erstenmal das „Anthropos“-Alphabet von P. W. SCHMIDT, S. V. D., in Anwendung gekommen. Das Verhältnis der mongolischen bzw. kalmükischen Schriftzeichen zu unserem Transkriptionssystem ist aus der Tabelle I ersichtlich. Hier nehmen in den einzelnen Feldern die mongolischen Buchstaben die obere, die kalmükischen die untere Reihe ein. Manche Methoden der Wiedergabe durch dieses System weichen von den bisher gebräuchlichen (CASTRÉN, GRÜNWEDEL, HUTH, RAMSTEDT, LAUFER) nicht unwesentlich ab, doch müssen wir uns hier eine Begründung für die Wahl dieses oder jenes Zeichens und eine Rechtfertigung gegenüber Einwürfen, auf die wir von vornherein gefaßt sind, versagen. Mißverständnisse können diese neuen Zeichen kaum aufkommen lassen, und der Kenner wird sich in ihnen ohne weiteres zurechtfinden. Längenzeichen kommen nur in kalmükischen Wörtern vor, denn die mongolische Schrift hat ja keine solchen. Die zweite Tabelle konfrontiert die tibetischen Schriftzeichen ebenfalls mit denen des „Anthropos“-Alphabets, doch haben wir uns, im Gegensatz zu P. SCHMIDT's Vorgang in anderen Sprachen, nicht dazu entschließen können, die Aspiration durch ein *h* zu geben, da diesem ja im Tibetischen ein selbständiges Äquivalent entspricht.

Einmal bei der Frage der Transkription angelangt, wollen wir in diesem Zusammenhang gleich bemerken, daß die im Vokabular ziemlich zahlreich vorkommenden Sanskritausdrücke in der heute allgemein bei den Indologen üblichen Umschrift gegeben sind. Da wir für diese Ausdrücke meist auf BENFEY's „*Sanskrit-English Dictionary*“ in der Ausgabe von 1866 angewiesen

waren, das ja bekanntlich die Schreibweise *ch*, *chh*, *ç*, *sh* (statt *c*, *ch*, *s* und *ç*) anwendet, so wurden diese Zeichen entsprechend ausgetauscht. Von dem Versuch, auch hier das „Anthropos“-Alphabet zu seinem Rechte kommen zu lassen und damit seine zweifellose Brauchbarkeit auch für das Sanskrit zu dokumentieren, mußten wir mangels eingehenderer Kenntnis dieser Sprache Abstand nehmen. Dann aber sind die Interessenten des nördlichen Buddhismus, die wir im Auge haben, bislang auf Sanskrittexte in der herkömmlichen Umschrift angewiesen und finden zudem in den Abhandlungen über den für uns speziell in Frage kommenden Lamaismus Sanskritausdrücke nur passim als Erläuterungen. Für die Einführung des „Anthropos“-Alphabets auf dem Gebiete des Sanskrit müßte der Anfang mit der Herausgabe eines größeren zusammenhängenden Textes, vielleicht eines Sûtra's, durch eine berufene Feder gemacht werden. Hier sei auch noch bemerkt, daß die Sanskritausdrücke in KOVALEVSKIJ's mongolischem Lexikon, als die bei der Zusammenstellung des Vokabulars nächstliegendsten, sich nicht immer als zuverlässig erweisen und deshalb ausnahmslos nach BENFEY und anderen Quellen kontrolliert wurden. Die Wiedergabe der übrigen fremdsprachlichen Worte erfolgte, soweit möglich, in Originallettern, sonst aber im „Anthropos“-Alphabet, das wir den jeweiligen Vorlagen akkomodierten. Für das *Manju* ist die Transkription von KAULEN bzw. VON DER GABELENTZ beibehalten worden, für das Japanische die von LANGE.

Das Vokabular mag für manchen zu viel, für manchen zu wenig enthalten. Da wir uns aber den veröffentlichten Text wegen seines einfachen Stils als willkommenes Hilfsmittel zur Einführung in das Mongolische für Anfänger denken, so haben wir, den berechtigten Ansprüchen der letzteren Rechnung tragend, in dies Wörterverzeichnis fast alle Verba in den Formen aufgenommen, in welchen sie eben im Texte selbst vorkommen, diese Formen dann charakterisiert und soweit zergliedert, bis der ursprüngliche Stamm zutage tritt. In derselben Weise sind die Nomina behandelt worden, wobei besonderer Wert auf die Definition der Bildungselemente nach der Richtung ihrer Funktion gelegt wurde. Bei der Bezeichnung der grammatischen Begriffe haben wir uns nach Möglichkeit der lateinischen Terminologie bedient, wobei es zur Anwendung von sonst anderswo nicht gebräuchlichen Ausdrücken gekommen ist. Diese lateinische Terminologie ist im einzelnen Falle bald umfassender, bald knapper, als entsprechende deutsche Definitionen, die sich oft genug nur in das Gewand langatmiger Auseinandersetzungen hätten kleiden lassen können. Eine genauere Präzision dieser grammatischen Termini technici können wir hier nicht geben. Sie werden in einer zurzeit in Arbeit befindlichen Grammatik der mongolischen Sprache in übersichtlicher Anordnung behandelt werden. Im übrigen sind bei vielen Wörtern eine ganze Reihe von Angaben hauptsächlich sprachvergleichenden, aber auch sachlichen Charakters mitaufgenommen worden, die manchmal in keinem Zusammenhang zu unserem Texte stehen. Es erklärt sich das einmal aus dem Bestreben, mit dem Vokabular, so bescheiden es auch an Umfang ist, auch weitere Anregungen geben zu wollen, dann aber auch aus dem Umstande, daß manche der hier angeführten Wörter und Phrasen später in ein mongolisches Lexikon

aufgenommen werden sollen, in dem eben sub verbo alle nur denkbaren Beziehungen berücksichtigt werden müssen. Natürlich machen diese Proben in der hier vorliegenden Form auf Ausführlichkeit oder gar erschöpfende Behandlung des jeweiligen Ausdrucks keinen Anspruch. Nach der sprachlichen Seite erhellt das ja allein schon daraus, daß selbst die mongolischen Dialekte noch nicht aufgenommen worden sind, die unmittelbar, gegebenen Falles mit ihren Sonderbedeutungen, dem schriftmongolischen Ausdruck folgen müssen. Nur die kalmükischen Formen, die, nota bene, sehr oft mit der Umgangssprache in der einen oder anderen Mundart, vorwiegend im Xalxa, lautlich übereinstimmen, sind, ebenso wie alle kalmükischen Beispiele, die letzteren meist K. R. S. entnommen, in eckigen Klammern hier beigelegt worden. Ferner müssen die Vergleichsmomente aus den anderen Sprachen der uralaltaischen Familie ausgiebig herangezogen, der Ursprung recht zahlreicher Lehnwörter klargestellt und, umgekehrt, aufgezeigt werden, wo wir es im Wortschatz anderer Sprachen mit mongolischem Erbe zu tun haben.

Daß im Wörterbuch einer Sprache, deren Literatur, sei es in eigenen Erzeugnissen, sei es in Übersetzungen, zu gut zwei Drittel dem Buddhismus gewidmet ist, auch die Äquivalente der einschlägigen Termini im Sanskrit und Tibetischen als in den Sprachen der Mutterländer der Religion, dann aber mit gleichem Rechte im Chinesischen und dessen Modifikation im japanischen Buddhismus weitgehend berücksichtigt werden, muß jedem einleuchten. Gewinnen doch die infolge ihrer Zusammensetzung oft recht fremdartig anmutenden religiösen und philosophischen Ausdrücke erst Leben und Klarheit, wenn man ihr Prototyp im Tibetischen oder Sanskrit danebenstellt. Dieses Verständnis wird durch Vergleiche mit dem Chinesischen und Japanischen noch mehr vertieft werden. Selbst das Koreanische und *Manju* sollten trotz ihrer untergeordneten Bedeutung nach dieser Richtung miteinbezogen, und über die Grenzen des Mahâyâna hinaus die entsprechenden Ausdrücke in den Sprachen der südlichen Schule berücksichtigt werden, wie das seinerzeit EITEL in seinem heute schwer erhältlichen „Handbook of Chinese-Buddhism“ (Honkong 1888, 2. Aufl. Tokyo 1904) getan. Wie die tibetischen, so entstammen die chinesischen Ausdrücke des Vokabulars den verschiedensten Quellen. Die letzteren sind sämtlich nach dem Lexikon von COUVREUR überprüft worden. Nach demselben Werk erfolgte auch ihre Umschrift. Sich auf eine solche allein beschränken zu wollen, wäre unzweckmäßig gewesen, da eine phonetische Wiedergabe, zum mindesten bei aus dem Zusammenhang gerissenen Worten, selbst wenn man die Töne, wie COUVREUR, durch Akzente oder durch Zahlen andeutet, nichtssagend ist. Glücklicherweise gestattete die reichhaltige eigene Typenkollektion des „Anthropos“, fast jeden chinesischen Ausdruck in Originallegenden zu geben. Bei der Benützung des Vokabulars beachte man die logische oder, realer ausgedrückt, algebraische Zusammengehörigkeit der Klammern, Anführungszeichen und Trennungsstriche. Die in denselben stehenden Erläuterungen, Parallelen, Hinweise usw. werden durch diese Abgrenzung gewissermaßen ineinandergeschachtelt.

Einen fortlaufenden Kommentar, eventuell in Fußnoten, zu dem Text

oder den beiden Übersetzungen zu geben, hielten wir im Hinblick auf den ungekünstelten Stil und den einfachen Inhalt für überflüssig. Zum Verständnis der Syntax des Originals dürfte ein Vergleich der Interlinearversion mit der anderen Übertragung die nötige Handhabe bieten und damit die Ableitung, wenigstens der elementären Begriffe der Satzbildung ermöglichen, sowie die Anwendung der einzelnen Verbalformen innerhalb des Satzgefüges erkennen lassen. In beiden Übersetzungen ist mit Ausnahme der Eigennamen die Anwendung der so bequem und nahe liegenden Sanskrit-Termini absichtlich vermieden worden, weil unseres Erachtens damit dem Anfänger beim Eindringen in die Struktur und Ausdrucksweise des Mongolischen kein Dienst erwiesen wird. Für weitere Informationen nach dieser Richtung bietet das Wörterverzeichnis kurze Hinweise. Erwähnt sei noch, daß die Ausdrücke der Übersetzung — auch der zwischenzeiligen — durchaus nicht immer wortgetreu mit dem im Vokabular angegebenen Bedeutungen übereinstimmen, denn diese lassen naturgemäß noch mannigfaltige Variationen zu. Über die tibetisch-mongolische Zeitrechnung findet der Interessent zweckdienliche Angaben bei: 1. WADDEL, *Lhasa and its Mysteries*, London 1906, Appendix I, S. 449 — 450; 2. PELLIOU, *Le cycle sexagénnaire dans la chronologie tibétaine* (*Journal Asiatique*, 1913, onzième série, t. I, S. 635 — 667) und 3. bei KOTWICZ, *O chronologii mongolskiej* (*Rocznik Orientalistyczny*, Tom II, 1925, S. 220 — 239).

Die eingeklammerten und fett gedruckten Ziffern im Text und in der Übersetzung bezeichnen die Seitenanfänge im Original; auf diese beziehen sich denn auch die meist nach Erledigung eines Wortes (seltener in der Mitte) notierten Zahlen des Vokabulars, doch sind hier nicht alle Stellen, an denen das betreffende Wort vorkommt, angeführt. Der in eckige Paranthesen eingeschlossene Textpassus entspricht dem Inhalt der beigelegten Tafeln.

Herrn Professor B. J. VLADIMIROV von der Universität Leningrad sei auch an dieser Stelle für seine freundliche Mühewaltung bei der Aufsuchung des jetzt anscheinend selten gewordenen Büchleins unser herzlichster Dank ausgesprochen, ebenso wie Herrn Fr. J. FUSS, S. V. D., für die prächtig gelungenen Photographien der beiden Originaltextseiten. Ebenso ist es mir eine angenehme Pflicht, Herrn Univ.-Prof. Frh. Dr. v. KRÄLITZ-GREIFENHORST hier gleichfalls meinen verbindlichsten Dank für die freundliche Überlassung des Lexikons von KOVALEVSKIJ aus dem Orientalischen Seminar der Wiener Hochschule auszusprechen.

Es folgt hier je eine Liste der Abkürzungen und der benutzten Bücher.

Abkürzungen.

acc. = accusativus, -i.
acq., acquis. = acquisitivum.
adv. = adverbium.
aor. = aoristus.
c. = cum.
caus. = causativum.
cf. = confer.
chin. = chinesisch.
cond. = conditionale.
conf. = confundens.

conj. = conjunctivum.
conv. = converbum.
dat. = dativus.
dem. = demonstrativum.
descr., descript. = descriptivus.
distr. = distributivum.
eff. = effectivum.
fut. = futurum.
gen. = genitivus.

griech. = griechisch.
hebr. = hebräisch.
ib. = ibidem.
imperf. = imperfectum.
instr. = instrumenti, -talis.
jak. = jakutisch.
jap. = japanisch.
kalm. = kalmükisch.
lat. = lateinisch.
loc. = locativus.

mong. = mongolisch.
ostjak. = ostjakisch.
part. = participium.
pass. = passivum.
perf. = perfectum.
pers. = personale.
plur. = pluralis.
poss. = possessivus.
praes. = praesens, -ntis.

praet. = praeteritum.
pron. = pronomen.
sep. = separativus.
sin. = sinice.
sing. = singularis.
sin.-jap. = sinico-japanisch.
skr. = sanskrit.
Suff. = Suffix.
tat. = tatarisch.

term. techn. = terminus
technicus.
tib. = tibetisch.
transkr. = transkribiert.
türk. = türkisch
uig. = uigurisch.
Umg. = Umgangssprache.
verb. = verbum.

Benutzte Bücher.

- B.-BENFEY TH.: A Sanskrit-English Dictionary with references to the best editions of sanskrit authors and etymologies and comparisons of cognate words chiefly in Greck, Latin, Gothic and Anglo-Saxon. London 1866.
- BARADIJN: Statuja Majtrei v zolotom chrame v Lavrane. (Die Maitreyafigur im Goldtempel zu Labrañ.) Bibliotheca Buddhica XXII. Leningrad 1924.
- BIMB.-BIMBAEV R.: Mongol'sko-russkij slovar' s mongol'skoj azbukoj i kratkimi grammatičeskimi pravilami i pravopisanijami. (Mong.-russisches Wörterbuch mit mong. Syllabar und kurzen gramm. Regeln sowie Orthographemen.) 1. Ausgabe. Irkutsk 1916.
- COUVREUR: Dictionnaire de la langue classique chinoise. Ho-Kien-Fou 1904.
- DORÉ: Recherches sur les superstitions en Chine; Première partie: Les pratiques superstitieuses; t. I, no. 1 et 2. Chang-Hai 1911.
- GABELENZ VON DER: Sse-schu, Schu-king, Schi-king in mandschuischer Übersetzung mit einem Mandschu-Deutschen Wörterbuch herausgegeben von H. C. VON DER GABELENZ. Leipzig 1864.
- GESENIUS-BUHL: Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Leipzig 1905.
- GR. MYTH = GRÜNWEDEL ALBERT: Mythologie du Bouddhisme au Tibet et en Mongolie, basée sur la collection lamaïque du Prince Oukhtomsky. Traduit de l'Allemand par Ivan Goldschmidt. Paris-Leipzig 1900.
- GR. PADMASAMBHAVA = GRÜNWEDEL ALBERT: Padmasambhava und Verwandtes in „Bäbler Archiv“, III, 1.
- HACKMANN H.: Alphabetisches Verzeichnis zum Kao Sêng Ch'uan. Sonderabzug aus den Acta Orientalia, Vol. II, S. 81—112.
- Der Buddhismus. Teil I, Halle 1905; Teil II und III, Tübingen 1906.
- HARLEZ DE: Vocabulaire Bouddhique Sanscrit-Chinois Han-Fan Tsih-yao. Précis de doctrine bouddhique. Extrait du „T'oung-pao“, vol. VII, no. 4; vol. VIII, no. 2. Leide 1897.
- HUTH B. M. = HUTH GEORG: Geschichte des Buddhismus in der Mongolei. Aus dem Tibetischen des Jigs-med nammk'a herausgegeben, übersetzt und erläutert. 2 Bde. Straßburg 1893 und 1896.
- KAULEN: Linguae mandshuricae institutiones quas conscripsit, indicibus ornavit, chrestomathia et vocabulario auxit FRANCISCUS KAULEN, Rector Puteolanus, Soc. Asiat. Paris. Socius. Ratisbonae MDCCCLVI.
- KERN: Manual of Indian Buddhism. Straßburg 1896.
- KÖPPEN: Die Religion des Buddha und ihre Entstehung. 2 Bde. 1. Aufl. 1857, 1859; 2. unveränderte Aufl. 1906.
- KOVALEVSKI: Dictionnaire mongol-russe-français par JOSEPH ÉTIENNE KOWALEWSKI, 3 Bde. Kasan 1844, 1846, 1849.
- Chrestomatija, Mongol'skaja chrestomatija, izdannaja OSIPOM KOVALEVSKIM. 2 Bde. Kazan' 1836, 1837.
- KRS. = POZDNEEV A.: Kalmycko-russkij slovar'. St. Petersburg 1911.
- LANGE: Thesaurus Japonicus. Berlin. Bd. I: 1913, Bd. II: 1919, Bd. III: 1920.
- MSOS. = Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen in Berlin.
- OČ.-POZDNEEV A.: Očerki byta buddijskich monastyrej i buddijskago duchovenstva v Mongolii v svjazi s otnošenijami sego poslédnjago k narodu (Skizzen aus dem Leben der buddh.

- Klöster und der buddh. Geistlichkeit in der Mongolei in Verbindung mit den Beziehungen dieser letzteren (i. e. der Geistlichkeit) zum Volke. Denkschriften der Kais. Russ. Geogr. Gesellschaft. Abt. Ethnographie, Bd. XVI. St. Petersburg 1887.
- OLDENBERG: Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. Stuttgart-Berlin 1906.
- PALLAS: Sammlungen historischer Nachrichten über die mongolischen Völkerschaften in einem ausführlichen Auszuge. Erster Teil. Frankfurt und Leipzig 1779.
- PANDER, PANTHEON: Das Pantheon des Tschangtscha Hutuktu, herausgegeben von ALBERT GRÜNWEDEL. Veröffentlichungen aus dem kgl. Museum für Völkerkunde in Berlin, I, 2/3 (1890.)
- POS.-CYBIKOV G. C.: Posobie k praktičeskomu izučeniju mongol'skago jazyka (Hilfsmittel zur praktischen Erlernung der mongolischen Sprache). Vladivostok 1915.
- RAMSTEDT G. J. Über die Konjugation des Khalkha-Mongolischen. Mémoires de la Société Finno-Ougrienne. XIX. Helsingfors 1903.
- RUDNEV MAT. = RUDNEV A. D.: Materialy po govoram vostočnoj Mongolii (Materialien zu den Dialekten der Ost-Mongolei). St. Petersburg 1911.
- RUDNEV, NOV. DAN. = RUDNEV A.: Novyja dannija po živoj mandžurskoj reči i šamanstvu (Neue Beiträge zur lebenden manjurischen Sprache und zum Schamanentum). St. Petersburg 1912.
- SCHMIDT I. J.: Grammatik der mongolischen Sprache. St. Petersburg 1831.
— Grammatik der tibetischen Sprache. St. Petersburg 1839.
- TIMKOWSKI: Voyage à Péking à travers la Mongolie en 1820 et 1821. Traduit du Russe par N. Publié, avec des Corrections et Notes, par I. J. KLAPROTH. 2 Bde. Paris 1827.
- WAHRMUND ADOLF: Praktische Grammatik der osmanisch-türkischen Sprache. 2. Auflage. Gießen 1884.
- WIEGER DR. LÉON, S. J.: Bouddhisme chinois, t. I, Hien-hien 1910; t. II, ibidem 1913.
- WINKLER und WINKLER HEINRICH: Der uralaltaische Sprachstamm, das Finnische und das Japanische. Berlin 1909.
- ZDMG. = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
- ZfE. = Zeitschrift für Ethnologie. Organ der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte.

(3) *Bide būkūn burxan Buddha-in šašin šitūkū būget. Buddha-in*
Wir alle buddha Buddha's Religion bekennend sind. Des Buddha-
šašin-u gool yosun anu, tobčilabasu, orčilaŋ yerūngei-dūr jirgalaŋ
Lehrsystems Kern Lehre ist, wenn man sich kurz faßt, Dasein Allgemeinheit in Freude
ūgei, dobalaŋ-un mūn činar-tai, ilaŋgui-a gurban magu dayagan-u
nicht, des Leidens wahres Wesen dabei, im besonderen drei(er) böser Schickungen
dobalaŋ tesdeši ūgei, tegūn-eŋe aburaxu čidal anu, gakta kū tuxak degedū
Elend erträglich nicht, daraus erlösende Möglichkeit, allein nur selten erhabenen
gurban erdeni-dūr baixu tula, tegūn-i ašida-in abural-un oron-dur
drei Kleinodien in Sein wegen, dieselben der Ewigkeit der Erlösung Stätte an
baridu, ūnen jirūken-eŋe itegel yabugulxu, keji-e magat ūgei ūkūkū
ergreifend, wahren Herzen aus Glauben gehen lassend, dann sicher nicht sterben
münke busu-yi sanaxu, ūkūget ūgei bolxu busu daŋin tūrül ab-
Ewigkeit nicht (acc.) bedenkend, gestorben nicht seiend andere wiederum Geburt an-
xu (4) anu saŋn magu ūile-in erke-ber bolumui, tere tū urida ūile-
nehmen guter böser Tat(en) Gewalt durch ist, jene aber früher man
dūksen nigültū ūile-in ūre inu dobalaŋ gargaxu. buyan-tu ūile-in ūre
hat getan sündiger Taten Frucht Elend hervorbringt. Tugendhafter Taten Folge
jirgalaŋ gargaxu, xaŋurmak ūgei-yi sanadu. ūile ūre-dūr itegem-
Seligkeit schafft, lügenhaft nicht (acc.) bedenkend. Werk Frucht (dat.) Glauben

jilekü bui, tere tula jirgalañ küsekü bügesü buyan-i kiciyekü
 schenkend ist, deswegen Seligkeit wünschend wenn man ist Tugend (acc.) erstreben
ba, dobalañ ülü küsekü bügesü, nigül-i tegerlekü kerek-tei, ker
 und, Leid nicht wollend wenn man ist, Sünde von sich enthalten nötig, wie
metü üile üiledüksen tere metü üre-yi olxu bolumui kemen
 ähnlich Tat man hat vollführt jenen ähnlich Frucht (acc.) findend man ist sagend
nomlaksan bui.
 gelehrt habend man ist.

Nigül kiget buyan anu ali metü bui kemebesü, tere inu bitegüb-
 Sünde und Tugend nun quales sind wenn man sagt, jene wenn man
çilebesü, arban xara nigül ba arban tagan buyan (5) kemen nom-
 sich einprägt, zehn schwarze Sünden und zehn weiße Tugenden sagend gelehrt
laksan büget, nigül inu beye-in egüden-eçe üiletkü gurban nigül, kelen-ü
 habend man ist, Sünde(n) Körpers Pforte aus machen drei Sünden, der Zunge
dürben nigül setkil-ün gurban nigül-lüge arban büget, an-xan-u gurban
 vier Sünden der Gesinnung drei Sünden mit zehn seiend, der ersteren drei
inu ali bui kemebesü, ami tasulxu, ese ükküksen-i abxu,
 nun welche sind wenn man sagt, Leben abschneiden, nicht man hat gegeben nehmen,
burugu xorital üiletkü, ene gurban bolai, kelen-ü dürben inu ali bui
 böses Gelüste tun, diese drei sind, der Zunge vier nun welche sind
kemebesü, xudal ügülekü, xob üge, şiregün üge, talixai üge ügülekü-
 wenn man sagt, Lüge sprechen, Lästerwort, grobes Wort, leere Phrasen sagen
lüge dürben bolai, setkil-ün gurban inu ali bui kemebesü, xomo-
 mit vier sind, der Gesinnung drei nun welche sind wenn man sagt, habgierig
goldaxu setkil, xoortu setkil, burugu üdël ene gurban bui,
 seiend Gesinnung, giftige Gesinnung, falsche Anschauung diese drel sind,
edeger arban xara nigül yeke бага dumda gurban-iyar dergecilen (6),
 diese (plur.) zehn schwarze Sünden groß klein mittel drei gemäß abstufend,
tamu, birit adagusun gurban-dur türügülkü büget, etüs-e amur
 Hölle, Gespenster Tiere drei in zeugend ist, Ende am ruhigen
dayagan-u türül olbañ, nasun axur ebetçin dobalañ olan-tai
 Schicksals Geburt wenn man findet, Lebensdauer kurz Krankheit Elend viel mit
bolxu terigüten olan dobalañ egüskemüi, tedeger arban xara nigül-i
 seiend zuerst viel Leid man beginnt, diese (plur.) zehn schwarzen Sünden
bogomtalaxui sanal-iyar tebçibesü, arban tagan buyan kemekü
 abdämmenden Gedanken durch wenn man verwirft, zehn weiße Tugenden sagend
büget, üre inu tegri kümün-ü ile ündür-i oldu eldeb
 man ist, Folge nun Götter Menschen (gen.) lichte Höhe (acc.) findend verschiedene
jirgalañ edlemüi.
 Freude man genießt.

Busu basa tabun dabsar ügei kiget arki tamaki terigüten
 Andere noch fünf Zwischenraum los und Branntwein Tabak zuerst
naıdangui samagu nagadam üiletkü metü gem-tü üile bükün-i tebçi-
 Übelwollen Aufruhr Spiel treiben wie schädlich Tat alle (acc.) wenn ver-
besü tusa yeke bui, basa xan (7) wañ terigüten axamat noyat ba
 werfen Nutzen groß ist, ferner König Herrschaft zuerst Älteste Fürsten und

oron nituk-un yeķes tüşimet ebüget bolun axa yeķe-yi kūn-
 Land Heimat (gen.) die Großen Beamte Greise seiend älteren Brüder den großen ver-
düleķü yosu-tai, ilaṅgui-a blama bakši ba, eķege eķe-yi ergün
 ehren Regel, im besonderen Lama Lehrer und, Vater Mutter (acc.) erhebend
kündüleķü, surgal-i sonosun yabuxu ba, ači-yi xarigulxu yosu-tai, doo-
 verehren, Lehre anhörend gehen und, Wohltat für danken Regel, die
radus-nugut-i asaran tetķükü ba, yerü amitan būķün-i ene-
 niedrig stehenden (acc.) bemitleidend helfen und, überhaupt Lebewesen alle be-
rin xairalaxu-afa busu, kūnügen xoorlađu okto bolxu ügei, eden
 mitleidend gnädig sein außer nichts, kränkend schädigend durchaus sein nicht, Herr
xagan kiget tegün-ü xatun taiji-nar ba, aïmak būles selte-in
 König und desselben Gemahlin Adelsleute und, Bezirk Hausgenossen der Gemeinschaft
ülmei batutxu ba, türü tübšin arat albatu-nar bügüde-in amur jirgal
 Schritte fest werden und, Regierung friedlich Volk Untertanen aller Ruhe Freude
delgereķü-yi dalbariđu; terek kimural ḡan đud (8) taxul ebetčin
 sich ausbreiten (acc.) beten; Feldzüge Revolution Weidendürre Epidemie Krankheit
terigüten ülü küseķü yagumas ügei, oron ḡürün-iyer taipiñ
 zuerst nicht wünschen etwas nicht, Land Regierung durch großer Friede
axu-yi küseđu mürgül dalbaril üiletķü yosutai bui.
 sein (acc.) wünschend Anbetung Gebet verrichten an der Ordnung ist.

Xamuk-i aïladukči-dur mürgümüi.

Burxan Buddha Şige-

Alles (acc.) Wissenden dem bezeuge ich Verehrung. Burxan Buddha Čakya-
müni-in gegen ber anıxan-dur ḡurban asaṅgi ḡalab-un urida-afa xamuk
 muni's Heiligkeit im Anbeginn drei zahlloser Kalpa's Vorzeit seit aller
amitan-u tusa-in tulada degedü burxan-u bodi xutuk-i olsugai kemen
 Lebewesen Nutzens willen der höchsten buddha's Bodhi-Würde ich will finden sagend
bodhi-in setkil egüskeget, tendete ḡurban asaṅgi ḡalabtur buyan-u
 der Bodhi Gedanken zugrunde legte, darauf drei zahllose Kalpa's in der Tugend
čigulgan kiget, belge bilik-ün čigulgan-i faklaşı ügei xuriyađu eķüs-e
 Sammlung und, Merkmal Weisheit (gen.) Ansammlung meßbar nicht sammelnd am Ende
Aginista-in (9) oron-du tegüs jirḡalan-un beye-yi ilete bolgan, burxan
 Akaniṣṭha's Stätte in völliger Seligkeit Leib (acc.) klar machend, buddha
boluḡat mün kū tere ḡšan-a đaḡun kūlti toḡatu jirtintü-in oron-dur
 geworden wirklich jenem Augenblick in hundert Kōti's an Zahl der Welt Stätte in
xubilgan-u beye-in tein teṅgel-iyer arban xoyar yeķe doķiyal-i
 der Verwandlung Leibes völlige Freude durch zehn zwei große Taten (acc.)
üdeḡülķüi-lüḡe, degedü xubilgan-u beye-ber tegüs bayasxulan-tu tegri-
 zeigen mit, erhabener Verwandlung Leib durch völlig Freude mit des Him-
in oron-du đalaradu aksan-a ene Đambutib-un kümün-ü đaḡun
 mels Ort in einziehend seiend in dieses Jambūdvīpa Menschen (gen.) hundert
nasulaxui fak-tu, temür bečin jil-ün đun-u eķin sara-in arban
 Lebensjahre erreichen Zeit in, Eisen Affen Jahres Sommers Anfang Monats zehn
tabun-a Śakiya-in iđagur-un Arigun Idege-tü (Suddhadana) xagan ba,
 fünf am Śākya's Geschlechtes „Mit reiner Speise“ (Suddhodana) König und,
Mahamaya xatun xoyar-un kūbegün bolun, eķe xatun-u Lūmbini-in
 Mahāmāyā Gemahlin beider Sohn seiend, Mutter Gemahlin (gen.) Lumbini (gen.)

tefeklik-tür orošidu (10) baixu tak-tu mendülebei, tere taktu oktogui-aŋa
 Garten in eintretend sein Zeit in wurde geboren, jener Zeit in Himmel aus
tefek-ün xora baguxu ba, jirtintü-in oron gegen gerel-iyer tü-
 Blumen (gen.) Regen herabkommen und, der Welt (gen.) Stätte hellem Licht in sich
geksen ba, xamuk küseksen kerek-üt бүтүксен tula.
 verbreitet habend und, alle man hat gewünscht nötige Dinge geschehen sein wegen.
Arta Šidi buyu dalagu tusa-yi бүтүгекѳи xan kübegün kemen
 „Nützliche Fähigkeit“ und frischen „Nutzen-Schaffender“ Königs-Sohn sagend
nerēidebei.
 man nannte.

Burxan Šigemüni-in mendüleksen-eŋe edüge Ros-un 1908-duki on-du
 Buddha Šākyamuni's Geborensein seit jetzt Rußlands 1908-en Jahre in
xogar minga naïman dagun jiran naïman on bolbai, бага насун-у
 zwei tausend acht hundert sechzig acht Jahre sind, kleinen Lebens
üye-dü eldeb uxagan-u erdem-nügüt-i surultaxu-dagan, baksī-nar-
 Abschnitt in verschiedener Kenntnis Fähigkeiten (acc.) erlernen seinem in, Lehrer (plur.)
un medeksen-eŋe ilegüü meden aïlatxu terigüten gaïxamšik-i
 der (gen.) Wissen außer Überfluß wissend verstehen zuerst Wunderbares (acc.)
üdegülbei (11), tendefe xorin yisün nasun-u široi xulaguna jil kürtele,
 sehen ließ darauf zwanzig neun Alters Erde Maus Jahr während,
Saŋoma terigüten xoyar xatut-i abtu xan türü-yi tetküdü
 „Hirtenmädchen“ zuerst zwei Frauen nehmend König Herrschaft (acc.) besorgend
baïksan büget, mün jil-dür xan türü-yi tebčidü orkigat üsnir-iyen
 gewesen seiend, selben Jahre in König Herrschaft aufgebend fortwarf Haarknoten seinen
kirgađu toïn bolbai, tendefe Nirañdana müren-ü dergede ügede boldu
 abscheidend Mönch wurde, darauf Nairañjana Flusses in Nähe oben seiend
jirgugan jil-dür bišilgal diyan-dur orošidu xatagujil üiletbei, tegün-ü
 sechs Jahren in Betrachtung Dhyāna in eintretend schwere Tat vollführte, derselben
eŋüs-e Mağada-in oron-a dalaradū Ašutta kemekü bodhi modon-u
 Ende am von Magadha Stätte in sich begebend Aśvattha nennen Erkenntnis-Baumes
dergede saguđu šimnus-ut-un aïmak-i asaraxu-in samadi-bar nomo-
 Nähe in sitzend Dämonen Schar (acc.) Mitleids Betrachtung durch be-
gatxagat über-ün gučin tabun nasun-u modon morin jil-ün Saŋa,
 wältigend seines Selbst dreißig fünf Lebensjahres Baum Pferd Jahres Viśākḥā,
saraïn arban (12) tabun-du ilete togoluksan burxan bolxu-in yosun-i
 Monats zehn fünf an klar begriffen habend buddha Sein's Methode
üdegülbei, burxan boluksan-aŋa düčin yisün xonok üngereksen xoïna.
 sehen ließ, buddha Geworden sein seit vierzig neun Tage vergangen sein nachdem.
Waranaši-in balgasundu dalaradū dun-u segül saraïn šine-in dürben-dü,
 Vārāṇasī's Stadt in kommend Sommers Ende Monats des Neuen vier am
dürben ünen-ü nom-un kürdün-i anxan ergigüldü, tabun aïmak
 vier Wahrheiten Gesetzes Rad (acc.) zuerst sich drehen lassend, fünf Gruppe
saiïn nükiit (ene inu burxan Šigemüni-in xatagujil üiletkü-in tak-tu
 gute Gefährten (diese Buddha Šākyamuni's schwere Tat(en) Vollführens Zeit in
baraga boldu baïksan nükiit büget, eŋüs-e burxan boluğat Waranaši-in
 undeutlich werdend gewesen Gefährten seiend, Ende am buddha geworden Vārāṇasī's

balgasun-du anıxan nom-un kürdün-i ergigülkü üye-dü nom so-
 Stadt in zuerst des Gesetzes Rad sich drehen lassen Zeit zur Gesetz hö-
nostu daını daruksan-u xutuk-i oluksan şabınar bolai,
 rend den Feind besiegt habenden Würde (acc.) gefunden habend Schüler wurden,
nerelebesü ein, Künči Gutniya, Datul, Lanba, Mašan, Sandan). Edeger
 wenn man nennt so, Kauḍinya, Tatula, Lanba, Mahānāma, Sampanna). Diese
terigüten tegri luus kümün ba, kümün busu olan-i bolbasura-
 zuerst Götter Drachen Mensch(en) und, Mensch(en) nicht viele (acc.) zur Reife
gulbai, tegün-eḡe ulamjilan tegri kümün-ü oron-nugut-tur dalaradu nomo-
 brachten, jenem seit allmählich Götter Menschen Örter in kommend besänftigt
gaxakdagat amitan-u (13) erketen oyon-u derge-ber gurban külgen-i
 worden seiend Lebewesen (gen.) Begabung Verstandes Stufe gemäß dreier Methoden
kiget, dürben aımak dandar-un nom-un kürdün-i ağı yeke ergi-
 machend, vier Abteilungen der Tantras Lehre (gen.) Rad weit groß sich
güldü, toga tomşı ügei amitan-i amur dayagan kiget, amugulan
 drehen lassend, zählbar nicht Lebewesen ruhiges Schicksal machend Seligkeit
nirwan-u xutuk ba, degedü külgen-ü mür-tür uduridun dokiyabai, tabın
 Nirvāṇa's Heiligkeit und, erhabener Methode Weg auf leitend ausführte, fünfzig
jırgadugar modon taulai jıl-ün bars sara-ın şine-ın nigen-eḡe arban tabun
 sechsten Holz Hasen Jahres Tiger Monats der Neuen eins seit zehn fünf
kürtele yeke ridi xubilgan-i üdegüldü tirtika-nar-un jırgugan
 bislang große Zauber-Verwandlung (acc.) zeigend Häretiker (gen., plur.) sechs
bakşı-nar terigüten olan amitan-i nomogatıxan dokiyabai, nayan nigen-i
 Lehrer zuerst viele Kreaturen besänftigend handelte, achtzig eines
temür luu jıl-ün mogai sara-ın arban tabun-a nirwan-u düri üdegülbei.
 Eisen Drachen Jahres Schlange Monats zehn fünf am Nirvāṇa's Bild sehen ließ.

[(14)Tere metü burıan Şigemüni ber dücin tabun jıl-ün üye-dür

[Jenem ähnlich Buddha Śākyamuni nun vierzig fünf Jahres Zeitabschnitt in

amitan-u setkil nomogatıxaxu-ın tulada, amitan-u niswanis-un
 Lebewesen der Gesinnung Unterwerfens wegen, der Lebewesen bösen Hanges
yeründeḡ-tür naıman tülmen dürben mıngan nom-un toktas-i nom-
 Gegenmittel zum acht zehntausend vier tausend Lehren Haufen (acc.) ge-
laksan büget, tobčilabası kilinḡe yagun-i tu ülü ületkü
 predigt habend seiend, um es kurz zu fassen Sünde was (acc.) irgend nicht tun
ba, buyan-i xotala tegüs edleḡet, überün setkil-i ugugata nomo-
 und, Tugend allgemein völlig anwendend, des „Selbst“ Gesinnung völlig bezäh-
galıxaxu, tere inu Burıan-u şaşı mün kemen Bıddha nomlaksan
 men, jene nun Buddha's Lehre treffend nennend Buddha gepredigt habend
bui. Burıan bakşı-ın arban xoyar yeke dokiyal kemebesü, 1. Tüşıit-ün
 ist. Buddha's des Lehrers zehn zwei große Taten wenn sagen, 1. Tuṣıta's
oron-ata yegütkü-ın dokiyal, 2. eke-ın umai-dur oroşıxu-ın dokiyal,
 Stätte heraus Fortgehens Tat, 2. Mutters Leib in Eingehens Tat,
3. mendülekü-ın dokiyal (15), 4. uxagan-u oron-dur surultıxaxu-ın dokiyal,
 3. Geborenwerdens Tat, 4. Verstandes Stätte an Studierens Tat,
5. xatut-un cıgulgan-ıyar xamtu teḡgedü, xan türü tetkükü-ın
 5. Frauen Versammlung durch gemeinsam sich freuend, Königsherrschaft Führens

ḍokiyal, 6. *saṭṭur gartu toṇ bolxu-in ḍokiyal*, 7. *berke xatagujil*
 Tat, 6. endgültig herausgehend Mönch Werdens Tat, 7. schwere Askese
edleksen ḍokiyal, 8. *bodhi modon-u dergede aṣiraxu-in ḍokiyal*,
 ausgeübt habende Tat, 8. Erkenntnisbaumes Nähe in Kommens Tat,
 9. *asaraxu-in samadi-bar ṣimnus-un aṣmak-i daruxu-in ḍokiyal*,
 9. sich Erbarmens Kontemplation durch Dämonen Horde Besiegens Tat,
 10. *ilete togoluksan burxan bolxu-in ḍokiyal*, 11. *degedü nom-un kürdün-i*
 10. klar erfaßt habender buddha Werdens Tat, 11. erhabenen Gesetzes Rad (acc.)
ergigülkü-in ḍokiyal, 12. *narwan(sic!)-u düri üdegülkü-in ḍokiyal-luga*
 sich-Drehen-lassens Tat, 12. *Nirvāṇa's* Bild Sehen lassend Tat mit
arban xoyar bolai.
 zehn zwei sind.

Xamuk nom-nugut inu, sansar nirwan xoyar-tur] (16) bakdamu,
 Alle Daseinsformen nun, *Samsāra Nirvāṇa* zwei in] enthalten sind,
sansar inu, jirtintü büget, tegün-dür gadagadu saba jirtintü kiget,
Samsāra nun, Universum seiend, jenem in äußere Gefäß Welt machend,
dotogadu ṣime jirtintü kemekü xoyar düil bui, saba jirtintü inu ali bui
 innere Saft Welt sagen zwei Arten sind, Gefäß Welt nun wie ist
kemebesü, jirtintü-in oron, gadar delekei, nara sara, agula, usun,
 wenn man sagt, der Welt Stätte, Erde Oberfläche, Sonne, Mond, Berg, Wasser,
modon(.) cilagun, ger baṣiṣin, terigüten jirgugan düil amitan-nugut-un
 Baum, Stein, Jurte Haus, zuerst sechs Art(en) Lebewesen (gen., plur.)
türün tügekü-in oron-nugut mün bolai. Dotogadu ṣime jirtintü inu
 entstehend Verteilens Örter wirklich sind. Innere Saft Welt nun
ali bui kemebesü, degereki saba jirtintü-nugut-tur türün tüge-
 welche ist wenn man sagt, oben befindlich Gefäß Welten in entstehend ver-
geksen jirgugan düil xamuk amitan-i dotogadu ṣime jirtintü
 teilt haben lassend sechs Arten alle Lebewesen innere Saft Welt
kemen nereidekü bolai, jirgugan düil amitan kemekü ali bui, (17) keme-
 sagend nennend man ist, sechs Arten Lebewesen sagen welche sind, wenn
besü, tegri, asuri, kümün, adagusun, birit, tamu, kemekü jirgugan
 sagen, Götter, Asura's, Menschen, Tiere, Preta's Höllenwesen, sagen sechs
düil bolai, edeger-eṭe tegri asuri, kümün gurban inu saṇ ḍayagan-u
 Arten sind, diesen aus Götter, Asura's, Menschen drei nun guten Schicksals
amitan büget, adagusun birit tamu gurban inu magu ḍayagan-u
 Lebewesen seiend, Tiere Preta's Höllenwesen drei nun bösen Schicksals
amitan kemekdemüi, anṣan-u gurban-i yaḡun-u uḇir-iyar saṇ
 Lebewesen genannt werden, der ersteren drei (acc.) wessen Umstandes kraft gutes
ḍayagan kemekü bui gebesü, tedeger inu urida-in buyan-tu ülle-in
 Schicksal nennend ist wenn sagen, jene nun der Vorzeit tugendhafter Tat (gen.)
erke-ber türüksen büget, ene nasun-dagan tu degedü buyan-i
 Macht durch Geborensin ist, diesem Leben in ihrem freilich erhabene Tugend (acc.)
bütügekseger orḇilan-un ḍobalan-aṭa geṭülkü-i mür-i oldu bolxu
 Ausgeführt haben durch Strudels Elend aus Befreit werdens Weg findend Seiens
tula saṇ ḍayagan-u amitan kemeksen bui, eṭüs-ün gurban-i
 wegen guten Schicksals Lebewesen genannt habend man ist, des Endes drei

magu dayagan-u kemeksen uçir iuu, (18) tedeger inu urida nigül
 schlechten Schicksals Genanntsein Ursache nun, jene nun früher Sünde
üiledüksen-ü erke-ber türüksen büget, ene nasun-dagan tu küçir
 Getanhabens Kraft durch Geborenssein ist, diesem Leben in ihrem freilich heftiges
dobalan-iyar nerbekdeksen tula buyan büttügedü dobalan-un dalai-ata
 Elend durch Geplagtwordenseins wegen Tugend ühend des Elends Meer aus
getülkü-in mür-i olxu inu maşi berke tula magu dayagan-u amitan
 Errettetwerdens Weg finden nun sehr schwer wegen bösen Schicksals Lebewesen
kemeksen bolai.
 genannt habend man ist.

Tedeger saba şime jirtintü-nügüt kerkidü garuksan inu
 Jene Gefäß Saft Welten wie machend herausgegangen seiend nun
şiltagan üre şitün barildudu boda бүкүн бүтүкү büget,
 Ursache Frucht vertrauend sich verbindend Geschöpfe alle vorbereitet sein seiend,
urida garuksan şiltagan-dur şitüdü xoıtuki üre garxu
 früher herausgegangen seiendem Grunde sich vertrauend zukünftige Folge heraus-
bolai, tere tü amitan-nugut terigüleşi ügei-eşe tataksan
 kommend ist, jene zwar Lebewesen beginnbar nicht heraus gezogen habender
abiyas-iyar bi kemen barimtalaxu ba, minu (19) kemen ederkekü
 Neigungen zufolge ich sagend sich stützen und, mein, sagend eigenmächtig
metü burugu üdel-tü niswanis-iyar şitügülen eldeb
 auftretend wie, schlimme Anschauung mit dem Hang zufolge Vertrauen erweckend ver-
üile xuriyaksan-u erke-ber dakin dakin türül abxu ba,
 schiedene Taten des Gesammelt-habens Kraft durch wieder wieder Geburt annehmend und,
ükün yegütkü-in dobalan ürgülji amsudu arban xoyar şitün baril-
 sterbend Vorübergehens Leid beständig kostend zehn zwei vertrauend sich
daxui-bar orçılan-dur usun-u kelkimel xobogatu ergigülge metü,
 stützen durch Strudel im des Wassers verbundener Eimer mit Kreisen ähnlich
über-ün erke ügei ergilden tenün tügürimüi.
 des Selbst Gewalt nicht kreisend schlendernd irrt.

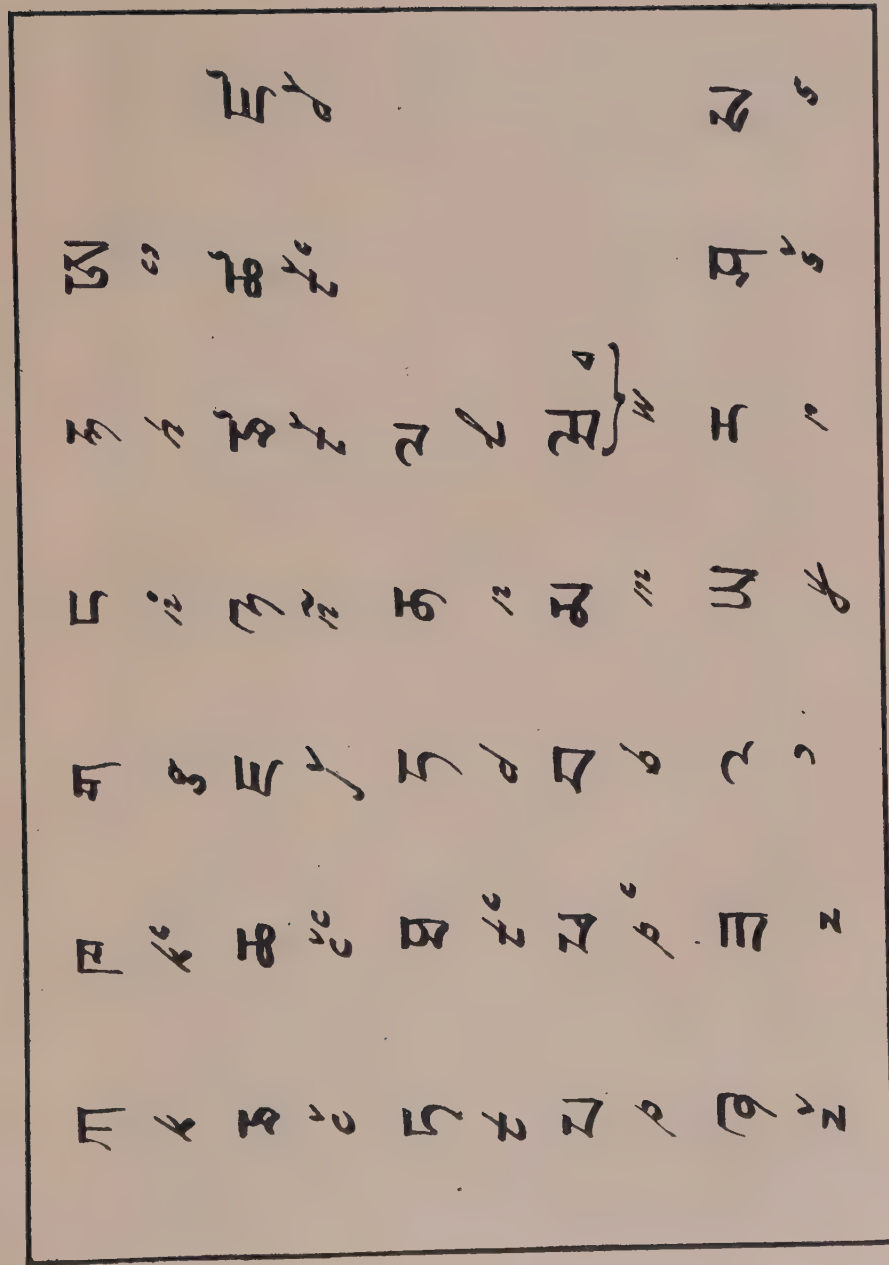
Jirtintü-in doroidal бүкүн-ü ündüsün inu, bi kemen barimtalaxu inu
 Der Welt Zerstörung gänzlich Wurzel —, ich sagend sich stützend nun
uxamsar ügei niswanis mün-ü tula, tegün-i bi ügei xogosun çinar-i
 begreiflich nicht eitler Wirklichkeit wegen, jenes ich nicht Leere Wesen.
onuksan bilik-iyer tesülün tebçidü orçılan-ata toniluksan
 begriffen habend Weisheit durch zertrümmernd sich enthaltend Strudel aus Erlöste
nirwan-u (20) xutuk-i olxu bolumui.
Nirvāṇa's Heiligkeit findend ist.

Arki kemekü soktoguragulukçi umdagan inu, edlebesü tusa
 Branntwein sagend berauschendes Getränk —, wenn genießen Nutzen
erdem garxu yosun okta ügei büget, xarin gem inu, tegün-i
 Vorteil hervorgehen Regel überhaupt nicht seiend, wiederum Übel —, denselben
edleksen-iyer setkil munxaran duratxal bagurađu munxak-i egüşken
 gebraucht haben durch Gemüt verdummend Wille absteigend Dummheit beginnend
xamuk niswanis-i türügülkü ba, beye kelen setkil-ün nigül-tü üiles-i
 alle Leidenschaften entstehen lassen und, Leib Zunge Gemütes sündhafte Handlungen.

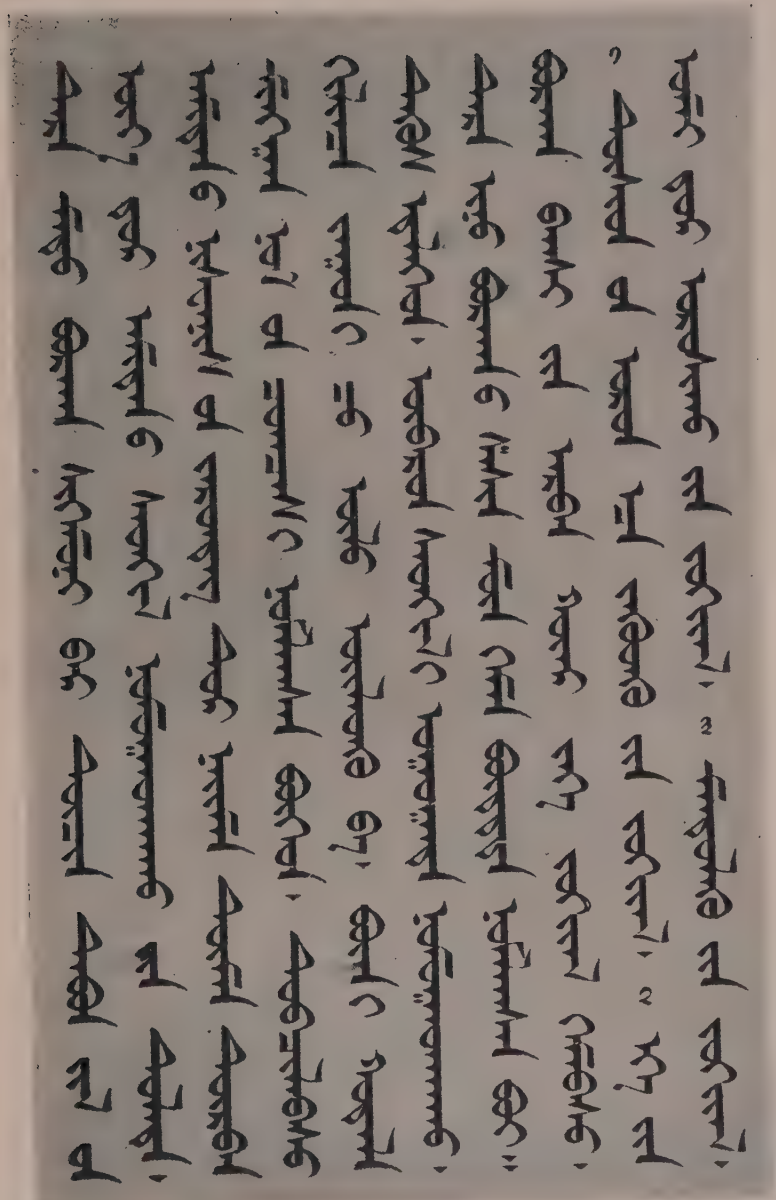
TAFEL I.

[illegible]

TAFEL II.



Das tibetische Alphabet in der „Anthropos“-Transkription (die horizontale Reihenfolge entspricht der tibetischen Einteilung).



Probeseite aus dem Originaldruck des burjatischen Katechismus (S. 14).

۱۰
 ۱۱
 ۱۲
 ۱۳
 ۱۴
 ۱۵
 ۱۶
 ۱۷
 ۱۸
 ۱۹
 ۲۰
 ۲۱
 ۲۲
 ۲۳
 ۲۴
 ۲۵
 ۲۶
 ۲۷
 ۲۸
 ۲۹
 ۳۰
 ۳۱
 ۳۲
 ۳۳
 ۳۴
 ۳۵
 ۳۶
 ۳۷
 ۳۸
 ۳۹
 ۴۰
 ۴۱
 ۴۲
 ۴۳
 ۴۴
 ۴۵
 ۴۶
 ۴۷
 ۴۸
 ۴۹
 ۵۰
 ۵۱
 ۵۲
 ۵۳
 ۵۴
 ۵۵
 ۵۶
 ۵۷
 ۵۸
 ۵۹
 ۶۰
 ۶۱
 ۶۲
 ۶۳
 ۶۴
 ۶۵
 ۶۶
 ۶۷
 ۶۸
 ۶۹
 ۷۰
 ۷۱
 ۷۲
 ۷۳
 ۷۴
 ۷۵
 ۷۶
 ۷۷
 ۷۸
 ۷۹
 ۸۰
 ۸۱
 ۸۲
 ۸۳
 ۸۴
 ۸۵
 ۸۶
 ۸۷
 ۸۸
 ۸۹
 ۹۰
 ۹۱
 ۹۲
 ۹۳
 ۹۴
 ۹۵
 ۹۶
 ۹۷
 ۹۸
 ۹۹
 ۱۰۰

üiletkegülkü mün-ü tula xamuk magu gem-nügüt-ün ündüsün kemen
 vollführen lassend des- wegen aller bösen Übel Wurzel sagend
Burxan nomlaksan bolai, tegün-i aguksan-iyar setkil buduḡuıran
 Buddha gelehrt habend ist, denselben getrunken haben durch Gemüt sich umnebelnd
muḡxaradu omok degereḡgüi türüget, busut-tur esergülen keregül
 dumm werdend Stolz Hochmut entstehend, anderen widersprechend Zank
egüskeḡü kelen-ü egüden-eḡe (21) bolxu nigül-tü üiles-nügüt-i üiletkü ba,
 beginnend der Zunge Pforte aus seiend sündhafte Taten tuend und,
tegüber ülü baran beye-ber ḡöḡoldan alaldudu über busut-un
 durch jenen nicht verbrauchend Leib am sich schlagend sich mordend eigenem fremder
beye amin-tur xooru üiletkü bolumui, teımu tula ḡaktaxan ayaga arkin-
 Leib Leben (dat.) Schaden tuend ist, jenes wegen einziges Glas Brannt-
aḡa arban xara nigül tabun ḡabsar ügei terigüten magu nigül-tü
 wein aus zehn schwarze Sünden fünf Zwischenraum-los zuerst böse sündhafte
üile bügüde egüskeḡedeü bolxu bui, basa aguksan-iyar xanuxu
 Taten alle begonnen werdend seiend sind, ferner getrunken haben durch satt seiend
ügei boldu ed ḡügeri yagun-i tu xaira ügei aldaxu, geḡekü, ene beye-
 nicht werdend Gut Habe Sachen auch Gnade nicht verlierend, aufgebend, diesen Leib
ben tü kegere xayadu gemdeḡekü terigüten gem-i togalaḡu bara-
 den eigenen ja Steppe werfend verderben lassend zuerst Übel zählend be-
kdaxu ügei bui, tere tula, eḡüs xoıtu türül-dür aguḡkü inu uḡi-
 endet werdend nicht ist, jenes-wegen, Ende zukünftiger Geburt in trinkender nun wei-
lan (22) ḡagudakḡi tamu-dur türükü ba, aḡulḡakḡi inu,
 nenden schreienden Höllenwesen unter geboren werden und, trinken lassender nun,
tegün-ü nüḡür bolxu kemen nomlaksan bui.
 desselben Genosse sein sagend gepredigt habend man ist.

(3) Wir alle bekennen die Lehre des göttlichen Buddha. Die Grundlehre des Buddha-Glaubens ist, wenn wir uns kurz fassen: Der Kreislauf des Daseins bietet im allgemeinen keine Freuden, trägt hingegen als wesentliches Merkmal den Stempel des Leidens. Da nun die Möglichkeit einer Erlösung daraus einzig und allein nur in den selten erhabenen drei Kleinodien liegt, müssen wir sie als eine Gelegenheit zur Erlösung für die Ewigkeit ergreifen, aus aufrichtigem Herzen heraus Glauben erwecken, bedenken, daß wir irgend einmal — das Wann? ist unsicher — sterben müssen und daß es keine Ewigkeit gibt. Wenn wir aber gestorben sind und nicht mehr da sein werden, dann heißt es (4), kraft der guten und der bösen Taten eine neue Daseinsform annehmen. Nun zeitigt aber die Frucht jener sündhaften Vergehen, die man ehemals begangen, Elend, während die Folge tugendhafter Handlungen Seligkeit verschafft. Indem man diese untrügliche Tatsache erwägt, muß man der Vergeltung Glauben schenken. Wer darum nach Seligkeit verlangt, der muß zur Tugend streben, und wer kein Leid schauen will, der muß sich von der Sünde fernhalten. Was für Handlungen man begangen hat, solche Früchte wird man auch ernten. Also verkündet die Lehre.

Wie beschaffen sind nun Sünde und Tugend? Prägen wir sie uns recht ein! Es gibt zehn schwarze Sünden und zehn weiße Tugenden (5), belehrt

uns der Kanon, und zwar drei Sünden, die man mit dem Leibe begeht, vier Sünden der Zunge und drei Sünden der Gesinnung, im Ganzen zehn. Welches sind nun die drei der ersten Gruppe? Beraubung des Lebens, Fortnahme des nicht Gegebenen und das Begehen unkeuscher Handlungen; die drei sind es. Welches sind die vier Sünden der Zunge? Das Aussprechen einer Lüge, Verleumdung, rohe Ausdrücke und leere Redensarten, also vier. Und welche sind schließlich die drei Sünden der Gesinnung? Die habgierige Gesinnung, das Übelwollen und der Irrglaube; diese drei sind es. Diese zehn schwarzen Sünden stuft man in drei Klassen, große, kleine und mittlere, ab (6), und sie sind die Veranlassung zur Wiedergeburt in den drei Wesensklassen: Der Höllenbewohner, der Hungergeister und der Tiere. Und wenn man es schließlich zur Daseinsform eines erträglichen Schicksals gebracht, so trägt auch die die Merkmale einer kurzen Lebensdauer, von Krankheiten und viel Elend, und man wird sich in erster Linie vielen Leiden unterziehen müssen. Sagt man sich aber von jenen zehn schwarzen Sünden los, indem man sich abdämmenden Gedanken hingibt, dann treten die sogenannten zehn weißen Tugenden zutage, und als ihre Frucht wird man die lichten Höhen der Götter und Menschen erreichen und mancherlei Seligkeit genießen.

Aber es gibt noch fünf andere Sünden, die damit im engsten Zusammenhang stehen, und wenn man sich von Branntwein, sowie Tabak vor allen Dingen, von Übelwollen, Aufruhr und Glückspiel und allem ähnlichen schändlichen Treiben fernhält, so wird das von großem Vorteil sein. (7) Dann ist es auch unverbrüchliche Regel, den Herrscher und weiter die Standespersonen, die Fürsten, die Großen des Heimatlandes, die Beamten, bejahrte Leute und die älteren an Verwandtschaft und Rang zu ehren. Im besonderen aber gehört es sich, den Lamen und den Lehrern, sowie Vater und Mutter mit pietätvoller Ehrfurcht zu begegnen, die Lehre anzuhören und darnach zu handeln und für Wohltaten seinen Dank abzustatten. Abgesehen davon, daß man den niedriger Stehenden mitleidige Hilfe erweist und überhaupt allen Lebewesen mitfühlende Barmherzigkeit angedeihen läßt, darf man es in keinem Falle zu Kränkungen oder Schädigungen kommen lassen, muß für eine Festigung der Schritte des Herrn und Herrschers, seiner Gemahlin, der Edelleute, der engeren Heimat und der Hausgenossen allzumal, und für Verbreitung von Ruhe und Wohlstand einer friedlichen Regierung, des Volkes und aller Untertanen beten, (8) und angebracht ist es, demütiges Flehen emporzusenden, das dauernden Friedenszustand für die Landesregierung erbittet und nicht irgend etwas Unerwünshtes, wie z. B. Feldzüge, Revolution, Weidendürre, Epidemien und Krankheit.

Verehrung bring ich dem Allwissenden dar!

Im Anbeginn, vor drei unermeßlichen Weltzeitperioden, sprach der heilige göttergleiche Buddha *Śākyamuni*: „Ich will zum Heile aller Lebewesen die Bodhi-Würde eines erhabenen Buddha erwerben“ und legte den Grund zur Bodhi-Gesinnung. Darauf häufte er im Verlauf von drei endlosen Kalpas eine Sammlung von Tugenden und eine unermeßliche Menge wahren Wissens an und offenbarte schließlich in der *Akaniṣṭha*-Region (9) den Leib völliger Seligkeit. In jenem selben Augenblick nun, da er, Buddha geworden, unter

Aufzeigung von zwölf bedeutsamen Taten in hoher Freude des Leibes der Verwandlung in den Gebieten von Welten, hundert Kôti's an der Zahl, mit dem Körper erhabener Umgestaltung an der Stätte der allerfrohesten Himmelsbewohner seinen Einzug hielt, da wurde auf diesem *Jambûdvîpa* zu einer Zeit, da die Menschen hundert Jahre alt wurden, am fünfzehnten Tage des Sommeranfangsmonats im Eisen-Affen-Jahr der Sohn des Königs Śuddhodana aus dem Geschlechte der Śākya und der Königin *Mahâmâyâ*, während die königliche Mutter sich im Haine von *Lumbinî* aufhielt (10), geboren. Da nun sich vom Himmel ein Blumenregen ergoß, der Weltraum in hellem Lichte sich breitete und alles, was man irgend wünschte, in Erfüllung ging, so nannte man den Königsohn Arthasiddhi oder den jugendlichen Nutzenbringer.

Seit Buddha *Śākyamuni*'s Geburt bis jetzt, dem Jahre 1908 der Russen, sind zweitausend achthundert und achtundsechzig Jahre verflossen. In der Periode des Kindesalters legte er bei seiner Beschäftigung mit den Vorzügen verschiedener Wissensgebiete mehr Können und Verstehen an den Tag, als die Kenntnisse der Lehrer betrug, und leistete Wunderbares. (11) Nachdem er dann bis zum Jahre der Erdmaus, dem neunundzwanzigsten seines Lebens, *Saṭoma* und noch zwei Frauen geheiratet, und sich den Herrscherpflichten gewidmet, ließ er in demselben Jahre die königliche Zeptergewalt fahren, schnitt sich das Haar ab und wurde ein Mönch. Dann machte er sich auf ins Gebiet des *Nairāṇjanâ*-Flusses, verweilte dort sechs Jahre lang in Betrachtung und Beschaulichkeit und übte sich in der Askese. Am Schlusse derselben begab er sich nach der Landschaft von Magadha und ließ sich unter dem *Aśvattha* genannten Bodhi-Baum nieder, und nachdem er die Horden der Dämonen durch den *Samādhi* des Mitleids überwunden, offenbarte er am fünfzehnten Tage des *Viśākhâ*-Monats (12) des Holz-Pferde-Jahres, da er selbst fünfunddreißig Jahre alt war, die Methode einer Buddhaschaft, die zur klaren Erkenntnis gelangt ist. Nachdem, seit er Buddha geworden, neunundvierzig Tage verflossen, kam er in die Stadt *Vârāṇasî* und drehte am vierten Tage der ersten Hälfte des letzten Sommermonats zum ersten Male das Rad der Lehre von den vier Wahrheiten. Die Fünfergruppe der guten Gefährten: (Zur Zeit, da Buddha *Śākyamuni* der Askese sich hingab, waren diese Gefährten verschwunden gewesen; in dem Abschnitt aber, da er, endlich Buddha geworden, in der Stadt *Vârāṇasî* erstmalig das Rad der Lehre in Drehung versetzte, da hörten sie das Gesetz und wurden Jünger, die die Würde eines Feindbesiegers erworben hatten. Wenn wir sie namentlich anführen, so sind es folgende: *Kaundinya*, *Tatula*, *Laṇba*, *Mahânâma* und *Sampanna*.) Diese brachten nun zuerst viele Götter, Drachen, Menschen und Nicht-Menschen zum Glauben. Darauf besuchte er nach und nach die Regionen der Götter und Menschen, die der Lehre zugetan gemacht wurden, (13) und drehte in Anpassung an die intellektuelle Begabung der Lebewesen schwunghaft das Rad der Lehre von den drei Heilswegen und den vier Abteilungen der Tantra's. So brachte und leitete er unzählbare Lebewesen auf den Pfad eines ruhigen Schicksals, der Heiligkeit eines glückseligen *Nirvâṇa*, einer erhabenen Methode. Vom ersten bis zum fünfzehnten Tage der ersten Hälfte des Tigermonats im Holz-Hasen-Jahre, dem sechsend-

fünfzigsten (seines Lebens) manifestierte er gewaltige magische Verwandlungen und brachte die sechs Lehrer der Irrgläubigen nebst vielen anderen Lebewesen zur (wahren) Religion. Am fünfzehnten Tage des Schlangen-Monats im Eisen-Drachen-Jahre, dem einundachtzigsten (seines Lebens) zeigte er den Schein des *Nirvâṇa*.

(14) So predigte Buddha *Śākyamuni* im Verlaufe von fünfundvierzig Jahren, um die Gemüter der Lebewesen dem Glauben zuzuführen, die Gesamtheit der vierundachtzigtausend Lehren als Gegenmittel der verderbten Neigungen der Kreaturen. Kurz gesagt: Was irgendwie Sünde ist, das soll man nicht tun, hingegen die eigene Gesinnung völlig zur Harmonie bringen, indem man allgemein und umfassend Tugend walten läßt. Das ist es, was Buddha gepredigt und was man so treffend die Lehre Buddha's nennt. Dies sind nun die zwölf großen Ereignisse (im Leben) Buddha's, des Meisters: 1. Das Verlassen der *Tuṣita*-Region; 2. das Eingehen in den Mutterleib; 3. die Geburt (15); 4. das Studium an der Stätte des Wissens; 5. der frohe gemeinschaftliche Zeitvertreib in Gesellschaft der Frauen und die Ausübung der Königsherrschaft; 6. das endgültige Verlassen (des Heims) und die Tat des Mönchwerdens; 7. die Anwendung schwerer Askese; 8. das Verweilen unter dem Bodhi-Baum; 9. der Sieg über die Dämonenscharen durch den *Samādhi* des Erbarmens; 10. Die Erwerbung des Zustandes eines Buddha, der zur klaren Erkenntnis gelangt; 11. das Drehen des Rades der erhabenen Lehre, und 12. das Aufzeigen des Scheins des *Nirvâṇa* — sind im ganzen zwölf. Alle Daseinsformen liegen im *Samsâra* und *Nirvâṇa* eingeschlossen.

(16) Der *Samsâra* ist die Welt. In ihr gibt es wiederum zwei Kategorien, eine äußere, die das Gefäß darstellt, und eine innere, die den Inhalt bildet. Welches ist nun die Gefäßwelt? Der Weltenraum, die Erde und (ihre) Oberfläche, die Sonne, der Mond, Berge, Gewässer, Bäume, Steine, Filzjurten, massive Gebäude und anderes, kurz, die Stätten, an denen die sechs Klassen bildenden Lebewesen zur Welt kommen und sich verteilen. Welches ist aber die innere Welt? Alle Geschöpfe, welche die sechs Klassen bilden, die auf den oberen Weltenschichten entstehen und sich verbreiten können, bezeichnet man als die innere Welt. Welches sind die sogenannten sechs Klassen der Lebewesen? (17) Die Götter, die Asura's, die Menschen, die Tiere, die Hungergeister und die Höllenwesen sind diese sechs Klassen. Unter ihnen sind die Götter, die Asura's und die Menschen Lebewesen, denen ein gutes Los beschieden, die Tiere aber, die Preta's und die Höllenbewohner nennt man Geschöpfe, denen ein böses Schicksal zuteil geworden. Aus welchem Grund nun spricht man bei den dreien der ersten Gruppe von einem guten Lose? Sie sind kraft tugendhafter Taten, in einem früheren Dasein (began- gen), zur Welt gekommen und haben durch fortgesetzte Ausübung der Tugend in diesem, ihrem gegenwärtigen Leben den Weg der Erlösung aus dem Jammer des *Samsâra* gefunden und deshalb nennt man sie Lebewesen von einem guten Los. Die Veranlassung aber dafür, daß man bei den dreien der letzten Gruppe von einem bösen Schicksal spricht, ist folgende: (18) Jene verdanken ihre Wiedergeburt ehemaligen Sünden, die sie begangen, und werden in diesem, ihrem Leben von drückendem Elend geplagt; darum aber, und weil

es außerordentlich schwer ist, selbst wenn man Tugend ausübt, den Weg der Errettung aus dem Meere der Leiden zu finden, nennt man sie Lebewesen eines bösen Schicksals.

Die Entstehung jener Welten des Gefäßes und des Inhalts — wie sie auch immer zustande (ge)kommen (sein) möge — besteht in einem Vorbereitetsein aller Geschöpfe, die eng mit dem Kausalnexus verbunden sind. Die zukünftige Frucht geht hervor, indem sie sich an eine Ursache anlehnt, die früher stattgefunden hat. Infolge eines Hanges, der sich aus der Anfangslosigkeit herleitet, halten jene Lebewesen fest am Begriff des „Ich“ (19), nehmen, indem sie sich durch irrige Neigungen, wie (z. B. durch) herrische Behauptung des „Mein“ Mut machen, kraft der Ansammlung verschiedener Handlungen wieder und wieder Geburtsformen an und, indem sie des Todes und Hinscheidens Leiden beständig kosten, kreisen und schleudern sie, ihrer selbst nicht mächtig, umher, so wie ein angebundener Wassereimer im Strudel sich dreht.

Die Ursache der gänzlichen Zerstörung des Universums ist nun folgende: Da die Behauptung des „Ich“ in der Tat unbegreiflich und eitel ist, wird man, nachdem man erkannt, daß das „Ich“ nicht vorhanden und Leere das Wesen ist, in dieser weisen Erkenntnis jene (Behauptung) zertrümmern und verwerfen und, nachdem man aus dem *Samsâra* erlöst ist, die Heiligkeit (20) des *Nirvâṇa* finden.

Wenn man das berauschende Getränk, welches Branntwein genannt wird, genießt, so geht daraus regelmäßig weder Vorteil noch Nutzen hervor. Im Gegenteil gibt das Laster die Veranlassung zur Entwicklung aller Leidenschaften, indem durch den Gebrauch desselben die geistigen Fähigkeiten sich umnachten, die Willenskraft sinkt und er den Grund zur Verblödung legt. Wegen dieser Eigenschaften nun, die (den Menschen) sündhafte Handlungen des Leibes, der Zunge und der seelischen sowie intellektuellen Sphäre begehen lassen, hat ihn Buddha, predigend, die Wurzel aller schlimmen Übel genannt. Durch Trinken desselben werden Psyche und Verstand benebelt und verdummt, Stolz und Hochmut kommen zum Vorschein. Indem man anderen widerspricht und Zänkereien anfängt, begeht man sündhafte Taten, die aus dem Gehege der Zunge kommen. (21) Damit nicht genug, läßt man sich in Rauferei ein und fügt dem eigenen und fremden Leib und Leben durch gegenseitigen Mord Schaden zu. Darum nehmen alle bösen und sündhaften Taten, in erster Linie die zehn schwarzen Sünden und die fünf sich daran anschließenden ihren Anfang aus einem einzigen Glase Branntwein. Ferner wird man durch Trinken, da man nicht genug bekommen kann, Hab und Gut und allen Besitz ohne Gnade verlieren und aufgeben müssen. Selbst wenn man aber als vornehmlichstes Übel das anrechnet, daß man ja seinen eigenen Leib auf die Steppe wirft und verderben läßt, so ist (die Angelegenheit damit) noch nicht zu Ende, denn schließlich wird der Trinker in der nächsten Existenz unter den weinenden und (22) heulenden Höllenwesen wiedergeboren werden; wer ihn aber zum Trinken verleitet hat, der wird sein Genosse sein. Also läßt sich die Lehre vernehmen.

a.

-a/-e älteres Dat.-Lok.-Suffix (Pos. 32). 6.

ailatxu (skr. *jñā*, B. 338) (tib. *mk'yen-pa*) wissen, verstehen, erkennen, begreifen, interessiert sein an ... 8.

aimak Abteilung, Klasse, Gruppe, Partei, Zunft, Versammlung der zu einem Stamm, Clan gehörigen Leute; Horden, Heerscharen (cf. *šimnus*); Gebiet, Kreis, Bezirk, Fürstentum, Provinz. 7. 11.

anu/inu. Partikel zur Hervorhebung, meist des Subjekts im Nominativ, die aber auch bei anderen Kasus vorkommen kann. Einige Grammatiker fassen *anu/inu* als Genitiv eines in den übrigen Formen verlorenen pron. poss. der 3. Person, gestützt auf das entsprechende *i* im Manju (cf. KAULEN p. 29); CYBIKOV hält (Pos. 75) *inu* für das pron. poss. des Singularis, *anu* für das des Pluralis, obgleich im heutigen Gebrauch ein solcher Unterschied nicht beobachtet wird; nach Angaben der mongolischen Originalgrammatiken soll dagegen *anu* nach Worten der hintervokalischen, *inu* nach solchen der vordervokalischen Reihe angewendet werden, doch weicht die Praxis davon vielfach ab, wofür unser Text zahlreiche Beispiele bietet (cf. BIMB. 3. 22). 3. 4.

añxan Anfang, anfänglich, der erste, zuerst (kann auch die Ordinalzahl *ni-gedüger*: der erste ersetzen; Pos. 67). 5. 12.

axa (tat. آخا , آقا) (manju *ahûn*) (tib. *p'u-bo*) der ältere Bruder, überhaupt der Ältere an Jahren, der höherstehende an Rang, Würde, Dienstzeit (cf. hebr. אָח ; *ahûn*: die Bezeichnung der Mullahs im chinesischen Islâm). 7.

axamat (manju *akhôn*: frater major, KAULEN 141) (tib. *t'u-bo*) der, die ältere, der erste, Obere, das Haupt. 7.

axu (tib. *yod-pa*, *'k'od-pa*) sein, sich befinden, existieren, verharren. 8.

axur kurz, klein (sowohl in bezug auf die Zeit, als auch auf Gegenstände und Personen). 6.

axur nasun (tib. *t'e-t'uñ-ba*) kurze Lebensfrist. 6.

agui (statt *aguu*: das alte *aoga*: Kraft, Macht, Stärke. Häufig in Verbindung mit dem synonymen *kütün* [kalm. neben *aguu* auch *agui*, das sonst „Höhle“ bedeutet]) (tib. *rgya-ba-yañs*, *yañs-pa*) weit, ausgedehnt, breit, groß; adverbial: sehr, außerordentlich. 13.

agui yeke (tib. *rgya-č'e-ba*) außerordentlich groß. 13.

agula(n) [*uula*] (das *Ola* der Karten, cf. Gr. Myth. XXXVII: *ôla*, *oûla*) (manju *alin*) (tat. اولغ) (skr. *parvata*, B. 532) (tib. *ri*) (sin. 山 *chān.*) (sin.-jap. *san*, jap. *yama*) Berg, Gebirge. 16.

agulgākči: part. aoristi von *agulgaxu* [*uulgaxu*] (caus. von *aguxu* [*uuxu*] trinken; Bildungselement nach langen Vokalen *-lga/-lge*) (tib. *t'uñ-du-jug-pa*), ausschöpfen lassen, trinken lassen, zum Trinken verleiten. 22.

aguksan: part. praeteriti von *aguxu* [*uuxu*] (tib. *t'uñ-ba*) schöpfen, bis zum Grund ausschöpfen, trinken, austrinken. 20. 21.

agukči: Part. der einmaligen Handlung, Bildungselement *-kči/-kči*, von *aguxu*: trinken. 21.

- abiyas*: transkr. skr. *abhyāsa* (B. 43) (tib. *bag-č'ags-pa*, *brnan-pa*) Hang, Gewohnheit, Leidenschaft, Sucht; Neigung, Beruf, Übung, Fleiß, Fähigkeit. 18.
- aburaxu* bewahren, schützen, begünstigen, retten, erlösen. 3.
- abural* (nomen effectus von *aburaxu*, Element 1) Erlösung, Errettung, Schutz. 3.
- abural-un oron* (skr. *śaraṇa*, B. 935) (tib. *skyabs-gnas*, *skyabs-yul*) Stätte der Zuflucht, Land der Erlösung. 3.
- abxu* nehmen. 3. 5.
- asaṅgi*: transkr. skr. *asaṃkhyā* (B. 991) hunderttausend Billionen (BIMB. 9), hundert Quadrillionen (Kov. 51), zahllos. 8.
- asaran*: conv. conf. von
- asaraxu* (tib. *byams-par-byed-pa*) retten, erlösen; barmherzig, mitleidig, anhänglich, gütig sein, sich mühen um . . ., betreuen, aufziehen (ein Kind). 7. 11.
- asaraxu-in samadi* (skr. etwa *maitrisamādhi* oder *maitreyasamādhi*) der Samādhi der Barmherzigkeit (fehlt in der von POZDNEEV in Oč. p. 229 —233 gegebenen Liste der Samādhi's).
- asuri*: transkr. skr. *asura* (B. 65 bzw. *a-* privativum + *sura*: B. 1055) (tib. *lha-min*, *lha-ma-yin* (mong. übersetzt: *tægri busu*: keine Gottheit) (sin. 不天 *pōu-t'iēn*) (sin.-jap. *futen*) böse Geister, Dämonen, eine besondere Art Wesen halbgeistiger Natur (POZDNEEV) [*Sömör uulain xoṅgil-du asurinar orošiksan bui*: in den Klüften des Meruberges wohnen die Asuri's]. 17.
- aśida* beständig, ewig, unveränderlich, Ewigkeit. 3.
- aśutta* statt *aśuta* (*modon*): transkr. skr. *aśvattha* (B. 62) nach Kov. 60: *Ficus indica* (skr. *nyagrodha*, B. 496) und *Ficus religiosa* (skr. *pippala*, B. 552) (cf. *ad rem*: GR., Buddh. Kunst in Indien, Berlin 1900, p. 197). 11.
- adagusun*, *adugusun* [*aduusun*] (tib. *byol-soñ*, *dud-'gro*) (sin. 獸 *cheóu*) (sin.-jap. *jū*, jap. *kemono*, *kedamono*) vierfüßiges Tier (*ad rem*: Oč. 76. Gr. Padmasambhava. 19). 6.
- alaldudu*: conv. conj. von *alalduxu* statt *alaldaxu* (Reziprokum, *-lda/-lde*, *-ldu/-ldü*, von *alaxu* schlagen, töten, morden) sich schlagen, sich gegenseitig umbringen (auch das Kooperativum *alaltaxu* kann statt dessen, wenn auch mit einer anderen Schattierung, gebraucht werden). 21.
- ali* wo? was? 4 (hier verstärkt durch *metü*). 5.
- albatu-nar*: ungewöhnlicher Plural statt des regelmäßigen *albatan* (Pos. 72) (von *alba[n]*: Gabe, Tribut, Steuer, Fron, Dienstleistung, Verpflichtung) Untertanen (cf. mong. *albagun* Untertan, Diener, Gefolge, tat. آباون, الباون). 7.
- aldaxu* (*manju ufarabumbi* verlieren) außer acht lassen, loslassen, verlieren; nicht erreichen, verspielen; sich irren, verfehlen, unterlassen; sterben; geben; versprechen. 21.
- ami(n)* (skr. *prāṇa*, B. 613, eher *amixul*, *amixal*: Atem, entsprechend; *jīva*, *jīvana*, B. 335) (tib. *srog*; SCHMIDT, Tib. Gr. 36: Lebensprinzip) Leben, Geist, Seele, Atem. 5.

- amin tasulxu (tasulaxu)*: term. techn. (tib. *srog-gcöd-pa*) das Leben abschneiden, unterbinden, des Lebens berauben, töten (tib. cf. SCHMIDT, Tib. Gr. 255 „Trennung des Lebens“ [Totschlag] zur Stelle p. 234 *srog-bčad-pas-ŭaṅs-pai lhar skye-ba ni-rigs-pa ma lags-so*) [*ami tasulxu*igi *tebcin gurban erdenidü mörgöl üilet*: laßt ab vom Vernichten des Lebens und erweist den drei Kleinodien Verehrung!] 5.
- amitan*: plur. von *amitu*, *amitai* (aus *amin*, siehe sub voce + *-tu*, *-tai*) die mit Leben Begabten, vorzugsweise die Menschen, die ganze organische Natur (skr. *jīva*, B. 335) (tib. *sems-can*, SCHMIDT, Tib. Gr. 282: ein lebendes Wesen) (sin. 活物 *houō-ōū*) (sin.-jap. 生物 *seibutsu*; jap. *iki-mono*). 7.
- amitan-u erketen* (statt *amin-u erketen*) Lebenskräfte. 12. 13.
- amugulaṅ* (nomen sensus, *-laṅ/-leṅ*, vom Verbum *amugaxu* beruhigen, dem Kausativum von *amuxu*: ruhig sein, ausruhen; cf. *amur*) (skr. *sukha*, B. 1048) (tib. *bde-ba*) Ruhe, Wohlfahrt, Stille, Friede, Gesundheit, Wohlstand. (Ein vornehmer mongolischer Gruß lautet *sāin amugulaṅ boltugai*: gute Wohlfahrt möge herrschen; *bde-legs su gyur-gcig*; cf. auch Gr. Myth. 196: *sarva maṅgalaṃ* und die Wunschformeln: SCHMIDT, Tib. Gr. 214). 13.
- amur* (skr. *kausāla*, B. 224; *śānti*, B. 941: tib. *ži-ba*, mong. *amurlingui*) (tib. *rnal-ma*, *bde-ba*, *bde-skyid*) (cf. manju *amuran*: *amans*, KAULEN, 142; der Flußname *Amur*; lat. *amor*, *amare*) Ruhe, Stille, Zufriedenheit, Genüge, Leidenschaftslosigkeit, Seligkeit. 6. 7.
- amsuḍu*: conv. conj. von *amsuxu* statt *amsaxu* (Stamm: *ama* (manju *angga*) Mund, *a* ist fortgefallen, *-sa* (*-su*) unbestimmbares Element zur Verbalbildung) schmecken, kosten, auskosten, erfahren, erleben. 19.
- aṭa/-eṭe*: Separativsuffix (Ablativus, Egressivus); wird auch bei Komparativkonstruktionen zu Angabe des Gegenstandes, Person etc., mit denen man vergleicht, gebraucht; cf. Beispiel unter *ilegüü*. 3. 7. (Siehe: *eṭe*.)
- ači* (tib. *ŭa*) Wohltat, Gnade, Gefälligkeit, Dienst, Lohn, Vergeltung (cf. *üile-in üre*). 7.
- ači-yi* (sprich *-igi*) *xariḡulxu [xariulxu]* „eine Wohltat zurückkehren lassen“, eine Schuld abtragen, danken für eine Wohltat. 7.
- ayaga* (tat. اياق) (tib. *’don-skyogs*, *yol-gor*, *ža-lu-p’or-pa*, *ko-re*) Kelch, Becher, Glas (Gefäß), Tasse, Schale. 21.
- aḡiraxu* (tib. *gšegs-pa*) wandeln, einhergehen, kommen, schreiten, erscheinen (verbum selectum für Gottheiten, Standespersonen, Geistliche, statt *yabuxu* usw.). 15.
- aḡinista* statt *akanista*: transkr. skr. *Akaṇiṣṭha* (B. 155; Gr., Der Weg nach Śambhala, Münchner Akademie 1915, p. 98.) (tib. *og-min*, Gr. op. cit., ibidem) die höchste Region der Buddha’s in der sogenannten mittleren Welt. 8.
- aksan*: part. praet. (*-ksan/-ksen*) von *axu*.
- arat* Volk, Leute (ich halte zwei Deutungen für möglich: 1. *ara* ist hintervokalische Form für *ere* Mann (tat.-türk. ار), das normale *s* des Plural ist, wie das öfter vorkommt, in *t* übergegangen, also: Leute, Mannen.

2. *arat* ist der nach den Beispielen *balgasun*: *balgat*, *gürügesün*: *gürüget* gebildete Plural von *arasun*: Fell, Haut (pars pro toto: Mann); letztere Erklärung ist allerdings weithergeholt und nicht bewiesen. [*üüüüken tötu arat-luga Töböttü dutaži*: mit einer geringen Anzahl Volks floh er nach Tibet]. 7.

arigun [*ariun*] (tat. آرى, آرو, آريج) (skr. *śudh*, *śuddhi*, B. 955.) (tib. *t'añs-pa*) rein, unbefleckt, klar, hell, licht, gerecht, ehrbar, redlich, unschuldig, keusch, unversehrt, unverweslich, heilig, von der Materie losgelöst. 9.

arigun idege-tü „der mit reiner Speise“, der reine Nahrung zu sich Nehmende (skr. *Śuddhodana*: Gr. Myth., 225: possesseur de mets purs) (tib. *zas-gtan*) Buddha's Vater, der König von Magadha. 9.

arban (skr. *daśan*, B. 390) (tib. *bču[-t'am-pa]*) zehn. 4. 5.

arban xoyar dokiyal (tib. *mādad-pa-bču-gñis*) die zwölf Taten, Handlungen, Hauptereignisse, Hauptmomente (im Leben Buddha's). 9.

arta: transkr. skr. *artha* (B. 50): mong. *tusa* Nutzen, Wohl, Heil; vide sub voce: *tusa*. 10.

arta šidi: korrekt: *artha šiddhi*: transkr. sk. *artha siddhi* statt *sarvata* (B. 1024) *siddha*: mong. *xamuk tusa-yi bütügekči*: der allen Nutzen Schaffende, der um das allgemeine Wohl Besorgte (der ursprüngliche Name Gautama Buddha's). 10.

arki(n), *araķi(n)* auch *ariķi* (tat.-türk. آراق, عرق, Arak, Raqi) (tib. *a-rag*, 'don-rag, č'añ) (armen. արաղ) Wein, vorzugsweise Branntwein, Rauschtrank (cf. *ad rem*: PALLAS, 205—208 und Taf. 3). 6.

e.

-e siehe -a/-e.

eñ (tib. 'di-ltar, 'di-tug, SCHMIDT, Tib. Gr., 162): ein adv. dem., auf Naheliegenderes deutend: so, in dieser Art und Weise, folgendermaßen. 12.

eng: pron. dem., auf Naheliegenderes deutend: dieser, -e, -es. 5. 21.

enerin: conv. conf. von *enerikü* (tib. *brte-bar-mādad-pa*) bedauern, Mitleid bezeigen, günstig sein. 7.

ebetčin, *ebütčin*, *ebečin* [öböčin] (tib. *na-ba-pa* krank, Krankheit, Schmerz. 6. 8.

ebüget: plur. von *ebügen* [öbögön] (manju *ungga*: ältere Leute) (tib. *rkad-po*, *mes-po*) Großvater, alter Mann, Greis, Ahne. — Interessant ist die Bezeichnung des Sternbildes des Großen Bären, der ja bei Ostasiaten und Hypoboräern eine hervorragende Verehrung genießt (die alten Mongolen brachten ihm Opfer von Milch, Kumys und Tieren dar; Kov. 1653), als *dologan ebügen* (*nere-tü odon*) (das Sternbild mit dem Namen): die sieben Alten (auch *dologan arši*: die sieben *Rši*'s: tib. *drañ-sroñ-bdun*; *dologan ebügen*: tib. *rked-'k'yog*. Ihnen ist ein besonderes Sūtra gewidmet: bKa-'gyur, Abt. mdo, Bd. 32, Nr. 13 (siehe BECKH, Verzeichnis der tibetischen Handschriften (Die Handschriftenverzeichnisse der königl. Bibliothek zu Berlin), Berlin 1914, p. 70, das LAUFER in *Revue Orientale* (Keleti Szemle), 1907, p. 128, erwähnt und in T'oung Pao, 1907, p. 395—397, ausführlich besprochen und als das älteste gedruckte mongolische Werk nachgewiesen hat. Den Ausdruck

hor-gyi skad-du hätte BECKH, loc. cit., besser durch „mongolisch“ als durch „tatarisch“ wiedergegeben. 7.

ese: Negationspartikel bei Indikativformen, stets vor dem Verbum. 5.

esergülen: conv. conf. von *esergülekü* (verb. effectivum, -la/-le, von *esergü*, *esergüü*: entgegen, entgegengesetzt, widrig, aufsässig, ekelhaft) tib. *rgol-ba*) entgegengesetzter Meinung sein, widersprechen, streiten, Zank, Handel suchen, anrempeln, grob sein, Skandal heraufbeschwören. 20.

ed (fast stets mit dem mittleren Duktus für *d* im Silbenanfang, selten mit Schluß-*t* geschrieben) (skr. *artha*, B. 50) (tib. *nor*, *rāigs*, *rās*) Ding, Sache, Habe, Habseligkeiten, Besitz, Reichtum, Vermögen, Substanz. 21.

*ede*ger statt *ede* (plur. zu *ene*) diese. 5.

edüge nun, jetzt. 10.

edlemüi: descript. praes. von *edlekü* (verb. effectivum von *ed*) (tib. *'k'ol-ba*) benutzen, anwenden, genießen, empfinden [*tögös amugulaṅgi edlölzi*-gab die Möglichkeit, völliger Ruhe zu pflegen; *edlölzi* = mong. *edlegüldü*: conv. conj. zu *edlegülkü* = caus. von *edlegülkü*]. 6.

eldeb (skr. *citra*, B. 304) jegliche, verschiedene, allerlei. 6.

-ete siehe *-aṭa/-ete*. Die Praxis, die europäischen Grammatiker und die Transkribenten kennen nur *ete*, auch nach hintervokalischen Worten; das gleiche bezeugt die kalmükische Schreibweise: *ete*; ich schließe mich CYBIKOV an, der für das Lesen des Schriftmongolischen korrekte Beachtung der Vokalharmonie auch für die Suffixe fordert; das gleiche verlangt die mongolische Originalgrammatik (wir würden sagen: Elementarlehre) „*Jirüken-ü tolta*“.

etege, *eṭige* (tib. *yab*) Vater. 7.

etege eke (tat. $\begin{smallmatrix} \text{ᠡᠲᠡᠭᠡ} \\ \text{ᠡᠬᠡ} \end{smallmatrix}$) (tib. *yab yum*) Vater-Mutter: Eltern (für welchen Ausdruck die Mongolen wie Tataren und Tibeter kein besonderes Wort haben; cf. sin. 父母 *fóu-mòu*). 7.

etüs (skr. *anta*, B. 26) (tib. *t'a-ma*, *t'a-c'uṅ*) Ende, Grenze; Zweck, Ziel, Absicht. 6.

etüs statt *etüs-e*: am Ende, schließlich — bei Zeit- und Ortsbestimmungen ist das Dat.-Lok.-Suffix nicht absolut notwendig; so heißt „nachts“ sowohl *šüni* als *süni-dü*. 21.

eden (manju *edshen*: dominus, KAULEN 142) (tib. *bdag*) Eigentümer, Besitzer, Wirt, Herr, Befehlshaber, Fürst, Herrscher, Monarch. 7.

ederkekü (verb. jactativum — Element: *-rxā/-rke* — von *eden*, *n* fällt aus) sich als Herrn aufspielen, eigenmächtig auftreten, willkürlich verfahren, die Macht an sich reißen. 19.

eke (skr. *mâtr*) (tib. *yum*) (manju *eme* [mong. Weib], altjap. *omo*, ostjak. *am*, kottisch *āma*, FLORENZ, Japanische Mythologie. Nihongi, Tokyo 1901, p. 244, Note 62) (sin. 母 *mòu*) Mutter. 7. 9.

ekin Anfang, Quelle, Keim, Same. 9.

egüni: acc. (unregelmäßig) von *ene* Titel.

egüsken: conv. conf. von *egüskekü*.

egüskemü: descript. praes. von *egüskekü*.

egüskeget: conv. distributivum von *egüskekü* — das conv. distributivum —

mit dem Bildungselement *-gat/-get* — verteilt Handlung oder Zustand, entspricht meist unserem „und“; das Tempus wird durch das Hauptverbum bestimmt, da das Konverbum an und für sich keinen zeitlichen Charakter besitzt. 8.

egüskekü [öüskekü] (tib. *bskyed-pa*) den Grund legen für..., anfangen mit..., unternehmen, einführen, tun, machen, sich unterziehen [*bodhi setkil saitur öüske*]: nachdem er für den Bodhi-Gedanken den gehörigen Grund gelegt..., ernstlich in Erwägung gezogen]. 6.

egüskekdedü: conv. conj. zum pass. *egüskekdekü* — Element *-kda/-kde* nach vokalischem auslautendem Stamm — von *egüskekü*. 21.

egüde(n) [öüden] (skr. *dvar*, B. 426) (tib. *sgo*) Tür, Pforte, Eingang; Behälter; Ort; Ursprung, Prinzip, Beziehung. 5.

erdeni: aus skr. *ratna* (B. 757), vordervokalisch ausgesprochen und mit Vorschlagvokal versehen, da *r* als Wortbeginn dem Mongolischen fremd ist (cf. *oros* unter *rus*) (übrigens wird *ratna* bei den Mongolen vielfach als Vorname geführt; der oft zitierte BMB. hieß *Ratna-Žab Bud-dhaevič Bimbaev*) (tib. *dgon-mčog*, *rin-č'en*: man vergleiche den bekannten Titel des Taschi-Lama (*bKra-šis bLama*) *Paṇ-č'en* [Abkürzung für *Paṇ-ḍi-ta č'en-po* = skr. *Mahāpaṇḍita*]-*Erdeni*, der große kostbare Lehrer, mong. *banṭen erdeni*) (sin. 寶 *paò*) (sin.-jap. *ho*; jap. *takara*) Kleinod, Kostbarkeit. 3.

Erdeniyeb (oder mit russischer Endung gelesen: *Erdeniev*): Eigenname, entstanden aus *erdeni*, dem modifizierten skr. *ratna*. — Russischen Sprachverhältnissen sich anpassend, hängen Burjaten und Kalmüken ihren Namen oft die ursprünglich ein Adjektivverhältnis ausdrückenden Endungen *-ev* und *-ov* an, während auch sonst durch diese Anpassung der Name häufig recht verstümmelt wird. Cf. *Dordjiev* = aus tib. *rDorje*, *Iroltuev* (bei LABBÉ, *Chez les Lamas de Sibérie*) aus *Irügel-tü*, CYBIKOV aus *Tebeč*, *Munkežuev* (der Verfasser der bei LAUFER, Skizze der mongolischen Literatur in „Kemletti Szemle“ 1907, p. 216, Note 1, erwähnten „Tibetreise“) aus *Mönke Düu*. Titel.

erdem (manju: *er demu*) (skr. *guṇa*, B. 265) (tib. *yon-tan*, *sku-yon*) Fähigkeit, Gabe, Talent, Kunst, Geschicklichkeit, Wissen, Können, Kenntnis, Weisheit, wirkende Kraft, Energie, (gute) Eigenschaft, Tugend, Vorzug, Würde, Verdienst; Handwerk. 10.

erke (tib. *dbañ*) Macht, Kraft, Gewalt; Fähigkeit, Energie, Wille. 4.

erke ügei ohne Gewalt, ohne etwas ausrichten zu können, willenlos, unfreiwillig, unbedingt, zweifellos. 19.

erke ügei ergilten: man beachte die Lautmalerei. 19.

erketen: „die mit Macht, Fähigkeit (begabten)“ (plur. von *erke-tei*, *erke-tü*: mächtig, auch Epithet *Xormusta's*) (skr. *indriya*, B. 100) (tib. *dbañ-po*) (sin. 官部位 *kouān-póu-wéi*) (sin.-jap. *kwan*) die Sinnesorgane, die Sinne, die Fähigkeit der Wahrnehmung durch die Sinne. 13.

ergilden: conv. conf. von *ergildekü* statt *ergildükü* (Reziprokom, *-lda/-lde*, *-ldu/-ldü*, von *ergikü*: sich drehen), hier in der Bedeutung des Kooperativums, *-lta/-lŕe*, *ergiltekü*: gemeinsam sich drehen, kreisen. 19.

ergigülge: nomen zur Bezeichnung eines Gegenstandes, welcher der im Stamm liegenden Handlung unterworfen wird, eines Zustandes, der unter Wahrung seines Grundcharakters eine andere Schattierung bekommt, Feinheiten, die sich im Deutschen, wie im vorliegenden Falle, selten oder nur gesucht wiedergeben lassen, Element: *-ga/-ge*, von *ergigülkü* das Drehen, die Rotation. (*linxoa-in ergigülge*: das Legen der Finger in Gestalt der Lotosblume (skr. *padma*, B. 513) (botanisch: *Nelumbium speciosum*) (tib. *pad-ma*) (sin. 蓮花 *liên-houā*, von wo des mongolischen *linxoa*, doch ist auch das transkr. skr. *padma* bzw. *badma* gebräuchlich) (sin.-jap. *ren*; jap. *hasu*) (ad rem: die Blume par excellence im Buddhismus; cf. HAAS, Amida Buddha, unsere Zuflucht. Leipzig 1910):

„Zur Hälfte lassen frei den Sitz,
Die schon auf Blumen thronen,
Damit auch Platz für Pilger sei,
Die noch auf Erden wohnen.“

Eine der mystischen Fingerstellungen (skr. *mūdra*) im Götterdienst. 19.

ergigülkü (causativum von *ergikü*: sich drehen, im Kreise herumgehen, Element *-gul/-gül* nach kurzen Vokalen und Diphthongen) [*ergigülkü*] (tib. *skorba*) drehen, wenden. 12.

ergün: conv. conf. von *ergükü*: emporheben, erhöhen; darbringen, anbieten. 7. (Die Passivform u. a. im Titel des 1924 verstorbenen *Xutuktu* von Urga in seiner Eigenschaft als weltliches Oberhaupt der Nordmongolei: *Olan-a Ergükdeksen*: der von allen Emporgehobene (man beachte die Passivkonstruktion durch den Dativ); die Originallegende auf dem Paß-faksimile in CONSTEN, Weideplätze der Mongolen im Reiche der Chalcha. Berlin 1919—1920, Bd. II, 1. Tafel; die daselbst gegebene Übersetzung „der über alle Erhabene“ ist also entsprechend zu berichtigen.

i.

-i: Akkusativsuffix nach konsonantisch auslautenden Worten. 4.

-in: Genitivsuffix nach vokalischem Auslaut. Titel.

inu (manju *inu*: ja, so, auch; bekräftigende Schlußpartikel) siehe *anu*.

idegen [*idēn*] (Nomen zur Bezeichnung eines Gegenstandes, welcher der im Verbalstamm liegenden Handlung bzw. Zustand unterworfen wird. — Element *-gan/-gen* von *idekü*: essen) (tib. *zas*, *gzan*) Speise, Nahrung, Nahrungsmittel, Proviant. 9.

itegel (Nomen effectus von *itegekü*: glauben) (skr. *nātha*, B. 464; *śaraṇa*, B. 935) (tib. *mgon-po*, *skyabs*) Glaube (in diesem Sinne von den Missionaren für *πιστις* gebraucht), Zuversicht, Zuflucht, Schutz; Beschützer, Schutzgeist. 3.

itegel yabugulxu (skr. *śaraṇagamana*, B. 935 + 256) (tib. *skyabs-su-'gro-ba*, *skyabs-'gro*) „den Glauben gehen lassen“: um Hilfe oder Schutz bitten, seine Zuflucht nehmen (term. techn.; statt *itegel* steht öfter *ibegel* [*ibēl*] in derselben Bedeutung). 3.

itegemjilekü (verbum effectivum, *-la/-le*, von *itegemji* (tib. *yid-brtan*) Glaube, Vertrauen: Prozeß einer Handlung: nach kurzem Endvokal des Verbalstammes: Element *-mji*, von *itegekü* (cf. *itegel*) glauben, für wahr halten, sich verlassen auf ... 4. (Kov. hat 291 das Beispiel: *üile ači-yi itegemjilekü*: von der Vergeltung für die Handlungen überzeugt sein).

ilaṅgui oder *ilaṅgui-a* (*ilaṅgui* ist hintervokalische Form statt *ileṅgüi* entstanden aus *ile*: klar mit dem Element *-ṅgui/-ṅgüi* zur Bezeichnung des inneren Prozesses einer Handlung, eines Zustandes, ein Bildungselement, das sich also nicht nur, wie die Grammatiken angeben, bei Verbalstämmen findet; die Nuance des so entstandenen Nomens läßt sich deutsch allerdings nicht wiedergeben; *ilaṅgui-a* ist natürlich der Dativ-Lokativ) (tib. *k'yad-par-du*) besonders, vorwiegend. 3. 7.

ile (cf. manju *ila*: florere; *iletu*: apertus, manifestus; *iletule*: patefieri; KAULEN 143.) (tib. *mñon-pa*) klar, licht, offen, deutlich, sichtbar. 6.

ilede, *ilete*, *ilette* [*ilete*] (cf. manju *iletulembi*: erleuchten, glänzen lassen, verherrlichen): *ile* + Dat.-Lok.-Suffix, gewissermaßen Adverbium von *ile*: klar, hell, deutlich. 9.

ilede bolgaxu „in Klarheit sein lassen“: klar machen, eröffnen, offenbaren. 9.

ilede togoluksan burxan: statt des gebräuchlicheren *üneger togoluksan burxan* (skr. *samyaksambudha*, B. 1021.) (manju *unenggi khafuka futsikhi*) (tib. [*yañ-dag-par*] *rðogs-pai sañs-rgyas*) (sin. nach RÉMUSAT in „Mines de l'Orient“, IV, Wien 1814, p. 187 und Tafel dazu: 正徧知 *tchéng-piën-tchēu*: „qui se droitement toutes choses“) der in Klarheit (*ilede*), der in Wahrheit (*üneger*) durchgedrungene Buddha, der wahrhaft vollendete Buddha. 12.

ilegüü, *ilegü* [*ilöü*] mehr, höher, überdies, überflüssig, Überfluß, Rest, zu sehr. 10. [*xoyorxan kümün bainai* ... *dailaxudu miṅgan teregiün kütün-ēte ilöü bainai*: es sind nur armselige (*-xan* in *xoyorxan*) zwei Mann, (aber) im Kampfe mehr als die Macht von tausend Krieger; das Beispiel veranschaulicht treffend die Komparativkonstruktion mit *-aṭa/ēte*].

-iyan/-iyen: Akkusativ- und gleichzeitig Genitivsuffix mit der Reflexivpartikel nach konsonantisch endendem Nomen (cf. *-ban/-ben*, *-dagan/-degen*). 11.

idagur [*izuur*] (skr. *kula*, B. 197, *jāti*, B. 329 — das bei Kov. 313 erwähnte skr. *varna*: color, classis, ordo, entspricht eher dem mongolischen *ünge* (ᠤᠨᠭᠡ) Farbe, Kaste, welches aber auch oft mit *rūpa* korrespondiert) (tib. *rigs*, *k'ams*) Wurzel, Anfang, Grundlage, Geschlecht, Familie, Kaste, Rasse, (vornehme) Herkunft, Adel. 9.

-iyar/-iyer: Instrumentalsuffix nach konsonantisch auslautendem Nomen. 5. 15.

O. u.

-u/-ü: Genitivsuffix für Nomina auf *-n*.

-un/-ün: Genitivsuffix nach allen auf Konsonanten außer *n* auslautenden Nominibus.

-on (plur. *ot*) (tib. *la*) Jahr (steht bei Jahresangaben mit einer Zahl, dagegen *jil* bei Bezeichnungen durch zyklische Elemente). 10.

- onoxu* (von gleichem Duktus mit *unuxu*: aufs Pferd steigen, reiten) (tib. 'p'ag-pa, rtogs-par byed-pa) begreifen, verstehen, eindringen, erfassen. 19.
- uxagan* (skr. *vidyā*, B. 855) (tib. *rig-pa*) Verstand, Vernunft, Überlegung, Urteil, Urteilsfähigkeit, Wissen, Erkenntnis, Weisheit, Klugheit, Gelehrsamkeit, Wissensdisziplin. 10.
- uxamsar*: die Lexika und meine sonstigen Hilfsmittel haben das Wort nicht; an eine Kontraktion aus dem conv. quasi-praeparativum in der Form der Umgangssprache, -msa/-mse, und dem Instrumentalsuffix -bar/-ber, dessen *b* zu *g* geworden wäre, um dann bei der Kontraktion zu verschwinden, ist wohl nicht zu denken; wahrscheinlich liegt eine Verwechslung (Druckfehler) mit *uxaši ügei* vor, also nomen impossibilitatis von *uxaxu*: verstehen, begreifen, sich verstellen; mithin: unbegreiflich, unvorstellbar, ohne Überlegung. 19.
- ugugata, ogogata* [ogōto] (skr. *pari*, B. 518) (tib. *yoñs-su*) alle, alles, ganz und gar, völlig. 14.
- usu(n)* (سو) (manju *muke*) (skr. *jala*, B. 326) (tib. *č'u, č'ab*) (sin. 水 *chouèi*) (sin.-jap. *sui*, jap. *mizu*) Wasser. 16.
- ut/-üt: Pluralbildungselement für das konsonantisch auslautende Nomen. 11
- uduridun*: conv. conf. von *uduritxu, odoridoxu* (tib. *drañ-ba, 'k'rid-pa*) vornweg gehen, anführen, führen, leiten, unterweisen, lehren, ein Beispiel geben (das *u* vor *n* im conv. conf. ist euphonisch, das *t* des Stammes wird zu *d* erweicht). 13. [*xamugi uduridukçi Šakžamuni*: Šākyamuni, der alle leitet.]
- uduridun ḍokiyabai*: *ḍokiyabai* spielt hier — 13 — gewissermaßen die Rolle eines Hilfsverbs, das nur die Tempusfunktion übernimmt.
- olan* [olon] (tib. *mañ-po, miñ-ño*) viel, viele, zahlreich, die meisten, die Mehrzahl. (Fordert, da Zahlbegriff, keinen Plural des folgenden Nomens, außer, wenn es sich um Gottheiten und hochgestellte Personen handelt, z. B. *olan burxat*: viele Buddha's.) 12.
- ulamjilan*: conv. conf. von *ulamjilaxu* statt *ulamčilaxu* (verbum imitativum, -čila/-čile, von *ulam* (tib. *rim-gyis*: SCHMIDT, Tib. Gr. 162: gradweise, der Reihe nach): allmählich (nach und nach) (manju *ulambi*: überliefern, weitergeben, übertragen) allmählich etwas tun, nach und nach zu etwas gelangen, durch jemand anders übergeben, übersenden, besorgen, vermitteln; adverbial übersetzt: *ulamjilan*: Schritt für Schritt. 12 [*ulam ulam šatu talbiksār tere xaršiin üzüürtü kürtele otboi*: eine Leiter anstellend, kletterte sie nach und nach bis auf die Spitze jenes Palastes (Prunkzeltes)].
- olxu* (skr. *vid*, B. 852) (tib. *t'ob-par 'gyur-ba, nod-pa, rñed-pa*) finden, entdecken, erwerben, erhalten, sich etwas besorgen. 4.
- olbaŭu*: conv. concessivum, -baŭu/-beŭü, von *olxu*; in der Umgangssprache und kalmükisch entspricht dem -baŭu/-beŭü: -bačigi/-bečigi; so lautet z. B. die Stelle Matth. 13. 13: „... βλέποντες οὐ βλέπουσιν καὶ ἀκούοντες οὐκ ἀκούουσιν οὐδὲ συνιοῦσιν...“ mong. *tede inu üdebeŭü ülü üden*; *sonosbaŭu ülü sonosun*; *ülü tū uxamui* (Übersetzung: STALLYBRASS and SWAN, St. Petersburg 1880), kalm. *tede inu üzebečigi... yun čigi üzedek*

ügei... sonosbačigi... yun čigi ülü sonosöt onoxu ügei (Übersetzung: POZDNEEV, Sanktpeterburg 1887). 6.

olsugai: ein nur in der Literatur gebräuchlicher Resolutivus, *-sugai/-sügei*: ich habe die feste Absicht, zu finden; Verbum: *olxu*. 8.

olđu: con. conf. von *olxu*. 6.

umai [omai] (skr. *garbha*, B. 257) (tib. *bu-snod*, *mñal*, *lhums*), lat. *uterus*. 14.

omok (skr. *māna*, B. 699; *darpa*, B. 388; *ahaṃkāra*, B. 67) (tib. *ña-rgyal*, *sñems*, *dregs*, *gčom*) Stolz, Überhebung, Hochmut, Selbstbewußtsein, Eigendünkel, Anmaßung, Frechheit. 20.

umdagen, *umda*, *umdan [undān]* Getränk. 20. — Ein Zusammenhang mit *uguxu [uuxu]*: trinken kann nicht nachgewiesen werden; wahrscheinlich liegt ein, da Verwechslung mit *umtaxu*: schlafen, in der Schrift zu lassender, ungebräuchlicher Stamm *umda* zugrunde, der in *umdasxu*: dürsten, *umdalaxu*: trinken, *umdasxulañ*: Durst etc. zutage tritt. 20.

učir (Nomen vom Stamm des Verbums *učixu*, *očixu*: gehen, sich aufmachen; die Funktion des Elements *r* läßt sich nicht verallgemeinernd definieren) (tib. *rgyu*, *skabs*) Gelegenheit, Fall, Umstand, Grund, Ursache; Zeit; ein wirkliches oder imaginäres Objekt; Gedankeninhalt, Idee. 17.

oyun, *oyon* (skr. *buddhi*, B. 633; *manas*, B. 683) (tib. *blo*) Sinn, Verstand, Vernunft, Intellekt, die vermittelnde Fähigkeit zwischen den Sinnesorganen und der Psyche, Erkenntnisfähigkeit, Begriffsvermögen, Vorstellung, Geist, Seele, Herz, Wille, Gefühl. 13. — Statt *oyon* in der Bedeutung: Sinn, Sinnesorgane, Sitz der Sinne, findet sich auch (*oyon-u*) *wišai*, *bišai*, *wašai* = transkr. skr. *višaya*, B. 878 (tib. *yul*, *spyod-yul*).

oyon (tabun) erketen (skr. *dhīndriya*, B. 442 + 100) (tib. *bloi-dbañ-po[lña]*) die (fünf) Sinnesorgane.

ukilan: conv. conf. von *ukilaxu*, *očilāxu*, *uļlaxu* (tib. *ñu-ba*) schluchzen, weinen, heulen. 21 [*arši yeķe zoboloñ-du darukdaži yeķede duu talbin uļlabai*: von herbem Leid niedergedrückt, schluchzte der *Rši*, laut die Stimme erhebend].

ukilan dagudakči tamu: die heulend die Stimme erschallen lassende(n) Hölle(nbewohner) — ad rem: eine besondere Abteilung der Hölle, identisch mit dem bei POZDNEEV, Oč. 74, erwähnten *yeķede ukilakči tamu*: Hades der laut Weinenden; auch die jüdisch-christliche Eschatologie kennt die Hölle mit „Heulen und Zähneklappern“ (Matth. 22. 13: „ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων“: mong. *tende ʒorgiralga kiget šidün-ü xabjiginalga bolxu bui*: kalm. *tende uļlaxu bolöt šüdü xabiraxu čigi bolxu boluyu*), letztere im Lamaismus speziell als *šidün xabčinaxu tamu*: die Hölle der mit den Zähnen Knirschenden: Oč. 75. — 21. 22.

okto, *okta* völlig, für immer — bei einer Negation, wie unter 7: durchaus nicht, niemals.

okto bolxu ügei es geht durchaus nicht, es ist unmöglich (Kov. 433). 7.

oktorgoi, *oktargui* (skr. *ākāśa*, B. 68. 67; *gagaṇa*, B. 248) (tib. *mk'a*, *nam-mk'a*, *gnam*, *dguñ*) (sin. 空 *k'oung*, auch Äquivalent für mong. *xogo-*

- sun* [*xōsun*] Leere) (sin.-jap. *kū*) Äther, Luft, Atmosphäre, Himmel, der leere Baum über der Luftschicht, Firmament. 10.
- urida, uridu* früher, vorher, ehemals — auch adjektivisch. 4.
- oron* (اورون) (skr. *sthāna*, B. 1079; *deśa*, B. 416) (tib. *gnas*, cf. Gr. Myth. XXXVI; *yul* — z. B. *Bod-yul*: mong. *Tübet* *oron*: das Tibeterland) Land, Reich, Gebiet, Stätte, Zufluchtsort. 3. 7.
- orošixu* (verbum acquisitivum — Element hier *-ši* — von *oron*, das *n* fällt aus) (tib. *gnas-pa*) an einen Ort gelangen, eintreten, sich einrichten, sich niederlassen, leben, sich befinden, anwesend sein, enthalten sein in ... 9.
- orošidu*: conv. conf. von *orošixu*. 11.
- orčilañ* (nomen sensus — Element *-lañ/-leñ* — von *orčixu*: kreisen, sich drehen, also das Gefühl, sich in einem Strudel, Getriebe, dem Weltgetriebe, zu befinden) (skr. *samsāra*, *sansāra*, B. 985; der Sanskrit-Ausdruck wird auch oft mongolisch transkribiert als *sansar*, seltener *samsar* gebraucht) (tib. *'k'or-ba*) (sin. 輪 回 *liün-houēi*: COUVREUR 158: transmigrations successives d'une âme, métempsycose) (sin.-jap. *rīn-e*) der Kreis der Wiedergeburten, das Dasein, die organische Welt. 3.
- orkigat*: conv. distributivum (siehe *egüskeget*) von *orkixu* (tib. *bskyuñ-ba*) wegwerfen, aufgeben, ablassen von ... 11 (ein Synonym zum vorhergehenden *tebčidū*). — *orkixu* wird oft, besonders in der Umgangssprache als Hilfsverbum benutzt, um die Vollendung einer Handlung zu bezeichnen: *martadu orkibai*: er vergaß völlig; *dalgiđu orkixu*: mit Haut und Haaren verschlingen.

ö. ü.

-ü siehe -u/-ü.

- üile* (skr. *kṛyā*, B. 228; *karman*, B. 165) (tib. *bya-ba*, *las*) Tat, Werk, Handlung (gut oder böse), Beschäftigung, Ausführung. 4.
- üile* (-in) *üre* (tib. *las-kyi rnam-smin*) (jap. *ingwa*: HAAS, Buddhismus der Japaner, in HINNEBERG's Kultur der Gegenwart, Teil I, Abt. III, p. 243: Kausalitätsgesetz) (der) Handlungen Folge, das Erreichen der Vollkommenheit mit Hilfe guter Taten. 4. — Oft, besonders im Kalmükischen statt dessen *ači üre* (tib. *č'a-yug*): Vergeltung, Lohn für die Handlungen, Ursache und Folgen; in derselben Bedeutung auch: *šiltagan üre* (tib. *rgyu-'bras*); cf. *ači*.
- üiles*: plur. zu *üile*. 20.
- üiletkegülkü*: ein doppeltes Kausativum von *üiletkü*; genau genommen: veranlassen (-gül), daß jemand dafür Sorge trage (-ke), daß etwas getan (*üilet*: Stamm) werde. 20.
- üiletkü* machen, tun, schaffen, begehen, vollführen. 4. 6. Wird oft als Hilfsverbum gebraucht und bleibt dann meist unübersetzt.
- ün: siehe -un/-ün.
- ünen* (skr. *satyā*, B. 998) (tib. *bden-pa*) Wahrheit, Aufrichtigkeit, Genauigkeit, Treue, Reinheit und die entsprechenden Adjektiva; unverfälscht. 3. 12.

- ündüsü(n)* (skr. *mūla*, B. 719; *tantra*, B. 351) (tib. *rfa* [Wurzel: *ṛiṣa*!], *rfañ*, *rgyud*, *rgyud-sde*) Wurzel, Grundlage, Basis, Quelle, Ursprung, Ursache, Fähigkeit. 19. [*yerü xamuk amitan burxan bolxu ündüsütē* (= mong. *ündüsü-tei* bzw. *-tü*) *bolbačigi* ... obgleich im allgemeinen allen Lebewesen die Fähigkeit innewohnt, Buddha zu werden ...].
- ündür [öndör]* hoch, Höhe, hervorragend, berühmt. 6. [*öndör uulain orgil dēgüürēse öülen řasu budarāt*: vom erhabenen Gipfel des hohen Berges herab verbreiten sich Wolken und Schnee].
- üngereksen*: part. praeteriti (*-ksan/-ksen*) von *üngerekü*; *üngerükü [öngörökü]* (tib. *'dur*, *'du-ba*) vorübergehen (von der Zeit, an etwas —, von Menschen etc.), durchqueren, durchkreuzen; zu Ende gehen, sterben, übertreffen (lat. *superare*). 12. (*urida üngereksen řak-tu*: in längst vergangener Zeit; ein geläufiger Märchen- und Erzählungsanfang.)
- über* (tib. *rañ*) (eigentlich: *übür [öbör]*: Busen) selbst, eigen. 11.
- überün* statt *über-ün*: Genitiv von *über*.
- üsñir*, auch *usñir*: das korrumpierte skr. *uṣñiṣa* (B. 133) (das skr. *u* wird bald durch *u*, bald durch *ü* wiedergegeben) (tib. *gtug-tor*) Diadem, Turban; Frisur, Haarknoten, Schopf; Haupthaar, Haarbinde. 11.
- üt* siehe *-ut/-üt*.
- ülü*: Negation, ausschließlich in der Schriftsprache, vorwiegend bei Indikativformen und stets vor dem Verbum.
- ülmei [ölmöi]* (skr. *carāṇa*, B. 296) (tib. *bol*, *rkyañ-bol*) oberer Teil des Fußes, der „Spann“ (Schuhmacherfachaussdruck), Fuß, Fußstapfen; Schritt. 7. [*kürēt burxani ölmöidü terigüübēr mörgözi*: hinzutretend fiel er mit dem Haupte in Verehrung zu Buddha's Füßen.]
- üye* (tib. *řigs*) Glied, Bestandteil; Stamm (eines Volkes); Generation; Abschnitt; Zeit, Lebensalter, Periode, Epoche, Zeitalter. 10. 14.
- üdel* (nomen effectus von *üdekü*: sehen) (skr. *pariṣā*, B. 530; *deśanā*, B. 417) (tib. *lta-ba*) Anschauung, Meinung, Idee, Begriff, Philosophem, Theorie, System, Lehr- und Lernmethode. 5.
- üdegülkü* (caus., *-gul/-göl* nach kurzem Stammvokal, von *üdekü*: sehen) sehen lassen, zeigen, offenbaren, lehren. 9.
- üge* (skr. *vāc*, B. 831) (tib. *gtam*, *mřed*) Wort, Rede, Ausspruch; Sprache; Unterhaltung; Rednergabe. 5.
- ügei* (manju *ügei*: nicht, nein) (tib. *mi*, *med-pa*) nein, nicht; niemand; arm, dürftig; Mangel; ohne. 3. 6. Beim Nomen: *a* privativum, das tat.-türk. *يوق* und *سوز*.
- ügei bolxu* (tib. *med-par 'gyur-ba* mit wörtlich derselben Bedeutung; cf. SCHMIDT, Tib. Gr. 150. 166) nicht sein, vernichtet werden, verschwinden, sterben (ein Synonymon zu *ükükü*). 3. — Das Mongolische ist reich an meist euphemistischen Ausdrücken für „Sterben“; für das Manju hat sie HANS CONON VON DER GABELNTZ in einer besonderen Studie behandelt. — Merke: *bolxu ügei* unmöglich.
- ügei boldu*: letzteres conv. conf. von *bolxu*. 21.
- ügede(n) [ödö]* (tib. *par-gyis*) hinauf, nach oben, aufwärts. 11.

ügedē bolxu (tib. *gšegs-pa*, 'č'ag-pa) „aufwärts sein“: gehen, sich aufmachen, reisen; sich erheben, aufstehen; kommen, erscheinen (von Gottheiten und hochgestellten Personen, honorificum statt *yabuxu* [tib. 'gra-ba, 'grul-ba, siehe SCHMIDT, Tib. Gr. 295] gehen). 11. — *amur ügedē boldū irebeü*: haben Sie glücklich die Reise überstanden? (cf. tib. bei SCHMIDT, Tib. Gr. 202: *bde-bar p'eb-sam*) [*Peter ezen Aïdarxan-du ödö bolži*: Zar Peter machte sich nach Astrachan' auf...].

ükün: conv. conf. von *ükükü*.

ükün yegütkü (skr. *âyupat*) (tib. 'č'i-'p'o-ba) „sterbend vorübergehen“, sterben.

19. — Cf. den Sûtratitel in BECKH, Verzeichnis der tibetischen Handschriften, Berlin 1914, p. 63, Nr. 8, mit dem bei Kov. 571 gegebenen Ausdruck: „*ükün yegütken yambar metü bolxu*; skr. *âyupattiyathâkri*, tib. 'č'i-'p'o-ba *ji-ltar 'byun-ba*: après la mort quelle sera la régénération“ mit KOVALEVSKI's Bemerkung „c'est le titre d'un ouvrage dans le aKâ- aGyur“.

ügülekü (verbum instrumenti, -la/-le, von *üge*: Wort, wobei das *e* des Stammes dem *ü* assimiliert wird) (tib. *smra-ba*, *gtam-byed-pa*) reden, sprechen, sagen. 5.

üküget: conv. distr. von *ükükü*. 3.

ükükü (hat in der Mitte das euphonische *ü* zum Unterschied von *ükkü*: geben) (tib. 'č'i-ba, *dus-byed-pa*) sterben. 3. 19.

ükkükseñ: part. praet. von *ükkü*: geben. 5.

üre (skr. *phala*, B. 622) (tib. 'bru) Frucht, Same, Nachkommenschaft; Folge, Resultat; Nutzen, Vorteil, Belohnung. 4. 6.

ürgülji, *ürgülfide* (tib. *p'yad*) immer, stets, ständig; ganz und gar: nacheinander; ununterbrochen. 19.

n.

naïdañgui (skr. *irşyâ*, B. 106) (tib. *p'rag-dog*) Haß, Übelwollen, Neid, Eigennutz, Habgier. — *naïdañgui*: Nomen zur Bezeichnung des inneren Prozesses bei einer Handlung, bei einem Zustand, Element -*ñgui*/-*ñgüi* — von *naïdaxu*: nach Kov. 596: hoffen, erwarten, abwarten — diese Begriffe sind jedoch, was Kov. nicht sagt, mit der Begleiterscheinung egoistischer, übelwollender Absicht zu verstehen, was am besten aus der Grundbedeutung von *naïdaxu*: „sich aufdrängen, frech betteln“, wie sie BMB. 43 gibt, hervorgeht. KOVALEVSKI hat als Fremder offenbar diese Nuance des Verbums nicht empfunden, die dem Mongolen BIMBAJEV selbstverständlich ist.

naïman (tib. *brgyad*) acht (Zahlwort). 10.

nagadum, *nagadu(n)* (tib. *rte-ba*, *rten-pa*, *rteg*, *kyl-ka*) Zeitvertreib, Spiel, auch Glückspiel; Amusement. — Die bei KOVALEVSKI angeführten Phrasen und unser Kontext gestatten den Schluß auf weniger harmlose Vergnügungen.

nasun (skr. *âyus*, B. 84) (tib. *dguñ*, *t'e*) die Jahre, Lebenszeit (lat. *aetas*), Perioden des menschlichen Lebens. 6. 11.

nasulaxui (substantiviertes part. fut. necnon possibilitatis, -*xui*/-*küi*, eines verbum effectivum von *nasun*; *n* fällt aus) eine gewisse Anzahl von

- Jahren erreichen, in einem gewissen Alter stehen. 9. — Das gewöhnliche part. fut., der „Infinitiv“ der Wörterbücher, endet auf *-xu/-kü*.
- nayan* (tib. *brgyad-ču* (*l'am-pa*)) achtzig. 13.
- nar/-ner*: Pluralbildungselement für vokalisch endigende Nomina, die vernunftbegabte Wesen bezeichnen. 7.
- nara* statt *naran* (*nara* übrigens von gleichem Duktus mit *nere*: Name!) (tat. *باران* — türk. aber *کونش*) (manju *śun*) (skr. *sūrya*, B. 1055) (tib. *ñi-ma* — der tibetische Ausdruck findet sich vielfach als Mädchenname bei Mongolen und Burjaten; cf. z. B. LABBÉ, *Chez les Lamas de Sibérie*, Paris 1909) (sin. *日 jēu*) (sin.-jap. *nichi, jits'*; jap. *hi*) Sonne. 16.
- narwan*: *ἄπαξ λεγόμενον* 15, wohl nur Druckfehler statt *nirwan*.
- nereidekü, nereitkü* (verb. instr., *-dal/-de* von *nere*: Name; das eingeschobene *i* ist wohl nur euphonisch, wenn anders man nicht ein besonderes Bildungselement *-it* annehmen will) nennen, benennen, ernennen, personifizieren, sich wahrnehmbar vorstellen, ein Aussehen geben. 16.
- nereidebei*: praeteritum, *-bai/-bei* oder *-ba/be* von *nereidekü*. 10.
- nerelebesü*: conv. conditionale, *-basu/-besü*, von *nerelekü* (verbum effectivum, *-la/-le*, von *nere*; cf. *nereidekü*) nennen, erwähnen, anführen. 12.
- nerbekdeksen*: part. praet., *-ksan/-ksen*, passivi, *-kda/-kde*, von *nerbekü, nermekü* (*b ~ m*, cf. *tamaiki*) (manju *nerebume*) (tib. *k'ag-skur-ba*) niederdrücken, quälen, plagen; vergiften. 18.
- niswanis*: der plur. des transkr. *nisvana* (B. 812) (tib. *ñon-moñs*, das auch dem skr. *kleśa*, B. 232, entspricht) Anhänglichkeit an die Materie, weltliche Eitelkeit (lat. *vanitas vanitatum*, *הַבְּלָבָלָה*, *ματαιότης τῶν ματαιότητων*), Unruhe, Rastlosigkeit, Lärm; das ursprüngliche Übel, die buddhistische Erbsünde, Leidenschaft, Laster, Sünde [*erten-ēte daxaksan niswanisiin erkēr*: durch die Gewalt des Hanges an der Materie, dem wir von Anbeginn folgen].
- nituk* statt *nutuk* (tib. *gžis-ka*) Aufenthaltsort, Siedlung; Rayon, wo man mit seinem Vieh nomadisiert, Weideplatz (der Titel von CONSTEN's bekanntem Buch „Weideplätze der Mongolen im Reiche des Chalcha“ [Berlin 1919—1920] würde lauten: *Xalxa oron-u moñgol-un nutuk-nugut*); Heimat; Horde (so PALLAS, op. cit., 282). 7.
- nige(n)* (manju *ningge*: etwas) (tib. *gčig*) eins. 13. — Entspricht oft unserem unbestimmten Artikel.
- nigen miñgan yisün dagun naĩmaduki*: das ein tausend neun hundert achte (Jahr); bei zusammengesetzten Ordinalzahlen wird nur der letzten unter Verlust des Schluß-*n* die Silbe *-daki/-deki* (Element des nomen conclusivum), hier in *-duki/-düki* verwandelt, angehängt. 10.
- nigül* (skr. *agha*, B. 5) (tib. *sdigs-pa*) Sünde, Vergehen. 4. 5. — WINKLER 296: „*nikul* = Sünde (Stamm *nik* = Abscheu erregen) — jap. *niku(i)* = abscheulich (Stamm *niku* = Abscheu erregen)“ — die mongolischen Lexika kennen *nik*, was auch WINKLER unmittelbar vorher erwähnt, nur in der Bedeutung: dicht, häufig — japanisch kann ich nur *niku*: Schimpf, Schande und *nikumu*: hassen feststellen.

- nirañdana* transkr. skr. *Nairañjanā* (pāli: *Nerañjara*) (tib. transkr. *Nai-rañdsana*: Gr., Weg nach Śambhala, 47) Name eines Flusses. 11.
- nirwan*: transkr. skr. *nirvāṇa* (B. 481) (tib. *ži-ba, mya-ñan-'das*) (in mongolischer Übersetzung: *gasalañ-ata nükčiksen*: das Herausgegangen-sein, das Vorübergegangensein, aus (an) dem Elend oder *gasalañ-ata aṅgijiraksan* (*aṅgijiraxu*: verbum acquisitivum, -*ra/-re*, von *aṅgida*: besonders, allein, also: den Zustand der Besonderheit gewinnen): das Losgelöstsein von der Qual) (sin.-jap. *nehan*) Befreiung des Geistes vom Leid, Beruhigung des Geistes, Verwehen, Verlöschen desselben im Nichts, höchster Zustand buddhistischer Seligkeit (ad rem: KERN, Manual, 144 Index). 13.
- nirwan-u düri üdegülkü*: den Anschein des *Nirvāṇa* zeigen (auch das *Nirvāṇa* ist letzten Endes nur scheinbar, leer; *xogosun!*), ins *Nirvāṇa* übergehen, *Nirvāṇa* werden. 13.
- nugut/-nügüt*: klassisches, literarisches Bildungselement des Plural, in jedem Falle gängig, auch wenn andere Bildungsmöglichkeiten vorhanden sind; Pos. 71 [das Schriftkalmükische kennt nur die Form *-nügüt*, auch hinter Worten der vordervokalischen Reihe]; möglicherweise ist *-nugut/-nügüt* ursprünglich der Plural zu *nükür* (Gefährte): *nüküt*, der dann beim korrekten, nicht kontrahierenden Lesen zu *nügüt* wurde und für die Schrift auch sein hintervokalisches Pendant erhielt; also *eḏen*: Herr, *eḏen-nüküt*: Herr-Gefährten, *eḏen-nügüt*: Herren; *burxan*: Gottheit, *burxan-nüküt*: Gottheit-Gefährten; *burxan-nugut*: Gottheiten; in der Schrift unterscheidet sich *-nügüt* als unselbständiges Element von *nüküt* dadurch, daß das *i* zur Bildung von *ü* auch in der ersten Silbe fortfällt, während es bei *nüküt* natürlich steht. 7. 10.
- nom* (manju *nomun*) (uigurisch: *nom, num* „a sacred book, law“, LAUFER, Sino-Iranica, Chicago 1919, p. 574) (RÉMUSAT hält in Recherches sur les langues tartares, Bd. 1, p. 137, νόμος für die Wurzel: d'où s'est formé en chaldéen נִמְסָא, en arabe ناموس et en syriaque ܢܡܘܨ) (skr. *dharma*, B. 432) (tib. *č'os*, auch das mongolische *nom*, z. B. häufig bei HUTH, Geschichte des Buddhismus in der Mongolei, Bd. I. Tib. Text) (sin. das transkr. skr. *dharma* als *tā-mouô*, übersetzt: 法 *fǎ*) (sin.-jap. *hō* oder skr. *dharma* in Transkr. *daru-ma*) Gesetz, Lehre, Moral, Religion, Religionssystem; religiöses Buch; Schuld, Verpflichtung; Gesetzeserfüllung, Gerechtigkeit, Tugend; Eigentümlichkeit, Kraft, Besonderheit; sichtbares oder unsichtbares (konkretes oder abstraktes) Objekt; Lehrdisziplin; Daseinsform. 12. 15. — Der Passus: *xamuk nom-nugut . . . bakdamu* (15. 16.) findet sich fast wörtlich in „*Tonilxui-ñ čimek keme-kdekü šastir*“, das in verschiedenen Versionen vorliegt; cf. LAUFER, Skizze der mongolischen Literatur in „*Keleti Szemle*“, 1907, p. 220, 221, und die Einleitung.
- nom-un kürdün-i ergigülkü* (skr. *dharmacakravart*, B. 432. 287. 819) (tib. *č'os-kyi 'k'or-lo sgyur-ba*) das Rad der Lehre drehen, der buddhistische Ausdruck für predigen. 12. — Das Radsymbol der buddhistischen Tempel entspricht dem Kreuz unserer Kirchen.

nomogatxan: conv. conf. von *nomogatxaxu*.

nomogatxan *ḍokiyabai*: die gleiche Konstruktion wie *uridun* *ḍokiyabai*. 13.

nomogatxagat: conv. distributivum von *nomogatxaxu* [*nomogotxaxu*] (tib. *dul-bar byed-pa*): besänftigen, gefügig machen, zähmen, unterwerfen, erziehen, bilden, zum Glauben, zur Lehre (*nom*) bringen. 11. — von *nomogan*, *nomoxan* [*nomogon*] (tib. 'dul-ba, gyuñ-ba): bescheiden, ruhig, sanft, friedlich, ergeben, und dem in seiner Funktion nicht näher definierbaren Verbalbildungselement *-txa/-tke*; *n* fällt aus; hiervon der Ausdruck für skr. *vinaya* (*piṭaka*) (B. 858) (tib. 'dul-bai *sde* [-snod]), mong. transkr. *winai*, übersetzt: *nomogatxaxu-in aïmak* (*saba*) [kalm. auch *dēdū nomogotxoxu nom*] (sin. 律藏經 *liū-tsáng-kīng*).

nomogatxakdagat: conv. distributivum von *nomogatxakdaxu* (tib. *gdul-bar bya*), dem pass., *-kda/-kde*, von *nomogatxaxu* besänftigt, unterworfen, zum Glauben, zur Lehre, zur Religion gebracht werden (das *nomogatxakdagun* des Originals ist Druckfehler, da eine solche Form in dem in Rede stehenden Kontext unmöglich; vor dem Schluß-*t* ist ein Zahn ausgelassen, wodurch der Fehler entstanden). 12.

nomlaxu: verb. effectivum, *-la/-le*, von *nom*, lehren, unterweisen, predigen. 4. 5.

noyat: plur. von *noyan* [*noyon*] (نویان, auch ins Persische als نویان übergegangen) (tib. *jo-bo*): Fürst, Herr, Führer, Oberhaupt. 6.

-nügüt siehe *-nugut/-nügüt*, 20.

nüküt: Plural von *nükür*; cf. *-nugut/-nügüt*. 12.

nükür [*nökör*] (نوک) (skr. *mitra*, B. 706) (tib. [']*grog*s[-pa], *rogs*, *zla*) Gefährte, Genosse, Freund, Anhänger; Ehemann. 12. 22.

(Fortsetzung folgt.)



Dusun drinking- and love-songs.

By the Rev. Father J. STAAL (Mill Hill), Jesselton, British North Borneo.

These songs are all in flowery and hidden language. The literal meaning is often difficult on account of the playing upon words which is here frequent. The real meaning is often far fetched. There are many more songs than here given. It is impossible to point out constantly the play upon words. I here give the Dusun words with a literal translation and the real meaning.

1.

Do lombi lombi do tudan
Om minizon pitumbukan.
Do lomi tokou do sumindi
Tu otumbuk do singalung.

Vegetable lombi on the watershed
 Lives at the junction of two streams.
 Fired are we with singing
 Thus empty quickly the bamboo-cup.

As long as we are not tipsy, we cannot very well sing; the more drunk the better; the more cups have been emptied, the better the songs.

2.

Do lazuk lazuk tundaki,
Do lazuk id Donsomonsom.
Do olonsom poi tinumon
Na polozukan do sindi.

The grass tundaki hangs over,
 Bends at Donsomonsom.
 Olonsom must be drunk
 Then rise the songs.

Olonsom is really pickled meat. A Dusun whilst drinking always eats, for he likes to get drunk slowly; he enjoys the feeling of getting intoxicated, not the state of intoxication itself for he then sleeps. When we drink well we shall sing well.

3.

Do gazoi limbotung lanau
Nga amui zinggolou do zulu;
Do nini limbotung lamin
Nga muli zinggolou do zulu.

Large is the pool outside
 We don't get headache;
 Small is the pool in the house
 And we get headache.

They may drink from a pool of water in the field, which does not give a headache though very large. But a little pool (a jar) in the house gives them headache, when they drink as a Dusun can drink.

4.

Do pali ma di timpulun
Tu ponu poi pasu lintibon,
Do nonggo po do baino
Do singgazung tamu muzu.

Oh! for the good old times,
 For filled was the pasu lintibon-jar,
 Alas, at present,
 In the pots is not enough to go on with.

5.

Do eli nopoi timpulun
Om sutula poi ponginam
Do nombo po do baino
Tu gansing poi mapai sapai.

Och for the olden times
 With silk did we dress,
 However at present
 Rags only cover us.

6.
Do eli nopoi timpulun,
*Om tontolu poi tikanas*¹
Do nombo po do baino
Tu tusi kandai kandazon.
 Och for the olden times,
 Eggs with rice and something else,
 However at present
 Salt we must weigh in our hands.
7.
Do sompului pulu lansat
Do iho id laan atavoi
Do atavoi poi zobinai
Nga ngozon ku sompuluvo.
 In clusters hangs the lansat-fruit
 There from the horizontal branch
 In linea recta are brothers
 For I like to be in company.
8.
Do songkolokok noi bosing
Do id duntu mogombizau
Do kanou poi mongolokok
Tu songimizau tokou po.
 Chattering are the squirrels
 In the top of the mogombizau,
 We also chatter
 For we are full of life.
9.
Do solimpogun sumuni
Do tanai pogun sunizan.
Do tulun mangakan tana
Don tona mangakan tulun.
 The scrub solimpogun grows
 On deserted ground.
 Men eat earth
 The earth eats men.
 Man lives on that which the earth produces; the dead are buried; earth eats men.
10.
Do vaig diho minatai
Do sinulok di moninulau
Do kanou poi misusuau
Tu songimizau tokou po.
 The water here is stagnant
 Higher-up it is better
 Let us make noise
 Let us dance.
11.
Do luvid luvid bagaton,
Do luvid id tana talantai
Do lantai boi bolos ku di
Om valoì posimbagaton.
 Rolling is the bagaton-jar,
 Rolling on level ground
 Faultless are my words
 There is (only some) backbiting.
12.
Do ina babatoi zoku
Do lahan e tolopi lopi
Do zikum ku do sumova
Do montis nobobou zoku.
 By my mother ordered to sweep I am
 The footpath very clean
 Ashamed I am to go away
 The montis-bird is silent.

When I marry I take a girl who lives near.

¹ *Tikanas* is rice coohed with fish or meat or fruits or vegetable.

13

*Do nunui tobolog di li
Do tuminalib kosuvab
Do tumalib po ka vagu
Nga potonudan ku do lamok.*

What kind of bird was it
That passed this morning
When it passes again
I shoot it with my blowpipe.

Who was the girl that passed here, when she comes once more I shall know her and marry her.

14.

*Do siung ku do tinoguvon
Do sinulinggang di zadau,
Do sinilupan poi da la
Nga bolobou na katalup.*

My hat of sagostems
Bends in the sun,
A hat of bamboo I prefer,
The dew evaporates.

My wife is old and lost her beauty. I should like a younger one.

15.

*Kindi kindi loun paka,
Sambazoi Kinolumbigo
Miad tanak di Nokizan
Kokito dayang Montili.*

Moving is the paka-grass,
The girl kinolumbigo,
Weeps the child of Nokizan
Seeing the girl Montili.

The girl constantly going to and fro will become my wife when I only ask her.

16.

*Do nomboi nongoi do buazo,
Tu amu linggu sondoton;
Minongoi nangku ombiri
Do pilombuvan di sandai.*

Where did go to the crocodile,
There are no ripples at the side;
He went, I say, to look at
The tassel of the sandai.

Where is the youth? Perhaps he went to another village to be seen by the girls there and I have put my cap at him!

17.

*Do nomboi nongoi sunsulit
Tu amu kizod do sondoton
Minongoi nangku pingkakai
Do togis di tosompoloi.*

Where did go to the snipe
For it does not rise here near
It went, I say, to scratch
The sand in the river's mud.

As No. 16, but this a boy's song, whilst it is of girls.

18.

*Bantalanai, bantalanai!
Sunsuzanai, sunsuzanai!
Do olulun nopoi sidayang
Nga migit no do bantalan ku.*

Make a bridge, make a bridge!
Make a bridge, make a bridge!
Do you float away, girl
Hold fast at my bridge.

Don't be afraid for I am a man!

19.

Do nunui tombolog dili
Tu pandai minlotuk lotuk,
Do zoku noi tolotukan
Tu amui miho do kopizo.

What kind of bird is this
 It can pick very well,
 I do understand it
 For I don't know about omens.

Other people think they know everything and they are stupid; I know what I know for I know all.

20.

Do milit ilit gompilit
Do totitinduk di zadong
Do aloi zadong tindukon
Do polai vagu tobong.

Hovering is the gompilit-bird
 Pecking all the padi
 Here the padi is eaten
 There is padi more across.

It does not matter if all the girls here are married, for there are more girls elsewhere.

21.

Do onini po e lansat
Om pibabat babat ku no
Do maad mingazo gazo
Om singonuon do vokon.

Young are the lansat-fruit
 I clean around the stem
 And when they are big
 Others take the fruits.

Parents sometimes settle the marriage of their children when these are a few years old. When they are marriagable then they are often married to others.

22.

Do zikau noi batin batin
Om zoku noi monsouidin
Do asaga kanu nopo
Nga sodia ku dumagang.

You are a young woman
 I am a young man,
 If you only want
 I have everything ready.

23.

Do tombotuon id didan
Do pakalampas lampason
Do ngozo ku intangai
Om oizoi kolimpoton.

The tombotuon-bamboo at the side
 Has very long internodes,
 I went there to see
 They are as short as others.

It is said that far away a beautiful and rich girl lives; when one goes there she is as others.

24.

Do tataso e lingkai lingkai
Do tataso ingkotoso,
Do okon e kotos ngozon
Na sukuli lingkai tonudon.

Cut the lingkai-creeper
 Cut it with one stroke,
 Don't bring property with you
 One fourth follows.

A man must pay for a wife, therefore he may as well buy one who has a nice character.

25.

Do putulo kui tuntulu
Do polondoto ku do pitas
Do ula no do pitason
Do intulu no kopinsan.

When I cut my finger
 I have a cut,
 Often have I cut myself
 Now is it the seventh degree.

Pitas is the pig which all who marry must pay as a sign that there is no relationship. It is paid to parents of girl. They don't marry till seventh degree.

26.

Do silau nopo lo vuhan.
Om dogo no kangku da.
Isai milo pituvongon
Tu ngozon pitundakapai.

Yellow (bright) is the moon.
 And for me, I should like to say.
 Who knows (whether) clouds
 Soon her darken.

To marry a girl is nice, but who knows whether I shall become father when I marry her.

27.

Do monging songing noi sanang
Do iho tanga takadon
Do ngozo kui insomakai
Nga natangkabal do babak.

The sanang-gongs are beaten
 Half-way on the mount
 If I go very near
 I see that they are cracked.

A married man marries another woman in another village. When this woman comes to his house, she sees his wife's children!

28.

Do hobi bakak di doingin
Tu vusakon do tohisou.
Do ngozo ku po bilio
Nga sangkazangkang ogamut.

Hard is the doingin-wood
 And the buds are yellow.
 When I go to fetch it
 I see above the ground the roots.

Same meaning as 27.

29.

Do mili kili noi lamba
Do iloi tanga takadon.
Do kada poi kili lamba
Tu ngozon kui singkotobo.

Bending is the flax
 Half-way on the mount.
 The flax does not move any longer
 For I went to cut it.

A woman tries to get a man, the men did not want — but at last...

30.

Do linau linau butiting
Do monolumbat do punti
Do olinau ko poi dayang
Nga nolunti noi no susu nu.

Transparent is the seashell
 Nice to eat is the banana
 Beautiful you are o maiden
 And your breasts are still soft.

31.

Do pagon muntun suduvon
Do laan monggis iumon
Do luai muntun suduvon
Do gosong nga talantabon.

Difficult is to heap up the firewood
 Of the monggis tree
 Easy is to heap the wood
 Of the gosong cut already.

It is easy to marry a woman, but difficult to marry a good one.

32.

Do guo ku simpupulak
Do tinanom tana Gintui
Do opuak dai sumandak
Nga pokuzuntui mamananau.

My yams are white
 All that I planted at Guntui
 White are you maiden
 But your buttocks are too fleshy.

33.

Do mangkus tangkus noi tambang
Do id tanga kanagasan
Do agagas po tui tambang
Nga mogot e do kumambang.

Running is the deer
 To the middle of the gravel
 Emaciated are you deer
 Slowly do you fatten.

When a man is not cared for by his wife, he is neglected.

34.

Do Gudizo oi Gudizo
Do Suangkap oi Suangkap
Do noudizo ku haid
Do izitoi misuangkap.

O Gudizo, o Gudizo
 O Suangkap, o Suangkap
 I have known it formerly
 Let us put it in the sheath.

I know some relatives of you, but I like to know you.

35.

Do gazo vaig Kionsom
Do amui milo lusokon.
Do lusok nopoi Zoguvon
Nga kianau o lumiga.

High is the water at Kionsom
 I don't know to use a boat.
 Up-river goes only Zoguvon
 I stare over the fields.

I do not want to marry you, try some one else.

36.

Do tatak loun di bundu
Do tatak id disan di daat
Do podi mato di sazoi
Do mintong dagai talaat.

Falling are the bundu-leaves
 Falling at the sea-side
 Smart the eyes of the young men
 When they see us ugly.

You will be disappointed when you see me, for I am not beautiful.

The last line is a risky one, for when it would run:

Do mintong talaat dagai — it would mean: "When they see our partes
 privatas."

43.

Adi pipasang konou
Tu sopisanang kimanis
Nunu ka dogo diti
Tumozo do kulintangan.

We become a pair
Like two sanangkimanis (gongs)
What is this I say
To follow a kulintangan.

Sanangkimanis is a gong which is very expensive; L 25.00—40.00.
Kulintangan is a set of 8 gongs, which is very cheap: L 3.00—5.00 a poor girl is cheap but I don't want her.

44.

Husok husok hinhinsog
Husok bavang pitanga
Jsei ma kopitanga
Sumandau sinsilogon.

Higher up the river, eels
Higher up the river is half full
Who likes to agree about the price
Girls are like eels.

There are girls enough, but it is rather difficult to keep them, they slip through like eels (divorce).

45.

Ngozo ku po bioh
Suongo ku tinanom
Nohozi nopoi tunduk
Kuo kangku mamakai?

I went to look once more
At the suongo flowers that I planted
Dried up is the stem
Why, I say, should I use it?

A woman fades soon, when one has not seen her for some time she has become much older, and is not wanted anymore.

46.

Pohoso zou pais gompit
Pongukad ku tana hobong
Mongkiompit da sumandak
Suango hinobong.

I borrow a gompit-knife
To dig the grave-yard
I like to ask the girls
Inside the old graves.

A boy marries a girl from another village.

47.

Gaung ku simanga
Binambanan ku amas
Kamas ku ma di zandak
Nung isai kapananggaung.

My coat is sleeveless
The buttons are of gold
More-golden will be the girl
Who will put it on.

48.

Gaung ku sinuanga
Do tinombi ku gintutun
Pitutun tutun kuno
Dogo do kosuangan.

My coat is sleeveless
The sewing I recognize
I know very well
That which is inside is mine.

49.

*Ingat ingaton kama
Tambang mantad id hosug
Mumba mati mogkotop
Sakot do lugodingon.*

Be very careful
The deer is on the jungle-path
Soon he will be grazing
Our lugodingon-grass.

A stranger comes with the intentions to marry one of the girls.

50.

*Potizukan id Dindai
Mampa ngavi momuau
Izou pogi momuau
Nga opongol ku buan.*

The bees at Dindai
Everybody wants to burn out.
I however burn them out
For my ladder is ready.

Poor people marry, and I who have plenty of property certainly do also marry.

51.

*Sinsing ku ka do vokon
Buhun e molus olus
Do sinsing kangku zou
Nga tumingomit tuntu.*

My ring, so others say
Is of the finest metal
My ring so I say
Fits and remains on my finger.

Others soon divorce their wives, but I won't do so.

52.

*Sapai sapai bundusan
Do sapai poginipizai
Do avassi nopo nipi
Nga zatono milundusan.*

Hang up the bundusan
Hang them above the ceiling,
Is my dream good
Then we become a pair.

53.

*Paraus po da zinan
Lakan poi nivaza
Lan tom kogunguli
Nonsilung minivaza.*

The roe deer likes to stand
Laughs on the footpath.
Perhaps I shall go back
To make a hat of different colours.

I should like to be young again; I should laugh at what I would do with you.

54.

*Batu batu botungul
Do batu tu ngo taun.
Tu po tu ngo toun ko
Tingkadan po monunggol.*

A stone, a flagstone
A stone of seven years.
Seven, seven years still
I stay and watch.

The very old custom was that the boy served his future parents-in-law for seven years before his marriage.

55.

<i>Mizak izak sudangking</i>	The chicken sudangking
<i>Novovuhan andavi</i>	Grows a spur
<i>Ada izak sudangking</i>	Don't chicken sudangking
<i>Momuandavi vagu!</i>	Grow yet a spur!

A young man marries an old woman.

56.

<i>Do ubat ma do sumumpak</i>	A pity for the young sago
<i>Do otungon do guvasan</i>	When an old tree falls on it
<i>Do otungon nopo da</i>	For when it falls then
<i>Nga oizo ko sumunpak.</i>	Soon the young sago dies.

An young and an old person marry together.

57.

<i>Mili kili bimbilang</i>	Glittering is the shell
<i>Kili tompuloizo.</i>	Glittering it is coveted.
<i>Nu oizon dagai</i>	When you covet us
<i>Tinan za milangbilang.</i>	Our bodies only have we got.

We are poor but our bodies are good and healthy.

58.

<i>Mozung kozung noi zindud</i> ²	Up and down goes the zindud
<i>Noikatan di zalai</i>	When the padi is brought home
<i>Vaig monomput somput</i>	Water is spouting
<i>Kakambang do hibabou.</i>	The padi swells.

59.

<i>Pokul pokulan ku no</i>	I put a saddle
<i>Piatatan do sombol</i>	Over the space between two houses
<i>Lan tom kobinsulung</i>	Perhaps a little moving
<i>Sumandak polonukon.</i>	A young woman still small.

When a girl is small she suddenly develops and is marriagable.

60.

<i>Amu izon tinum</i>	I do not drink
<i>Vaig do mogindanau</i>	Water of inundated fields
<i>Ino titinum izou</i>	When I wish to drink
<i>Hinimpak do Nabalu.</i>	What overflows the Nabalu.

Nabalu is the highest mountain in the archipelago; it is 13,455 feet high! I do not want an ordinary girl for wife but one who is not easily bought by another man because she is too expensive.

² *Zindud* is the cover of the padi holders. — This verse hints at the copulation.

Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern der Sierra Nevada de Santa Marta in Kolumbien.

Beobachtungen, Textaufnahmen und linguistische Studien.

Unternommen im Auftrage der Staatlichen Museen zu Berlin mit Mitteln der Herzog von Loubat-Professur-Stiftung.

Von Prof. Dr. K. TH. PREUSS, Direktor am Staatlichen Museum für Völkerkunde, Berlin.

(Fortsetzung.)

Adverbien.

Adjektiva und Adverbia.

Besondere Formen zur Unterscheidung von Adjektiven und Adverbien gibt es nicht. Doch wendet man die Adjektivsuffixe, die „ist“ bedeuten, nämlich *agatsali*, *getse*, *zali*, *zala*, *žē*, *la*, *le*, *ne*, *kuéj* in der Regel nicht bei Adverbien an. Vgl. *hánagetse* ähnlich, *hana* in ähnlicher Weise (Vergleich), *arlégetse* größer, *arlē* mehr (Adverb). Ebenso sind die mit *arzēši* Schmerzen haben, empfinden, sein verbundenen Worte wohl zum Teil als Adverbia aufzufassen: *aguáñ arzēši*, *ayka arzēši* weniger leiden, d. h. sich wohler befinden; *šanga arzēši* sich übel befinden, *arlē arzēši* mehr gelten, die Oberhand gewinnen, mehr Schmerzen haben, sich im Befinden verschlechtern; *akala arzēši* mehr Schmerzen leiden; *huán arzēši* leicht sein. Von diesen Worten kommt *šanga* = *šánega* sonst als Adjektiv vor, *aguáñ* als Adverb, *ayka* sonst überhaupt nicht, *arlē* als beides, *akala* als Adjektiv; *huán* nur in der Form *huanarzé* leicht als Adjektiv vor. Wir können daher nur die folgenden Adverbien bzw. adverbialen Bestimmungen der Art und Weise, des Grades, des Zweifels und der Gewißheit, des Grundes, Mittels, des Ortes und der Zeit unterscheiden.

Adverbien der Art und Weise.

aiki, *haiki* so, in dieser Weise von *h(ai)* dieser. Obwohl *ki* ein belangloses Suffix ist und *aiki* in vielen Fällen „dieses“ heißen kann, so ist es doch ein feststehendes Adverb.

ama in derselben Weise, in gleicher Weise, entsprechend, ebenso; z. B. *siza agaj uñua ižgakukali ama* Pfeile gab er ihm, um Wild auf entsprechende Weise zu fangen. Öfters ist ein vergleichender Vordersatz ausgedrückt. In diesem wird aber ein vergleichendes „wie“ nicht zum Ausdruck gebracht, sondern statt dessen wird das *ama* des vergleichenden Nachsatzes an das Verbum des Vordersatzes gefügt, was auf dasselbe hinauskommt; z. B. *nuksasa nejataŋ-g-ama kala akatšihi* (wie der Vogel) *nuksasa* einhergeht, ebenso machte man den Tanz, d. h. man ahmte das Schreiten des Vogels im Tanze nach.

avái vergebens. Vgl. *avá*, *avata* leer; z. B. *avájnuka nej nakué* vergebens ging ich hin.

hana, *han*, in derselben Weise wie, wird dem zugehörigen Nomen nachgesetzt, z. B. *tuva tuva kuišvangui han* er blitzte wie der Donner. Statt des zugehörigen Wortes kann auch ein Satz stehen, z. B. *šuižan gualyikue hana naržegatuí* wie ich sterben werde, in derselben Weise leide ich für-

wahr, d. h. ich leide, wie wenn ich im Sterben läge. Vgl. *hánagetse*, *hana agatse*, *hana nayka* ähnlich.

hantši gut, hübsch, z. B. *hántšigeba tuñ* er sah genau hin.

hién gerade, gut, z. B. *hién natunkuá* ich zielte gut, eigentlich: ich sah gerade darauf hin. Vgl. Adjektiv: *hién*, *hianagetse*.

mulētua gut, z. B. *sávalyi mulētua haya guanuké* das Buschmesser habe ich gut geschärft.

nauma sorgfältig, z. B. *nauma tui niguatukú uaua* ich bin dabei, das Kind sorgfältig zu behüten.

sakí auf welche Weise, wie? von *sa*, *sagetse* irgendeiner, z. B. *sakí naykalyikue manakalēguá* wie ich leben soll, sage mir; vgl. *sakí* was? und *sakí* wie sehr; z. B. *sakí ši nalúñ!* wie sehr liebe ich es, d. h. es gefällt mir sehr.

ša schlecht, böse, z. B. *šanga naski nitunkú* ich besorge es schlecht, d. h. ich verstehe mich schlecht darauf.

Adverbia des Grades.

Durch Reduplikation wird die Verstärkung ausgedrückt, z. B.: *nauan nauan ga* er aß äußerst wenig; *zengabá zengabá* ganz allmählich; *hala kukší* stark riechen.

aguáñ weniger, z. B. *kaigaki aguáñ tanatui majvák* heute weniger fällt offenbar (der Fluß als) gestern, d. h. er ist weniger angeschwollen; *hava aguáñ hantšigetse abunži* die Mutter ist weniger hübsch (als) ihre Tochter.

arlē, mehr zur Komparation gebraucht, z. B. *Miguel arlē kávia Péigulu* Miguel ist reicher (als) Pedro. Gewöhnlich Adjektiv: mehr, größer; ebenso *arlēgetse*.

eiñunka (*hanunka*) sehr, als Adjektiv: viel.

gaba, *geba* sehr, völlig, durchaus; verstärktes *ga*, das überall zur Hervorhebung suffigiert wird. Suffix des Verbums, z. B. *hahíu arlúningeba* der sehr Koka liebte; *aváñingaba* sie weinten sehr. *nejakingaba* er ging durchaus nicht. Auch zur Bestimmung von Adjektiven: *náuageba* ganz wenig.

guán genug, z. B. *guanga ni zitunkú* ich sehe in genügendem Maße. Dagegen: *guáñ džej* es ist genug.

hantši gut, drückt bei Witterungsangaben, die negativ abgefaßt sind, einen geringen Grad aus; z. B. *nyékala hantši zeigaki narlá* es regnet nicht gut, d. h. es fällt ein feiner Regen.

ivíša, *uvíša*, *aguvíša* sehr, in hohem Maße, überwältigend, von *uvihi* besiegen; *uvišihí* zum Siege verhelfen; z. B. *uvíša agusani* ich bin völlig außer Atem. Auch als Nomen: *ibíša zaka* er ißt sehr viel.

malei ziemlich, nur vor *zali* und *zenka*; siehe Adverbien des Ortes.

mej (*vej*) nur, die Beschränkung auf ein Maß bezeichnend, wird diesem Wort nachgesetzt, z. B. *Zalkuaka mej* nur bis *Zalkuaka* (gelangten sie). *nakénkala mej avá* nur vier blieben übrig; *kaigaki aluna vej ni nay* heute ist nur die Erinnerung daran vorhanden. *muškuimi mej* nur zwei allein: *mi* = *mej*, also doppeltes *mej*. *mej* wird auch öfters ohne ersichtlichen Grund

z. B. auch an andere Ausdrücke für „nur“ (*nuka, za*) angefügt oder hat die Bedeutung einer Verstärkung: „noch, sogar, völlig“; z. B. *hantšivej nikualkü* ich lebe ganz gut; *naŭkavėj ákaltej mej guatėj* alles völlig sagte er, d. h. er entwickelte ausführlich.

naua ein wenig, z. B. *nauaksamšanguá* lockere es ein wenig; *huaga-pėj náuangeba* er öffnete (das Wehr) ganz wenig. Wird auch als Adjektiv gebraucht, ebenso *náuagetse*.

nuka nur, beständig, ausschließlich von *naŭši* sein im Sinne einer ausschließlichen Tätigkeit, wird dem betreffenden Nomen oder Verbum nachgesetzt, und zwar vor das Hilfsverbum, z. B. *kasa huiži nuka salí yaŭka* die gesamten Pfosten (des Tempels) vollständig und ganz verbrannte er, d. h. den Tempel bis zu den Pfosten . . .; *saŭ sui nukan* er ergriff sie nur bei den Haaren, d. h. er war beständig damit beschäftigt . . .; *híva atšá nukan yaŭgú* er arbeitete nur (immer); vgl. *ulu nođínuka* Topf nur für den Tabaksaft.

sakí sehr. Siehe Adverbia der Art und Weise.

salí völlig, ganz, z. B. *salí arlébiķša* er bläute ihn gehörig durch. Vgl. *salí* alle.

séjngeba sehr, gründlich, von *zejn* Punkt, Stelle. Z. B. *séjngeba gama nagašalyėkanzá* sie wird mich gehörig schelten.

uala uala deutlich, ausführlich; z. B. *uala uala nakuaši nigúñ* er redet viel über mich, d. h. macht sich über mich lustig.

za nur wird dem bestimmenden Worte nachgesetzt; z. B. *hita butši za gaka* sie aßen nur weiße Bohnen; *kaigaza* heute erst (beendigte ich die Hängematte). *naua zagávėj ni zitunkú* wenig nur sehe ich.

Adverbien des Zweifels und der Gewißheit.

amaķtsuí sicherlich, eigentlich: in derselben Weise sieht man es.

arzė ja, freilich, in der Tat.

guán wirklich, in der Tat, meist nach *kaiga* jetzt, heute und *aiki* so.

guaši wirklich, eigentlich: man sagt, bei der Übersetzung nicht gut auszudrücken. Es steht besonders bei einem Komparativ, heißt aber nicht „als“ und kann auch fehlen; z. B. *atava alėñ guaši maši* schwächer als er selbst in der Tat ließ er ihn zurück.

hantši vielleicht, in der Tat; z. B. *hantšivej ša gúa migitšutžakša šagúñ* wirklich ist es, (daß) du die Leute ins Unglück gestürzt hast.

hién gewiß, sicherlich.

nali sicherlich, eigentlich: es ist (so); z. B. *nalyi nivalukú* ich höre dich wirklich.

nuķši fürwahr, eigentlich: man hört, meist nur bei Verben, deren Handlung hörbar ist. Es wird gewöhnlich dem Verbum angehängt und ist oft nicht übersetzbar; z. B. *huiši guatukanuķšín* er ist dabei, (die Flöte) zu blasen; *sukua guagatuķši* (= *guagatunuķši*) sie sprechen zu den Söhnen; *ašuížan guaguė nuķšín* sie starben.

ska, skaj etwa, vielleicht; z. B. *tuažaku sakí skan deigú* ich sehe nicht, was sie etwa tun.

tuí, *tšui* offenbar, eigentlich: man sieht, an den Schluß des Verbums gesetzt, meist unübersetzbar. Vgl. *nuḱší*, z. B. *nuin kaka neigatšui* die Sonne geht offenbar zur Öffnung, d. h. geht schon abwärts; *sāka agatanan gutšui* der Mond kam offenbar herab (ist angeschwollen wie der herabstürzende Fluß), d. h. es ist Vollmond; *nikala zeḱši guateḱtui* es regnet.

uá, *uaua* ja (Bejahung).

Adverbien des Grundes.

hina weshalb? z. B. *hinaḱši nejabaló* weshalb gehst du fort?

hiúngule, *hiúngula* wegen, im Hinblick auf, von *hiúngula* Weg. Es wird stets dem zugehörigen Nomen nachgestellt. Dadurch wird immer ein Zweck ausgedrückt; z. B. *mulvatá hiúnguláñ* wegen der Krankheiten (d. h. zu ihrer Abwehr) (war die Sonnen-Surli-Maske tätig); *ulu hiúngule* wegen der Töpfe (d. h. zu ihrer Herstellung) (mußte man so singen).

šalá wegen gibt den Grund an und wird dem zugehörigen Nomen nachgestellt, z. B. *munži šalá* wegen einer Frau (nannten sie sich Freunde); *ahasu šalá* wegen seiner Schwester (die er liebte) (war er eifersüchtig). Ferner wird *šalá* besonders bei den Verben kaufen, verkaufen und (beim Verkauf) fordern (*hábihi*, *habišihí* und *šišihí*) zur Angabe des Preises bzw. der Höhe der Forderung gebraucht, wo wir „für“ sagen bzw. den Akkusativ anwenden. Auch in diesen Fällen bezeichnet *šalá* die Ursache der Handlung: verkaufen wegen des Preises, kaufen wegen der Ware; z. B. *hi šalá nahabi milaká?* wofür kannst du mir sie (die Tochter) abkaufen? *žakuá taši šalá eḱtakulu háviša nigungú* für neun blaue Hemden verkaufte er ihn (den Samen); *eḱtakulu žakuá taši šalá ašiša nigungú* neun blaue Hemden forderten sie (beim Verkauf) dafür. Dagegen *žakuá agašiša* er bat um ein Hemd, da hier von einem Verkauf keine Rede ist.

Adverbien des Mittels.

Das Werkzeug, womit man etwas ausführt, wird durch das Nomen ohne Suffix ausgedrückt; z. B. *mitu kali niguakuá* das Schwein mit einem Stock tötete ich. Vgl. *kalyi ḱa guaka* mit einem Pfahle krach! tötete er ihn. Hier ist *ḱa* sinn- oder lautmalend. Vgl. sinnmalende defektive Verben.

aḱnkáñ mit diesem, eigentlich „in diesem“, ist das einzige instrumentale Adverbium; z. B. *aḱnkáñ hibalēka* das Arbeiten mit diesem (d. h. mit dem Steinbeil). Es wird auch als Postposition „mit“ gebraucht, z. B. *kuvīta aḱnkáñ zṽteḱka* pflegt er mit der Flinte zu schießen?

alūsani, *aseḱži* mit der Linken, mit der Rechten, siehe Adverbien des Ortes.

Adverbien des Ortes.

Ortsbezeichnungen und die Suffixe *ka*, *ni*. Wenige Nomina brauchen keine Suffixe, um die Präpositionen „in, nach“ usw. auszudrücken; z. B. *gamankala húluḱša* er steckte ihn in die Tasche; *hale nulankukui* auf dieser Welt; *sugi gahi* aus der Kalkdose essen.

Im allgemeinen wendet man zu diesem Zwecke die Suffixe *ka*, selten *kaḱ* und *ni*, *li*, *ži* (*nyi lyi*) an, die aber zuweilen fortgelassen werden; z. B. *gēgaka*, selten *gēka*, *gēkali* auf dem Berge; *hiúngulaka*, *hiúngulalyi* auf

dem Wege; *hu(ka)*, *huk*, *hulyi*, *huiži* in der Hütte; *nibunkaižaka* am Ufer des Meeres; *ni kaiža* am Flußufer; *kāka(lyi)* im Munde; davon: *húgakai* in der Tür; *Seikaiškāka* an der Mündung des Sekaino; *mamaiškagaka* an der Öffnung der Sonne, im Westen; *nauianka*, *nauiandi* im Himmel (das Grundwort ohne Suffix kommt überhaupt nicht vor); *ninañ*, *ninaka* am Fluß; *nin zabatēi* er glitt im Flusse abwärts; *niuavakaiñi* im Meer; *salinga niuavakaiğa* in allen Seen, wo *ga* nur das Zeichen der Hervorhebung ist; *nuñhuáñ*, *nuñhuani*, *nuñhuanka* im Tempel; *sukali*, *sugaka*, selten *suka* auf der Spitze; *nui uká(ka)* *arzé* die Sonne in den Plejaden steht; *zeinka* an einem Punkte, auf einer Stelle.

Diese Suffixe erhalten auch die Lokativformen der Siedlungen, z. B. *Hukumejška*, in Palomino, von *Hukumejši*; *Aluágaka*, in Takina, von *Aluaka*. Doch kann auch *ka* fehlen. Da die meisten dieser Namen auf *ži* (Krümmung) endigen und zunächst den Fluß bezeichnen, an dem sie liegen, so heißt z. B. *Nuamejška* am Flusse *Nuamejši*. Will man jedoch den Fluß als solchen bezeichnen, so wendet man *ka* nicht an, z. B. *Hukumejši tukuėj* am Bach Palomino; *Kalaiži tukuáñ* am Bach Caracas. Bei den Namen von Bergen kommt *ka* und *ni* vor, kann aber auch fehlen; z. B. *Makungágaka* auf der Sierra Negra, von *Makungāka*; *Seráluani* auf dem *Seralua*. Endlich steht *li* in *hábalýi* zur Mutter (stieg er herab); *Kágabalýi* zu den *Kágaba* (brachten sie es); dagegen ist *ka*, das manchmal nach dem Namen der Bewohner einer Gegend steht, nicht „bei“ oder „zu“, sondern bedeutet die Gesamtheit, z. B. *Katúkakuejka* die Bewohner von *Katuka*; *Mulkuákakuejka* bei den Bewohnern von *Mulkuaka*, wo also „bei“ nicht besonders ausgedrückt ist.

In den folgenden adverbialen Ortsbezeichnungen bzw. Ortssuffixen ist *ni* und *ka* ebenfalls zuweilen vertreten.

agapá hinter, z. B. *Seižankua agapá alalašapana* hinter *Seižankua* begannen sie ihn laufen zu machen, d. h. sie verfolgten *Seižankua*.

ai *haj*, *aika*, *ainka*, *aini* hier, dort; (*h*)*aini* in (Präp.), z. B. *ulu ai ni* in dem Topf, siehe *kala*, *žini*.

akeinan, *sévakaj geina* in den Zwischenrichtungen der vier Haupthimmelsrichtungen: Nordost, Nordwest, Südwest, Südost; *aluna geina* im Ostnordost, Nordnordost, Nordnordwest, Westnordwest usw.

(*a*)*lēsañ*, *alēsaka* in der Nähe (Adv.), nahe (Präp.).

ali in diesem, darin, darauf, hinein.

alukan hinterher, hinten (Adv.), hinter (Präp.).

(*a*)*lūsani* zur Linken, mit der Linken. Auch das Adjektiv *alūsanzala* links liegend kann an Stelle von *alūsani* gebraucht werden; z. B. *alūsanzalakin guejni itej* links unten legte er sie (die Augen) hin.

asejži zur Rechten, mit der Rechten. *káykala asejži* die Hand zur Rechten, die rechte Hand.

avakai darüber, darauf, von *ama-ka* auf diesem.

guejni, *guini* unten, darunter, hinunter.

hulyi innen, eigentlich: in der Hütte, im Innern.

húvala, *húvalaka*, *húvalalyi*, *húbala* usw. draußen, auf dem Vorplatz

(Adv.); außerhalb, vor (Präp.). Eigentlich: vor (außerhalb) der Hütte (*hu*); vor dem Innern; siehe das Nominalsuffix *mala*.

iaveika bis ... hinauf, eigentlich: emporsteigend, mit einem Ortsadverbium.

ibateiši um, im Umkreis von.

ižanka, seltener *arlanka* bis, von *ižŭnkahi*, *arlŭnkahi* ankommen. Die zugehörige Ortsbezeichnung steht stets als adverbiale Bestimmung, z. B. *Maŭtaiška ižanka. miža* bis nach *Maŭtaiži* wanderte er. Selten: *Nañhuia ižanka* bis zum (Berge) *Nañhuia*.

kala, *kalaka*, *kalali* auf (Präp.); z. B. *hágala(ka)* auf einem Stein (eigentlich *hagikalaka*); *húkala* auf dem Hause. Davon *haŭngalaka*, *aŭngalali* auf, über diesem, darüber (Adv.); auf, über, oberhalb (Präp.); z. B. *mama haŭngalaka ižaukalyēka* die Sonne wird darüber (d. h. über der Erde) sein; *nitukuanga aŭngalalyi* oberhalb des Baches selbst. Ferner: *akalakaj* darüber, über diesem; *avakala* darüber, von *ama*.

ma, mani wo? wohin?

mata, *matá(ñ)*, *mátaka*, *matali* oben, im Luftraum, von *avata* leer.

mia wo? wohin?

mihani, *mihanka* oben (vom Gelände).

mita, *mitaka*, *bita*, *vita* inmitten (Präp.). Zuweilen steht das zugehörige Nomen selbst in der Lokativform, z. B. *háguka vitaka* mitten auf einem Stein.

mitakuáñ *mitakuaka* inmitten (Präp.).

muan in der Mitte (Adv.); *vuan*, *vuaka*, *muol* gegenüber (Präp.), doch gehört dazu eine Lokativform; z. B. *nui ižauguēñ vuaka* wo die Sonne ist gegenüber, d. h. dem Wohnsitz der Sonne gegenüber.

naši bis, eigentlich: kommend, wird dem zugehörigen Worte vorgesetzt; z. B. *naši haŭ arlanka meŭ* bis hierher kamen sie nur.

náuazeŭ (eigentlich: wenig vergeht an Zeit), *náuaka* (eigentlich: in geringem, in geringer Entfernung) nahe, in der Nähe (Adv.).

nienkanki an Stelle von jemandem oder etwas, seinerseits; z. B. *nienkanki ihualyi* (ein Rabenkleid) an Stelle (des eigenen) zogen sie ihm an; *Utšimata nienkanki sāka akalēgŭ*, *Utšimata* seinerseits zur Großmutter sprach (d. h. an Stelle der Großmutter, die bisher gesprochen hatte).

nītsi bis hinauf, eigentlich: man steigt hinauf.

panane von ... an, eigentlich: angefangen, manchmal im Verein mit *žini* und mit folgendem *iaveika*, *ižanka* bis; z. B. *Kalaiži tukuáñ panane asāka iaveikā* vom Bach Caracas bis zu seiner Quelle.

saha vor, z. B. *kašsaha*... vor sie (brachten sie den Stuhl), d. h. zu ihnen.

salinga überall, eigentlich: alle, z. B. *kágaba salinga miža* die Menschen wanderten überall hin.

surli unter, z. B. *kašsurli* unter der Erde.

šanañ, *šnaka*, *šnali* hinter, jenseits; davon *ašđnalyi* dahinter. Vgl. *šanavita* der Rücken.

ta an Stelle von jemandem (Adv.), an Stelle von (Präp.); z. B. *talalē* (die Frauen führten den Tanz aus), an (ihrer) Stelle war es (daß die Männer tanzten); *mulbatá natalalē* an Stelle der Krankheiten war es (daß)...

tava, *távali* zur Seite von, neben, unterhalb; vgl. Nominalsuffix. Es kommt aber nur in folgenden Verbindungen vor: 1. (*h*)*aítávalyi* hier unten, unterhalb von hier. 2. *hutávali* unterhalb, neben der Hütte. Doch heißt *hutávali* auch „unterhalb, neben“ (Präp.); z. B. *nunhuá hutávalyi* unterhalb des Tempels. 3. *mitava*, *mitávali* unter dir, unter einem, unten; z. B. *mitava ninaka* unten am Flusse.

(*a*)*teįža*, (*a*)*teįžaka* an der Seite, neben, bis (Präp.) zur Seite, abseits (Adv.); z. B. *dúekueį teįža* bis zu den älteren Brüdern (gelangten die Termiten). *ateįža žėkualalyėka* (die Kolumbianer) werden abseits (d. h. an der Küste) bleiben; *hu-g-ateįža* zur Seite der Hütte ist ein stehender Ausdruck für „vor der Tür“.

tuai, *tuayú* hier; z. B. *žakuá tuai* das Hemd hier; *tuayú teįnguá* setze dich hierhin; vgl. *tui* dieses (Pronomina).

uni, *ungueįka*, *unguaka* dort, dorthin.

zali weit, von *zali* sein, auswärts, in der Ferne sein. *guiakalyi nĩši zalyi ižúkakueį* (die weißen Frösche) die in der Küstenebene bis weit hinauf leben. Meist *maleį zali* ziemlich weit, eigentlich: kurze Zeit weit; z. B. *kal-kalelyi maleį zalyi neį* in den Wald ziemlich weit ging er.

zenka weit, fern, von *zeįši* vergehen (Zeit); vgl. *zeįnka* an einem Punkte, an einer Stelle; gewöhnlich *maleį zenka* ziemlich weit.

žini von... her wird wie *ižanka* bis, von einem Ortsadverbium begleitet, z. B. *hukžini* von der Hütte; *aįžini*, *aįka žini* von hier; *unizini* von dort; *mani žini* von wo? Doch auch *Hukumeįži žini* von Palomino; siehe *žini* (Zeitadv.) und *aįkižini*, *áįžini* (Konjunktion).

Adverbien der Zeit.

Zahlwörter und Nomina ohne Suffix. Die Zahlwörter von eins bis neun haben außerdem die Bedeutung: einmal, zum erstenmal, zweimal, zum zweitenmal usw. Statt dessen kann auch *huiža* mal verwendet werden. Siehe Zahlwörter. Ferner werden die eine Zeit angebenden Substantiva *nui* Tag, *seį* Nacht, *sų* Monat, Mond, *kagi*, *kágian* Jahr, *kálkua* Jahrhundert usw., besonders in Verbindung mit Zahlwörtern ohne Veränderung zur Bezeichnung der Zeitdauer gebraucht; z. B. *sų makeįua* innerhalb von vier Monden (legte er ein Feld an). *makeįua māmatsi ahuńueį* während vier Sonnengipfel, d. h. während die Sonne über vier Gipfel wanderte (arbeiteten sie). Steht ein Zahlwort ohne Substantiv, so sind meist Tage oder Nächte gemeint. Vgl. *kágian kágian* in jedem Jahr.

Suffixe *ka*, *kai*. Die Anzahl der Tage zur Bezeichnung der Zeitdauer wird auch durch die bloße Zahl mit dem Suffix *ka* ausgedrückt. Das Suffix *ka* bei einem Nomen bezeichnet auch „bis“, z. B. *sigi sukueį žini duėįvaka* vom Knaben bis zum alten Mann, d. h. vom Knaben- bis zum Greisenalter. Das Suffix *kai* bei Zahlwörtern bedeutet „nach“, z. B. *sų kúguakai* nach sieben Monden (gebar sie ein Kind). *tėįžuakai* nach sechs (Tagen). *kai* werden wir öfters auch in den folgenden Zeitadverbien finden. Ferner kommt auch *li* vor.

abaukuali am folgenden Tage, vgl. *maųkueį*.

aliue, *aliuañ* schließlich, zuletzt, auch als Adjektiv gebraucht.

asán, *asanžini* vorher, in früherer Zeit.

eizuakala im Anfang, in frühester Zeit bedeutet in Erzählungen, daß die Handlung sehr weit zurückreicht; anfangs, im Gegensatz zu später.

kaiga heute, jetzt.

(a)*káñ* in alter Zeit, früher, vorher; in kurzer Zeit, schnell, zuerst; *kánžini* seit alter Zeit; z. B. *túvakalē guane akanga guilékali ama manta* er spuckte aus, damit entsprechend schnell wachse die Banane¹.

kasa, *kásakaj* zuerst, zunächst, in frühester (alter) Zeit, von *kasa* Fuß.

maivák(aj) gestern.

malej ein Weilchen, kurze Zeit, sofort; *malej mej* schnell, sogleich, eigentlich: nur kurze Zeit, schon in kurzer Zeit; vgl. *mej* unter Adverbien des Grades.

maukuej wiederum, nochmals, auch: zum zweitenmal.

maužen vorgestern; vor einiger Zeit, in alter Zeit, eigentlich: zwei sind verflossen (*zej*).

mauši übermorgen, künftig; *mauši kágian* im künftigen Jahre; z. B. *mauši nakalikue* übermorgen werde ich kommen.

mikuīža wie viele Mal?

mitsá wann? immer; mit der Negation: niemals.

mitsenši schnell, von *mitsá*.

mūša, *abūša*, *mūšakaj* am frühen Morgen; damit ist immer der Morgen des folgenden Tages gemeint.

naki schon.

náuatej in kurzer Zeit, schnell, von *naua* wenig und *tej* sein.

nuiñ an dem bestimmten Tag.

nui muan bis Mittag.

nüisun bei Tage.

nuižin morgen; damit ist immer zugleich die Morgenfrühe gemeint

saha vor = früher als, z. B. *nasun sahanga naká* vor uns (früher als wir) kam er (auf die Welt).

sejan, *sejsun* in der Nacht.

súgakaj (a)*suka(li)* schließlich, zuletzt, bis aufs letzte.

uvanki anfangs, im Gegensatz zu später.

zengabá langsam, allmählich; *zengabá zengabá* ganz allmählich.

Die Stellung im Satze.

Im einfachen Satz folgen die Satzteile meist in dieser Weise: Subjekt (1), Objekt (2), Prädikat (3). Am Anfang oder beliebig vor oder hinter dem Verbum stehen die adverbialen Bestimmungen (4). Attribute sowie die deutschen Präpositionen finden sich gewöhnlich nach dem Substantiv, das Zahlwort und der Bestimmungs-genitiv meist vor ihm. Das persönliche Pronomen steht unmittelbar vor dem Verbum und Hilfsverbum; z. B. *ají (4) ni hava aléñ (1) ni aluna kalta (2) iškavašingú (3) nuñhuakala nauka (4)* so (4) hat die

¹ Diese Sitte besteht beim Pflanzen von Bananensetzlingen: man spuckt auf den Steckling.

Mutter (1) ein Andenken (2) in allen Tempeln (4) hinterlassen (3); *mayžua nekuejki* (1) *halē kagi* (4) *gākuej* (2) *alyēka ni akuá* (3) alle beide (1) sie säten (3) Früchte (2) auf dieser Erde (4). *na-vi-vejnkú* (1, 2, 3) ich sage dir.

Das entferntere Objekt (2a) steht vor dem näheren (2), z. B. *súkuaha* (2a) *uñua* (2) *agaj guan-ka-lé* (1, 3) wir (1) werden das Fleisch (2) dem Knaben (2a) übergeben (3).

Häufig wird das Subjekt (1) und das Verbum (3) oder dieses wenigstens in Gestalt des Hilfsverbums (3a) am Schluß des Satzes noch einmal wiederholt, oft sogar nebst dem zugehörigen näheren (2) oder entfernteren Objekt (2a). In diesen Fällen kann das Subjekt im eigentlichen Satz fehlen; z. B. *ej-tšuiža* (4) *Kaviukukuitši nuñhuej* (2) *aktsingua* (3) *ni mama Sežankua* (1) *aktsingú* (3) Priester *Sežankua* (1) zerstörte (3) einmal (4) den Tempel des *Kaviukukui* (2); *hatej Sintana hanki* (1) *hatej Kuntšángama* (2a) *uaka* (2) *itej* (3) *ni hatej Sintana* (1) *Kuntšángama* (2a) *nigua* (3a) Vater *Sintana* (1) setzte (3) dem Vater *Kuntšángama* (2a) eine Maske (2) auf.

Eigentümlich ist zuweilen die Stellung von *naŭka* alle und *nuka* nur, indem sie häufig zwischen Hauptverbum und Hilfsverbum stehen und zur Verwechslung mit dem Hilfsverbum *naŭká* ist Anlaß geben, z. B. *Aluaka* (4) *kaga* (2) *kale* (3) *naŭka* (2) *narlalá* (3a) sie (1) besaßen (3) alles Land (2) in Takina (4); *hiva* (2) *atšá* (3) *nukan* (4) *yaugú* (3a) er (1) verrichtete (3) nur (4) die Arbeit (2).

Satzverbindung.

Zusammengezogene Sätze.

Zur Hervorhebung des Sinnes ist es beliebt, den ganzen Satz zu wiederholen, wenn ein neues Subjekt oder Objekt eintritt; z. B. *gua naŭma tualyēka naši naŭma tualyēka* damit (der Amtsstab) gut für die Leute Sorge, damit er gut für die Waisen Sorge, (fertigte die Mutter ihn an.) Werden Sätze zusammengezogen, so werden die gleichgeordneten Nomina unverbunden nebeneinandergestellt oder hinter jedes *na* gesetzt, was freilich nicht immer streng durchgeführt wird. *na* drückt daher zugleich die Begleitung aus; z. B. *mama Sežankua na mama Sintana na hatej Aluañuiko na Kultšavitabaŭya na nuñhuakala akauapana naguá* Priester *Sežankua*, Priester *Sintana*, Vater *Aluañuiko* und *Kultšavitabaŭya* fingen an, Tempel zu bauen; *katsuma na žakuá na huala na žagahieži* Krallen, ein Hemd und Zähne fehlen mir; *sali yaŭka kágaba nanga* (verstärktes *na*) alles verbrannte er mitsamt den Menschen.

In ähnlicher Weise wird zuweilen *arnielka* und *huiži* gebraucht, z. B. *sejšuñ arnielka nyúisuñ arnielka* Tag und Nacht (werde ich wandern). Der Indianer sagt Nacht und Tag.

Nebengeordnete Sätze.

Nebengeordnete Sätze von gleichem Satzwert werden nicht durch Konjunktionen verbunden. Als Ausnahme ist die Anwendung von *arna* anzusehen, z. B. *šěžá naŭsuikualakí arna hibalēgasuñ tunkú* ich habe kein Buschmesser und kann nicht arbeiten.

In wenigen Fällen wird *na* und öfters *iaga* auch, und, aber gebraucht, das dem betonten Worte nachgesetzt wird; z. B. *manak mikualyí* du weißt auch, und du weißt...; *aínka žini iaga* von dort aber, und von dort (werde er herwandern).

Sehr häufig ist die Verbindung durch das Adverbium *aiki* so in dieser Weise, das namentlich zur Zusammenfassung des eben Gesagten durch Wiederholung des Verbums oder eines Hilfsverbums dient; z. B. *aiki ní atšingú* so tat er; *aiki narlá* so war es.

Zeitliche Aufeinanderfolge.

Hilfsverba als Konjunktionen. Die große Mehrzahl der Sätze besteht, wie es bei Erzählungen natürlich ist, aus Hauptsätzen, die zeitlich aufeinanderfolgen, wo wir „darauf, dann, nun, und, aber, doch“ usw. sagen. Statt der Hauptsätze tritt die Verbindung auch bei gleichwertigen Nebensätzen ein. Auch in diesen Fällen fehlen vielfach Konjunktionen, doch wendet man meist zur Verbindung Hilfsverba an, die sich von dem gewöhnlichen Gebrauch durch ihre besondere Form oder dadurch unterscheiden, daß sie überzählig sind. Es sind 1. *atšá*, *atšá(r)iaga*, *atšika*; 2. *guanená*; 3. *guatšá(ná)*, *guatša(r)iaga*, *guatšiga(ná)*; 4. *naugatsíga(ná)*; 5. *gu(a)nalé*, *gu(a)-nalgué*. 1—4 bedeuten: man tat, darauf bzw. währenddessen; oder: es war, darauf bzw. währenddessen. Nr. 5 bringt die vollendete Handlung deutlicher zum Ausdruck, so daß der Zeitunterschied der Sätze mehr betont ist; z. B.:

atšúin atšéin zeigatsá (= zeiká | atšá) ní agazábiša ein Tag (und) eine Nacht verging, dann stürzten sie (den Baum) um.

ní nagú Bunkuéj kúguakaj | guatšá luiáñ atuej iaga nak niguá es kam *Bunkuéj* nach sieben Tagen, und an demselben Tage kam auch ihr älterer Bruder.

nibunkaiža žálžikuej nejatéj | naugatsíga aiki méjakuej ža am Meeresufer die Kolumbianer wandern; dann muß man in dieser Weise (gegen die Krokodile) singen.

alyéka niakud | guanaléki munažá sie säten (Früchte), doch (nachdem das geschehen war) gingen sie nicht auf.

Die Wiederholung des Verbums mit dem Hilfsverbum *nalgué*, seltener mit *nalé*, d. h. die Anwendung des Plusquamperfekts wird in derselben Weise wie vorhin *guanalé*, *guanalgue* als Konjunktion gebraucht. Als Ersatz kann auch der einfache Aorist wiederholt werden; z. B.:

nánikuejha siza ateja | atéj nalé hatejtšúvala tej ní akhiéna die jüngeren Brüder schossen einen Pfeil ab, darauf (eigentlich: sie hatten abgeschossen) fiel er vor der Hütte des Vaters nieder und stand da.

nej zenka | neiné munu itej er ging weit fort, da (eigentlich: er war gegangen) saß der Affe da.

Zeitpartikel. Gewöhnlich aber werden zur Bezeichnung der zeitlichen Folge die Zeitpartikel *kaj* und *ní* gebraucht entweder als Suffix des hinweisenden Pronomens (*aj*, *a*) oder eines Hilfsverbums bzw. Verbums. Auf die erste Art entsteht das seltener angewendete *a-kaj*, *a-lini*, *aj-žini*, wo *lini* und *žini* das reduplizierte *ní* ist. Ferner gibt es auch *ní*, *nejki* (*niki*) und

ni-žini ohne Pronomen als Konjunktion. Diese werden zum Teil an das Verbum des vorhergehenden Satzes angefügt. *kaj* heißt „nach“, *ni* deutet wohl auf die Zukunft und entspricht der Silbe *li* des Futurums, *žini* heißt von ... her, so daß die Konjunktionen „darauf, und, aber“, auch „in der Folge, ferner“ bedeuten; z. B.:

mama nūiha nuka | akaj ... ni aiki mama na asēua na ahangua-pangū die Sonne hörte (Gerüchte), und (eigentlich „darnach“) so begannen die Sonne und ihre Frau nachzudenken.

Matūnaha Songelatsēua hūrlēkša naguā | āžini na akaḡšapana munži šalā na akuā Matuna spielte mit Songela's Frau, in der Folge begannen sie der Frau wegen zu kämpfen.

nagapana- | ni guīakalyi iyaḡši huižgaui sie (die Termiten) kamen und (d. h. nach ihrer Ankunft) in der Savanne seiend bauten sie die Hügel.

āikageba naukaj- | niki maukuej zabi haj kagi dort (am Wohnsitz der Sonne) blieb er. Darauf stieg er wiederum auf diese Erde herab.

ābigua kankuin gaḡa | nižini kalakveigapana acht Spatel verfertigte er und begann darauf umzurühren.

Zeitpartikel in Verbindung mit dem Hilfsverbum werden am meisten zur Satzverbindung gebracht, und zwar sind es sowohl die vorhin als Konjunktionen genannten Formen der Hilfsverba wie auch einige andere mit den Suffixen *kaj*, *ni*, *niki*, *lini*, *nižini*. Die dabei gebrauchten Formen der Hilfsverba können selbständig angewendet werden, sie können aber auch dem vorhergehenden Verbum in Tempus, Modus und pers. Pronomen angepaßt sein, so daß dann die Zeitpartikel die Hauptsache ist. Schließlich können sie auch die Wiederholung des Verbums mit *nalgué*, *nale* usw. begleiten, durch die schon allein die zeitliche Aufeinanderfolge ausgedrückt wird. Dann ist die Konjunktion doppelt zum Ausdruck gebracht.

Es kommen dabei die folgenden Gruppen zusammen:

1. *atša-kaj*, *atša-zina-kaj*, *atšiga-kaj*, *atšeḡ-niki*, *atšataukaj-niki* (= *atša-taukā niki*), *atšiga-r-ni*. Für *zina* vgl. *sejsuñ* in der Nacht.

2. *gua-kaj*, *gungua-kaj*, *gua-r-zina-kaj*, *gunguarzina-kaj*, *guej-ni(ki)*, *gunguej-niki*, *guej-nižini*, *gua-lini*, *guataukaj-niki*, *guatauguej-niki*, zusammengezogen: *guataugue-nki*.

3. *atšingua-kaj*, *atšinguej-niki*, *atšatauguej-niki*, *atšataugue-nki*.

4. *guatša-kaj*, *guatšiga-kaj*, *guatša-r-ni*.

5. *nauke-n(ki)* (aus *naukā-niki*).

6. *naugua-kaj*, *nauguej-niki*, *naugue-nki*, *yaugue-nki*.

7. *nala-kaj*, *na-liniki* (aus *nala-liniki*).

8. *nalgua-kaj*, *nalguej-ni(žiniki)*, *nalatšiga-kaj*, *gu(a)nalgue-nki* (aus *gua-nala-guej-niki*).

9. *nanalē-nižini*.

10. *guanalē-ni*, *gu(a)nale-nki*.

11. *neḡka-lini* (von *neḡši tun*).

Die Bedeutung aller dieser Formen ist: „Nachdem er es getan hatte, nachdem es geschehen oder gewesen war“, bei *atšakaj* (1), *guatšiga-kaj* (4), *guatša-r-ni* (4), *nauke-nki* (5), *naugua-kaj* (6), *naugue-nki* (6), *nali-niki* (7),

nalgua-kaj (8), *nalatšiga-kaj* (8); seltener bei anderen Konjunktionen der betreffenden Gruppen auch: „Während er es tat, während es war“, d. h. darauf, dann, nun, und, damals; z. B.:

1. *tu atšatšigakaj* (= *atšá* | *atšigakaj*) *tumatši muna* er spuckte aus, darauf gingen Tomaten auf.

2. *nuñhuakutvikuejha seižakú meja* | *gualyini ni avejatáu* die Tempelnovizen singen vom Steinsalz, darauf singen sie (vom grünen Salz).

3. *nitsu niguá* | *atšatauguejniki geį nial neį* sie goß Wasser zu und ging Brennholz holen.

4. *nánikueį arlánkaha* | *guatsarni ni siza kaukša žalgú* die jüngeren Brüder gingen zugrunde. Damals (zu der Zeit, wo das geschah) kämpfte man mit Pfeilen.

5. *eįzuakala muñžei guagá* | *naukenki mama Šeįkuikula narlalá* im Anfang tagte es nicht, und (eigentlich: als das der Fall war) es lebte der Priester *Šeįkuikula*.

6. *Ulabangui Kašingui na iteįtęį* | *nauguakaj Namsiku alani Ulabangui dkazgua Ulabangui* und *Kašingui* saßen da, und (d. h. währenddessen) *Namsiku* redete seinen jüngeren Bruder *Ulabangui* an.

7. *teįsugāka arlanka tuñ* | *nalakaj žižún guka* er kam am oberen Ende an (und) sah sich um. Darauf fing er einen Wels.

8. *nin gukal neį* | *nalgueįni nak* er ging Wasser holen und kam zurück.

9. *guiakalyi nakuliúe sųñžalá* | *nanalēžini mama Bunaliúe hanki Gaųhuįžavētši nakuliúe huakalyia* in der Küstenebene gab es keine Salzseen, darauf versperrte *Bunaliúe Gaųhuįžavē's* Salzsee.

10. *muškulu teįn gaųa* | *guanālęni gākueį nika* er legte zwei Rodungen an und säte Feldfrüchte.

11. *nebi sankaleki ni akalęgapanakuá neįkalini na nyúia gaųapana* der Pumakopf muß anfangen zu singen und beginnt die Trockenheit zu machen.

nītšiši als Konjunktion. *nītšiši* bedeutet „hinaufsteigen“, wird aber mit dem Ton auf der letzten Silbe: *nītšiši*, *nītšiši-nki* (= *nītšiši-niki*) zur Bezeichnung von „ferner, in der Folge, und, schließlich“ gebraucht, entweder allein oder in Verbindung mit einer der genannten Konjunktionen der Hilfsverba; z. B.:

gungueįni nītšiši kui kui nītšipangú | *nītšiši teįsugāka nītši ni Sintana atšingú* darauf begann *Sintana* in der Folge in Sprüngen aufwärts zu steigen und stieg bis zum oberen Ende empor.

žižú akukapana ni hanašingú | *nītšišinki meįvankukui naųgenka hagi aguateįa ni hanašingú* sie fingen Welse, und schließlich warfen sie Steine in den See.

Temporale Nebensätze.

Durch die Konjunktionen, die bedeuten: „nachdem er das getan hatte usw.“ wird der vorhergehende Satz in zeitlichen Aufeinanderfolgen öfters zugleich als Nebensatz gestempelt. Es gibt aber temporale Nebensätze im engeren Sinne, die sich durch ihre Stellung innerhalb des Satzgefüges und durch die Zugehörigkeit des Verbums mit der Zeitpartikel den Nebensatz als solchen kennzeichnen. Die Zeitpartikel sind *n(i)* und *ka*, *káį*; z. B.:

dúekueĩtšiki ejnunka agaũataũká ni nani atšá | haĩni naukenki vieles fertigte der jüngere Bruder für die älteren Brüder an, als er noch hier war.

geĩ itej guakaĩ | aĩni itejtėj alaũguenki | husánkala ka ižgatsina er legte Feuer an und, während sie (a) sich innen befanden, stürzte er das ganze Dach des Hauses ein.

arlégetse kágaba nalguėñ | aĩki zuveĩnka žalgú als (der Kolibri) größer und ein Mensch war, sang er so.

akanki | nuksúzuakueĩ ulagagá nauũguenka | mulvatakueĩ huakalyia-pana mulvatatši hiũngula nigungú früher, als er die Muscheln noch nicht gebracht hatte, begann man den Weg der Krankheiten zu versperren.

Nebensätze zur Ortsbezeichnung.

Ähnlich wie in den temporalen Nebensätzen werden die Suffixe *ka* und *n(i)*, *li* gebraucht, um auszudrücken „an dem Orte, wo jemand sich befindet oder etwas geschieht“. *ka* schließt sich meistens an *gui*, *kuali* (= *guenka*, *kuenka*) oder an die einfachen Verbformen auf *ka* und auf *taũka* an, woraus *genka* bzw. *taũgenka* wird, oder an den Aorist usw. auf *nė*, so daß *nenka* entsteht. *li* findet sich meist in *nauũgalyi* (= *nauka-li*) wo... ist und in verwandten Formen derselben Bedeutung. Dieselben Formen auf *ka* gelten unter Fortfall des *ka*, so daß das Suffix *n* übrig bleibt. Daraus geht wohl hervor, daß dieses *n* = *ni* ist; z. B.:

nauianka iaveĩka | nuva lúlatši hateĩ nauũgenka | na sa Niualue atša-pana zum Himmel, wo der Vater der Vögel wohnt, begann Onkel *Niualue* emporzusteigen.

nínula agatanataũgenka an dem Ort, wo die Flüsse herabfließen.

alunauũva agatananenka wo der Himmel herabgekommen ist, d. h. am Horizont. Ebenso: *šikuakala isũkalėlenka* wo die Himmelsrichtungen endigen, d. h. am Horizont.

kuĩbulu akseĩžė guanenka an der Stelle, wo man das Dorf angelegt hatte ...

aĩka | Kágubakueĩ žėkuenka | miža guažalyėka dorthin, wo die *Kágaba* leben, wird er nicht wandern.

hava Ėĩvalyĩue tėĩaka wo Mutter *Ėĩvalyĩue* wohnt, d. h. in dem See dieses Namens.

nyui ižauũguėñ | vuan wo sich die Sonne befand, gegenüber, d. h. gegenüber dem Wohnort der Sonne.

asėua iyaũguali | iaveĩka wo sich seine Gattin befand (d. h. zu seiner Gattin) stieg er empor.

alĩtši nauianka | akuĩzataũgualyĩ sie stiegen zum Himmel empor, wo man mit Tanzen beschäftigt war.

nuiškuan(i) oder *nuiškuaka* wo die Sonne geboren wird, d. h. im Osten.

seĩaškuan(i) oder *seĩaškuaka* wo die Nacht geboren wird, d. h. im Westen.

Bedingungssätze.

Die Futur- und konditionalen Formen auf *li*, *kuej*, *kua*, *kuata*, *na* und *guakua* werden angewendet, um den Nachsatz von Bedingungssätzen auszudrücken. Selten wird auch im Vordersatz das Futurum auf *li* angewendet.

Folgende Formen von Bedingungen kommen in den Texten vor:

1. Wenn (= zu der Zeit wo) ich gehe, werde ich mitnehmen (temporal).
2. Für den Fall, daß ich gehen sollte, werde (oder würde) ich mitnehmen (Möglichkeit). Dagegen fehlt fast ganz: 3. Wenn ich gehen würde, würde ich mitnehmen (Ausschluß der Möglichkeit), und 4. wenn ich gegangen sein würde, würde ich mitgenommen haben.

Nr. 1 und 2 können leicht verwechselt werden. Es werden dabei stets Zeitkonjunktionen, wie die vorhin genannten, am Schluß des Vordersatzes bzw. am Beginn des Nachsatzes gebraucht. Falls diese fehlen oder im Nachsatz das Präsens statt des Futurums steht, so ist das wohl auf Nachlässigkeit zurückzuführen.

Fall 1 und 2 mit temporalen Konjunktionen: *atšá*, *atšakaj*, *atšika*, *guatšá(ná)*, *guatšiga(ná)*, *guatšigakaj*, *nalatšigakaj*, *nanateigakaj* (das als temporale Konjunktion sonst nicht vorkommt); z. B.:

núia zeigaki | *n-atšá atšakuej* *ža* (wenn) keine Trockenzeit ist (d. h. wenn sie nicht eintritt), dann muß man tanzen.

kaigaki ajki iága muligeba ikuálaksa | *guatšaná miguvia guakualyēka* (wenn) heute keine solchen Worte dagegen vorhanden sein sollten, dann würden die Insekten die Oberhand über einen gewinnen (Möglichkeit).

aihiéj tuakí | *nalatšigakaj kúikui alén iaga šantan gapana guinguakua* (wenn) man auf diesen (Sperber) nicht achtgeben würde, so (d. h. nachdem das geschehen ist) würde er auch Hühner zu fressen anfangen (Möglichkeit).

ajhiéj kuej nalakí | *nanateigakaj gukséj mayaŋgapana guakuej* (wenn) diese (Novizen) nicht vorhanden sein sollten, dann würde das Feuer einem (alles) verbrennen (Möglichkeit).

Fall 2 mit Futurum *gualyikuá*, *guanalyikuá* auch im Vordersatz. Diese sonst nicht vorkommende doppelte Futurform auf *li* und *kuá* (von *kuali*) in der Bedeutung „man wird oder soll tun“ bildet für den Vordersatz des Bedingungssatzes eine Ausnahme. Das Temporalsuffix *kaj*, das hinzutreten kann, bringt die Form in Parallele zu den anderen Konjunktionen; z. B.:

šanga atšala gualyikuá | *gākuej gapana gualyikuá* | *ajki ni navéjakuej nanatéj* (wenn) ich Böses tun sollte, (wenn) ich die Feldfrüchte zu fressen anfangen sollte, dann soll man mir in dieser Weise singen (Das sagt die Ameise).

haiki ni nakalégakuej ni nanatéj | *gākuej gapana šanga atšapana guanalyikuakaj* in dieser Weise muß man mir singen, wenn ich die Feldfrüchte zu fressen und Böses zu tun anfangen sollte.

Fall 3 mit *nalinguaši* und *mia* im Vordersatz. Dieser kommt in den Texten nicht vor. *nalinguaši* bedeutet „es ist in der Tat so“ und steht am Schlusse des Vordersatzes, während *mia* (Fragewort: wo?) manchmal zugleich am Anfang steht. Vgl. *guaši* und *nali* unter Adverbien des Zweifels und der Gewißheit. Eine Konjunktion fehlt; z. B.:

múlkala nalakí nalinguaši | níkala zej guatalalé (wenn) der Wind nicht in der Tat wäre, würde es regnen.

mia narzégaki nalyinguašiñ | kaiga hivatsán guatalakué (oder *nas hibalé gualyikue*) wenn ich nicht Schmerzen hätte (eigentlich: wo habe ich in der Tat nicht Schmerzen?) würde ich heute arbeiten.

Fall 4, z. B. *aĩkueĩ nalaki | mayauši guakueĩ žalgú* (wenn) diese (Novizen) nicht vorhanden gewesen wären, (so) würde er einem (alles) verbrannt haben. Eventuell auch als Fall 3 zu übersetzen. Eine Konjunktion fehlt.

Folgesätze.

Die Konjunktion „daher, deshalb“ wird durch die folgenden Ausdrücke wiedergegeben: *neĩnki* = *nej níki* zu der Zeit, wo es (so) ist, unter diesen Umständen; *narlí*, wohl von *nali* indem es so ist, unter diesen Umständen; *aĩkí nalyi*, zuweilen auch *nalyi* allein: „so ist es (daß)“; *aĩkí na(r)lá*, (*aĩkí*) *nalguá* oder *nalaguá*, *nalguama* so ist (war) es; *aĩkí atšihi* so tuend; *tuaiĩkí* (= *tuá aĩkí*) so sieht man, zuweilen mit folgendem *nalguá*; *aĩkí-žini* von so (dem so Geschehenen) her, deshalb; z. B.:

maužua katšo nakteĩ nákala narlá | neĩnki nej níguakuá zwei Hörner besitze ich (zum Angriff), deshalb laß uns gehen.

munži šalá ni iškaleka... | nalguama itšuiža nigungú wegen einer Frau nannten sie sich (mein Freund), deshalb gerade gingen sie zugrunde.

Folgesätze und Kausalsätze.

Wie dieselben temporalen Konjunktionen zum Teil zu Hauptsätzen und Nebensätzen gehören können, je nachdem man sie zu dem folgenden oder vorhergehenden Satze rechnet, so kann auch dieselbe Konjunktion Folgesätze mit „daher“ oder Kausalsätze mit „weil“ einleiten. Man sieht das z. B. an der Konjunktion *nalguá* in dem folgenden Beispiel:

makú nalguá | huin gaŷa salí yaŷka weil er das Oberhaupt (war), verbrannte er die ganze Hütte, die einer baute. Hier kann *nalguá* nur zu *makú* gehören.

šalá weil, daher, kann ebenfalls in dieser doppelten Weise angewendet werden, wenn der Hauptsatz nachfolgt, und zwar wird es besonders in folgender Weise mit Hilfsverben verbunden: (*gun*) *guejšala*, *gu(a)naléšala*, *naléšala* = weil er es getan hatte oder etwas war. Steht der Nebensatz nach, so ist seine kausale Bedeutung außer Zweifel; z. B.:

ulubuejši uaua kágiši aŷhiengua níguá | iuiša hala zukuŷšiñ guejšala des Riesensperbers Junges warf er auf die Erde, weil es sehr stank.

šárléka aluna aŷšungele nalé šalá | na nani Uahiuahi arlankatéĩ da er böse war und kein Gewissen hatte, kam jüngerer Bruder *Uahiuahi* her.

guakaj Káviukukui nulankukui iškudmakua naguá | guejšalá na nas nahateĩ arlé nagetse yakú neĩká darauf machte *Káviukukui* die Welt hart. Infolgedessen sprach er: „Ich bin größer als mein Vater.“

mia weil, da leitet dagegen stets Nebensätze ein und steht an ihrem Anfang, da *mia* eigentlich „wo?“ bedeutet; z. B.:

mia ejibi nas iakuka | gunguakaj guañ narlēši narnejatukú weil sie mir den Mais fortnahmen, da bin ich traurig und gehe fort.

Folge- und Finalsätze.

Durch das Futurum auf *l*, *kañ*, *kuej*, *kuata* und *guakua* wird oft die Absicht ausgedrückt, ohne daß man eine Konjunktion anwendet. Ebenso ist es mit dem Futurum auf *lika* mit dem Suffix *kuej*, dagegen kann man das Futurum auf *li* ohne Konjunktion sowohl zu Finalsätzen wie zu Folgesätzen mit der Bedeutung „deshalb, so daß“ gebrauchen. (Siehe die Beispiele bei den betreffenden Futurformen.)

Finalsätze, z. B. *gākuej lula nala agahuižakual | ákalē niguá* alle Arten von Feldfrüchten einzusammeln, befahl er ihm.

nyúia nauğakáñ tej iżgaṽakáñ zuveigi yaṽgakáñ | salinga kágaba lula nala akazguagatéj nauğakuej damit Trockenzeit sei, um die Felder zu roden (und) um die Rückstände zu verbrennen, müssen alle Menschen ihn (den Dämon) anreden.

guakuej na | Namsiku guakakuej | niguá die Leute kamen, um *Namsiku* zu töten.

akuizapana | sualyin guakua hita sie begannen zu tanzen, damit die Bohnen nicht welk werden (eigentlich: [sonst] würden die Bohnen welk werden).

kaigaki ahieį iżgapa | mulbatá guiava arveja nauğakuatá heute setzt man diese (Masken) auf, um auf die Krankheiten einzuwirken.

na peįvu kaluaká kuįsgaṽi | kaluaká lula nala nuñhuañ ša naukal-yėkakuej Freund, laß uns Holzmasken machen, um alle Arten von Masken im Tempel niederzulegen.

niuva saúvakue niuva suguba... | nuñhuañ kuiza neįkalyėka | na gaṽapana goldene Stirnreifen, goldene Mützen... | um im Tempel (damit) zu tanzen, fertigte er an.

Folgesätze. Man ist versucht, manche durch Futurformen auf *lika*, selten auf *likakuej* ausgedrückten Folgesätze ebenfalls als Finalsätze aufzufassen, weil das Futurum so häufig im Sinne einer Absicht gebraucht wird. Dem steht aber entgegen, daß der mythische Vorgang, dessen Folge in der Gegenwart geschildert wird, öfters ein zufälliges Ereignis ist. Andererseits ist die latente Absicht zuweilen nicht ausgeschlossen; z. B.:

tu atšatšigakaj mugua lula nauka muna niguá | kaįga mugua lula nala tuakualyėka er spuckte aus, darauf gingen alle Arten des Pfefferstrauches auf. Daher sieht man heute alle Arten von Pfeffersträuchern.

ni kagi haįni pulapana guatšiga pulapanane | na kaįga karzuši tuakualyi naukalyėka narlalá die Erde hier begann zu verbrennen, und nachdem sie verbrannt war, ist daher heute die rote Erde sichtbar.

haį dúekuej tejža arlanka meį na naká | kalyi zalyėka huiži iatėj gualyėka hui tšingua gualyėka... hierher bis zu den älteren Brüdern kamen sie (die Termiten), so daß sie die Bäume fraßen, in die Hütten drangen, die Hütten zerstörten...

Lexikon.**Kaugian. — Deutsch.****Vorbemerkungen.**

Die Reihenfolge der Buchstaben ist die folgende: *a, b, d, e, ɛ, g, h, i, k (k), l¹, m, n, o, p, r, s, š, t, u, ʉ, v, x, y, z, ž.*

Nach dem Stichwort und öfters auch nach einem indianischen Wort innerhalb der Zeile folgt zu etymologischen Zwecken so viel als möglich in Klammern das zunächst zugrunde liegende, als Stichwort aufgeführte Wort, darauf, bei Verben, hinter F. (= Form) die Anführung der gebrauchten „einfachsten Formen“ (siehe die Grammatik). Eine Trennung des Stichworts bedeutet, daß jeder Teil, soweit nicht in Klammern ein besonderer Hinweis folgt, an anderer Stelle als Stichwort aufgeführt ist.

Die Zahlen bedeuten Hinweise auf das Vorkommen in den Texten, indem die fettgedruckte Zahl die fortlaufende Nummer des Textes, die anderen den Abschnitt innerhalb desselben bedeuten, soweit der Text aus mehreren Abschnitten besteht.

Wo keine solche Zahl angegeben ist, kommt das Wort in den Texten nicht vor, sondern ist von mir unabhängig davon oder im Anschluß an die Erörterung des Textes aus dem Munde der Indianer aufgenommen worden.

Die Wiederholung des Stichworts ist durch ein — ersetzt. Doch steht ein solcher Strich auch, um die Wiederholung der letzten Silben bei verschiedenen Präfixen und anderen verschiedenen Vorsilben zu ersparen, was durch das Fehlen eines Interpunktionszeichens vor den gleichlautenden Schlußsilben leicht zu erkennen ist; z. B. *akalá-, ižá-, ula-biši.*

Statt des Schluß-*a* in manchen Worten finden sich vielfach zugleich *e* und *ei*, was der Raumersparnis wegen nicht immer besonders angegeben ist, da die einfache Zufügung von *e* und *ei*, ohne Wiederholung des ganzen Wortes, leicht zu Unklarheiten geführt hätte.

A.

a 1. sein, ihr, auf Singular bezüglich, meist bei Personen **9**, 17; **17**, 9; **23**, 9; 2. dieser, er, sie: *a-askui, askui* er allein **137**, 2; *ahánamej agatse* ihr ähnlich **111**, 3; *a mituni* liebst du ihn? Vgl. *ha, akaj, akala, akalakaj, ale, ali*; 3. sie (Plural) *a-lagú* sie kamen **19**, 8.

aba siehe *ava*.

abahi siehe *avahi*.

abala hinterer Rand der Öffnung der Tragtasche für Säuglinge, wo acht Schnüre zum Anlehnen des

Kopfes und zur Verhinderung des Herausfallens befestigt sind; vgl. *akala*.

abalaká Rohr (*Ginerium saccharoides*).

abarzuli siehe *arzuli*.

abata siehe *avata*

abalēkatauká, munži — das arbeitende Mädchen = Braut; siehe *iškabalēkatauká, hibalēši*.

abaŭku, baŭku der weibliche Stein *sukuži*.

abaŭkuali, avaukuali (maŭkuej) am folgenden Tage **5**, 4; **9**, 11, 31.

¹ Das mediodentale *l* ist in der Lautlehre nicht aufgeführt.

abejži, avejži, abeži Kürbis (*Cucurbita berrucosa*, sp. *ayama*)
23, 2, 4; 24, 9.

Abeko Name eines Priesters, Geschlecht *Sēokukuis*.

abi, avi 1. Blut 54; 2. Geschlecht:
askui ábikuej eines Blutes 2, 38;
vgl. *abišīža, avikuūtši, avikukui*.

ábigua siehe *ávigua*.

abi-šīža Blutader.

abukáji Maisblattpäckchen mit Steinpulver zu Zauberzwecken.

abukala Stöpsel für die Kalebasse:
moñkutši.

abulaši (naši), F. *abula*, einsetzen
(Novizen) 2, 33; vgl. *a-, aga-, ia-, iżga-laši*.

abulauši (nauši), F. *abulau*, eingesetzt sein, von Novizen 2, 34.

abulēhi siehe *avulehi*.

abulu, avulu, bulu, vulu klein 6, 13; 70, 2; siehe *eibi vulu, hár-vulu, hibulu, kasa vulu, káykala vulu, maykui, níkala*.

abunži siehe *munži*.

abāša siehe *mūša*.

abutši, butši, vutši, bušej weiß 12, 7; rosa; *alana butšángetse* (= *butši hanagetse* weiß ähnlich) lachsfarbene Wolle; der Weiße; vgl. *hita, husu, kaysu, kúikui, uva*; siehe *sbutši, munši*.

abutši tejma Morgenstern.

agagatsali siehe *agatsali*.

agagaui siehe *gaui*.

agahañgui siehe *hañgui*.

agahaui siehe *haui*.

agahiēni (hiēni), F. *hiēna*, 1. untergehen (Sonne); 2. einnicken, wobei der Kopf niedersinkt, sp. *cabecear* 107, 1; 3. einstecken (Pfahl in den Boden).

agahiúi, agaķhiúi, F. *hiu*, hinlegen 23, 5; hineinlegen 4, 11; vgl. *aķ-, i-, iš-, iżga-hiúi*.

agahuéjžihi siehe *huéjžihi*.

agahuiši, agaķhuiši, gahuiši (huiši), F. *hui* anblasen, stets *gej guķséj*
agahuiši Brennholz, Feuer anblasen = Feuer anlegen 6, 10; 12, 13.

agahuižakui siehe *huižakui*.

agaiši siehe *gaiši*.

agakāši siehe *gaši*.

agakaui (gaui), F. *kay*, abreißen
(Federn vom Kopf) 19, 12.

agakejhi (kejhi), F. *kéja* aufbinden
(einen Strick), losbinden (einen Ochsen).

agaķhiúi siehe *agahiúi*.

agaķhuiši siehe *agahuiši*.

agaķšihi siehe *agašihi*.

(a) *gaku ali (kuali)*, F. *kue, kua*,
1. besitzen, haben 17, 10; für einen in Verwahrung haben, übergeben 11, 24; 128; 2. sein, sich aufhalten; siehe *agēkuali*.

agakuaññēši siehe *guaññēši*.

agakuaši siehe *guaši*.

agakuīvižēši siehe *kuīvižēši*.

agakuīzihi siehe *kuīzihi*.

agakuka huvéj (guši, huvé) Hütte zum Beischlaf, auch die besondere Hütte für die Hochzeit.

agaķúluni siehe *húluni*.

agakuši siehe *guši*.

agaláñkahi (nāñkahi), F. *lañka*, zugrunde gehen 2, 44.

agalañkašihi (agaláñkahi), F. *lañkaša*, vernichten, ausrotten (Menschen) 18, 14; 87, 7; 135, 4.

agalaši (naši), F. *agala*, 1. hinsetzen: den Fuß in die Schlinge 9, 41; 2. ins Werk setzen: anfangen: Kampf 2, 17; 3, 3; vgl. *a-, abu-, ia-, iżga-laši*.

agalihi siehe *akalihi*.

agapá hinter Präp. 2, 9; 6, 6; 75, 2.

agapañgui (pañgui), F. *gua*, 1. hinsetzen: Fuß 9, 28; 2. ins Werk setzen, anfangen: Kampf 2, 49.

agapani (pani), 1. F. *pana*, ins Werk setzen, anfangen: Kampf 2,

8; 2. F. *pa*, sich aufsetzen (Maske) **31**, 1.
agapuli (puli), F. *pula*, verbrennen (intr.), verdorren (Blätter durch die Sonne) **78**, 1.
agarsúñ siehe *agasúñ*.
agasejžēši (nejši), F. *žē*, *žēka*, anfertigen **122**, 1f., siehe *aksejžēši*.
agasúñ, *agasuñze*, *gazúñ*, auch *agarsúñ* usw., nicht haben, nicht besitzen; siehe *aksuñze*, *kukagasuñze*, *isúñgele*.
agasunejši siehe *sunejši*.
agašihī, *akašihī (šihī)*, F. *ša*, 1. hineinlegen **12**, **13**; **18**, **10**; **19**, **14**; 2. nur (*a*)*gaķšihī* haben, besitzen **2**, **13**; **3**, **16**, **19**; siehe *agišihī*; vgl. *gamagašihī*.
agašišihī siehe *šišihī*, *nui*.
agatañgui (agatani), F. *tañgua*, herabtreiben (das Vieh), umstürzen (Baum) **9**, **19**.
agatani (tani); F. *tana*, herabkommen, herabfließen, unten ankommen **5**, **24**; **9**, **7**, **37**; **99**; *nínula agatanataugeñka* wo die Flüsse herabfließen = Westen **2**, **26**; *alunaṽva agatananeñka* wo der Himmel herabkommt = Horizont **6**, **1**; *sāka agatana* der Mond fließt, ist geschwollen: es ist Vollmond; vgl. *agutani*.
agatéj (tej), 1. sich irgendwo befinden **22**, **4**; 2. sich aufrichten; 3. tragen, hinlegen, aufnehmen **9**, **27**; *munži uaua agatéj* die Frau trägt einen Säugling, ist schwanger; 4. sein (Hilfsverbum) **9**, **6**.
agatini siehe *tsini*.
agatsali, *agagatsali*, *gatsali (zali)*, F. *tsalá*, *tša*, *tse*, *tsē*, *getse*, 1. sein, sich verhalten (Hilfsverbum) **2**, **20**; **13**, **6**; **18**, **15**; **19**, **20**; **103**, **2**; derjenige sein, welcher: die Schuld haben, Grund haben, verpflichtet

sein **19**, **21**; *hana agatse* seiend wie = ähnlich **18**, **6**; 2. zu etwas gehören, zusammengehören **18**, **6**, **7**; **23**, **7**, **37**; **95**; **133**, **2**; 3. haben: *hiba nagatsalaki* ich habe keine Arbeit; 4. als Zusatz zu Nomina und Pronomina: *huitsukua agetsé* ein kleines Haus **22**, **1**; *mulētua agatse* hübsch **10**, **24**; *hantšigetse*, *hantšigatsali* hübsch, gut **56**, **5**; **58**, **6**; *tuñ* — (*tui*) ähnlich **2**, **18**; **8**, **7**; **9**, **12**; **18**, **6**; **19**, **10**; *nagetse* ich **2**, **49**; *nasuñgetse* wir **19**, **23**; *aigatsē*, *agetse* dieser **5**, **15**; **11**, **8**; vgl. **2**, **7**; **43**, **1**; *agetseká* er **9**, **41**; *kagetse* alle **5**, **9**.
agátseku ali (agatsali, kuali), F. *agátsekue*, sich irgendwo befinden, leben **34**, **1**.
agatsini siehe *tsini*.
agatsuli, *agazuli (sungui)*, F. *tsu*, *tsula*, gießen, einschenken, lassen (Urin) **137**, **28**.
agatšejni (žejni), F. *tšej*, hineinlegen **5**, **14**; **6**, **13**; **23**, **4**.
agatšihī siehe *atšihī*.
agatšini siehe *tsini*.
agatui (tui), F. *tu*, sehen **3**, **23**; **17**, **8**.
agaṽi siehe *gaṽi*.
agavejhi (mejhi), F. *vej*, *veja*, sagen, mitteilen **9**, **40**.
agazabišihī (zabišihī), F. *ša*, umstürzen, fallen (Baum) **9**, **18**; herableiten (Wasser) **21**, **8**.
agazahuiši siehe *huiši*.
agazakéjtihi, *agazakéjtsihi (zukejtihi)*, F. *kejta*, *kejtsa*, *kejtsi* herauskommen, hindurchkommen, zum Vorschein kommen **9**, **52**; **61**, **2f**.
agazukéjtsihi siehe *zukejtihi*.
agazuli siehe *agatsuli*.
agēkuali, *gēkuali (kuali)*, F. *kuá*, *kué*, 1. sich quer hinziehen (Sümpfe) **6**, **16**; (Felsen) **6**, **12**; 2. bewahrt sein, sich befinden **11**, **7**; vgl. *gaṽši*.

agēkue (*agēkuali*) Bezeichnung der drei horizontalen Baumstämme, die beim rechteckigen Hause die Längsseiten des Daches verbinden; *mata-* der Stamm, der das Dach entlang unterhalb der Spitze horizontal verläuft.

agetse siehe *agatsali*.

agisali (*sali*), F. *sa, sala*, leiden, ins Unglück geraten, in Gefahr sein 7, 9; 9, 9, 19f.; 19, 12, 22; 58, 4, 6; 134, 2.

agisalašihi (*agisali*), F. *ša*, ins Unglück stürzen 19, 21.

agišihi (*šihi*), F. *ša*, hineinlegen 10, 13; siehe *agašihi*.

agitšuižakšihi siehe *itsuižakšihi*.
agitšuižani siehe *itsuižani*.

aguāñ weniger, auch zur Komparation gebraucht; *nauaguāñ* ein wenig weniger.

aguhiēni (*hiēni*), F. *hiēj*, herabsteigen 6, 14.

agui! wohlan, als Aufforderung — *tui!* sieh! 9, 46; vgl. *kuls*.

agukuaši, F. *kuá, kuaka*, sichtbar sein, leuchten 21, 2.

agulihi (*nihi*), F. *lia*, Streit suchen, wütend werden 9, 25; *agulian guane* Feind.

agupejngui (*pejngui*), F. *pejngua*, umstürzen, tr. (Fallen) 9, 39.

agupejni (*pejni*), F. *pejna*, umfallen, zusammenstürzen (Fallen) 10, 23, 26, 29.

agusani F. *sana*, außer Atem, ermüdet sein 19, 5; vgl. *sañgui, uvasánane*.

aguši siehe *guši*.

agutani (*tani*), F. *tana*, herabkommen 103, 2; siehe *agatani*.

aguviša siehe *viša*.

aguvīžihī siehe *mīžihī*.

aguyauši (*yauši*), F. *aguyáu*, vorgehanden sein 9, 40.

ahánaluli Herz.

ahauši (*hayši*), F. *hay*, sich baden 24, 10.

ahí (*a*) sein, ihr, auf Singular bezüglich, meist bei Besitz 2, 28; 9, 27.

ahíbeli eine Pflanze, deren Aufguß täglich getrunken und auch zum Guarapo zugesetzt wird.

ahíej siehe *aihiēj*.

ahima winzige Tierchen, die in den Fuß eindringen, sp. *mazamorra*.

ahuakala der obere Rand des Körbchens (*kāku*); vgl. *akuakala*.

ahuákani am andern Ort 10, 24.

ahuakatši, *ahuakatsi* (sp.), *aguacate* (sp.) 5, 23, 25.

ahuámita (*vita*) die Umrandung der Tasche; vgl. *ahuakala*.

ahuávaka (*huava*) Dach des Hauses.

ahuba, *ahuva*, *huba*, *huva* (*hu*) Haut, Rinde, Schale einer Frucht, Hülse des Maiskolbens, Schuppe; *hiséj huva* die Maiskolbenblattumhüllung mit dem zauberischen Steinpulver; siehe *zuhuba*, *huvé*.

ahuímala, 1. Falle für größere Säugetiere 10, 24; 2. Sonnenfinsternis.

ahuiñgui (*ahuiši*), F. *ahuiñgua*, sich Luft zufächeln.

ahuini, *ahuinagetse*, *huini* rund; vgl. *huini huini*.

ahuínua, *ahuínuej*, *ahuínui* Bergabsatz, Bergrücken, sp. *loma*, 2, 34; 24, 44; 100, 1; 109, 3; *mamatši ahuínuej* der Sonne Bergrücken, zur Bezeichnung der Zeit 9, 34.

ahuiši, *ahhuiši* (*huiši*), F. *ahui*, *ahuka*, mit *gej*: Brennholz anblasen = Feuer anlegen 23, 5.

Ahuižaka ein Tempel oberhalb Noavaka.

ahula (*hui*) die horizontalen Stäbe aus Rohr, an denen das Stroh des

- Daches befestigt wird, daher auch:
Dach; vgl. *tukala*.
- ahúlaba (hui)*, 1. die schräg nach unten verlaufenden Stangen des Daches, über denen die *ahula* befestigt sind; 2. Dach.
- ahutama, hutama (hui)*, die schräge nach außen vorspringenden Pfähle, die das Vordach tragen.
- ahuva* siehe *ahuba*.
- ai, hai*, 1. Pl. *aikuei, ainguei* dieser **7, 4; 9, 18; 10, 14; 18, 14; 23, 6, 9; 53, 1; 103, 1; 134, 3; ainki 73;** 2. hier, dort, hierhin **38; 137, 7, 21; ainki 9, 46; 109, 1;** 3. auf, an, Präp. **10, 37; 24, 14.**
- aigatsé, aigatse* siehe *agatsali*.
- aihiéi, ahiéi (ai)*, dieser **2, 30; 6, 14; 15, 3; 18, 9; 59, 2; 91; mani aleihiéi?** wohin gingen diese? **19, 8.**
- aika, ainka* hier, dort, hierhin **2, 63; 62, 2; 137, 22.**
- aikala* siehe *aingalalyi*.
- aiki, haiki* so, auf diese Weise **9, 22, 32; 137, 12.**
- aiki žini* daher, deshalb **58, 5.**
- aiki na (r) lá, aiki nalguá* daher **2, 37, 64; 7, 11; 11, 1 f.; 13, 5; 19, 3; 101, 2.**
- aiki nali* daher, deshalb **11, 5; 13, 9; 135, 3.**
- aingalalyi, haingalaka, aikala (ai, kala)* über diesem, darüber, oberhalb **3, 29; 9, 9; 18, 12;** siehe *akala*.
- ai-ni, haïni*, 1. hier, dort **2, 32 f.; 9, 47; 21, 3; 137, 24;** 2. in (Präp.) **10, 13, 21;** -*zala* zum Diesseits gehörig **2, 32.**
- ainka* siehe *aika*.
- aïnkāñ (ai, ka)* in diesem **2, 55, 58; 20, 2; 110, 1.**
- aïtábali* siehe *haïtábali*.
- aïtsutža* siehe *atsuiža*.
- aižini*, 1. dann, darauf **2, 37; 11, 9; 20, 3; 47, 1; 110, 2;** 2. von dort **86, 4.**
- akabižihi* siehe *mžihi*.
- akagaui* siehe *gaui*.
- akaha, akarle* die vier Baumstämme, die von den vier Ecken des rechteckigen Hauses zur Dachspitze verlaufen; vgl. *hukaha*.
- a-kai* nach diesem, darauf, darnach **3, 26; 10, 16; 12, 16; 21, 2.**
- akai, kai* Blatt (der Gewächse) **81, 1; 107, 3.**
- akái arlēši* widerwillig sein **8, 9.**
- akaildaši* siehe *akaldaši*.
- akaiža* siehe *kaiža*.
- akaižaba* Wände aus Rohr, die die Eingänge des Tempels nach innen zu an den Seiten einfassen.
- akaižukakuali, akaižuši* siehe *akazukakuali, akazuši*.
- akaka* siehe *gāši*.
- a-kala* die acht Schnüre über der Tragtasche für Säuglinge als Schutz für den Kopf; vgl. *abala, aikala*.
- a-kala* mehr, siehe *arzēši*.
- akalābiši (ndbiši)*, F. *bi*, ankommen.
- akalahi* siehe *kalahi*.
- akalakai (a, kala)* darüber **23, 4.**
- akalali* siehe *kalali*.
- akalaši (naši)*, F. *la*, über einen herfallen **19, 6.**
- akalauká*, 1. der Holzrahmen des Fadendrehapparats, in dem sich der Stab zum Drehen der Schnur bewegt; 2. senkrechter Pfosten an der Angelseite der Tür, vgl. *kalauká*.
- akaldaši, akaildaši, akaltejši (akalēši)*, F. *akalda, akaltej* sagen, anordnen, einen Vorschlag machen, versprechen **2, 25; 8, 13; 11, 31; 21, 9; 46;** vgl. *kalta*.
- akalēši (nejši)*, F. *akalē, akalēka* sagen, befehlen, einladen, singen, rufen (z. B. den Regen) **4, 16; 8, 6; 9, 17, 41, 45; 10, 16; 11, 2; 19, 4; 20, 2; 56, 4; 73; 97, 2; 115, 3; 117, 1; 137, 17.**

akalihi, selten *agalihi* (*nihi*), F. *li*, *lia*, 1. anbinden, befestigen, anhängen **9**, 19; **12**, 7; **142** Anm.; *žiža akalihi* den Bauch hängen lassen = schwanger sein **3**, 24; 2. anbringen, aufsetzen (Gesichter auf einer Keule) **121**, 4; siehe *ši-akalihi*; 3. versperren, verschließen (den Weg) **15**, 8; **115**, 2; 4. sich anhängen **3**, 9; **109**, 3; 5. einem etwas suchen **5**, 3f., 6; **9**, 26; **31**, 5; suchen (Kampf, Streit) **2**, 8; **11**, 10.

akaltejši siehe *akaldaši*.

akálula (*lula*) das neugeborene Kind **140**; **141**.

akamajši siehe *majši*.

akáñ, *akañga* siehe *kañ*.

akani siehe *kani*.

akarle siehe *akaha*.

akašihi siehe *agašihi*.

akatšihi siehe *atšihi*.

akauátsihi, F. *uatsi*, losmachen (Hängematte), abpflücken (Blatt) **107**, 3; vgl. *a-*, *i-*, *ži-uátsihi*.

akayí Backenzahn.

akayí siehe *gayí*, *kayí*.

akaytši anderer **11**, 24, 27; **12**, 15.

akavdšihi (*mášihi*), F. *vaši*, *vaša*, übrig lassen **130**, 2; zurücklassen (Erinnerung) **2**, 65; **5**, 28.

akavejini (*mejini*), F. *vejina*, ausreißen (Arm) **14**, 2.

akavejši, F. *vej*, mit bestimmten Speisen um gewisse Körperteile des Täuflings Wendungen machen; siehe *izvejši*.

akavtžihi siehe *mtžihi*.

akayuši siehe *akažuši*.

akazakuaši (*guaši*), F. *kua*, einen anreden **9**, 40.

akazguaši (*zuguaši*), F. *gua*, *gu-aka*, einen anreden, besonders die Mächte vermittelt Zeremonien **2**, 24; **3**, 14; **5**, 12; **6**, 17; **7**, 2, 7f.; **12**; **8**, 6; **11**, 6f., 31; **28**, 1f., 3f.; **108**, 3; **115**, 2; **127**, 2; **137**, 18.

akazvejhi (*zuvejhi*), F. *vej*, *veja*, singen (von Menschen) **66**, 1; **71**, 4; **113**, 1; **120**, 1; **124**, 1; **127**, 1.

akažuka-kuali, *akajžukakuali* (*akažuši*) genannt sein, heißen.

akažuši, *akajžuši*, *akayuši* (*yaųši*), F. *žuka*, genannt sein, heißen **13**, 3; **18**, 1; **80**, 2; **140**.

aķbátakui siehe *mátakui*.

akejina, *gejina* die Himmelsrichtungen zwischen den vier Hauptrichtungen **2**, 10; meist: *séva-kei(n)* *gejina*, *sějvakéj(n)* *gejina* die vier Zwischenrichtungen: Nordost, Südost, Südwest, Nordwest **7**, 1; **15**, 3; **26**, 1; **62**, 1; und *aluna(n)* *gejina* die übrigen acht Richtungen der Windrose: Nordnordost, Ostnordost, Ostsüdost, Südsüdost, Südsüdwest, Westsüdwest, Westnordwest, Nordnordwest **7**, 1; **15**, 2; **26**, 1; **27**, 1; **62**, 1; zu ergänzen ist dabei *šikuakala* **62**, 1.

aķhieñgui (*aķhiēni*), F. *hiengua*, 1. herabwerfen **9**, 24; 2. eingraben **4**, 6.

aķhiēni (*hiēni*), F. *hieļ*, *hiēna*, *hiēnanka*, herabfallen, sich von oben herniederlassen, herabsteigen (vom Baum) **4**, 6; **9**, 14, 52f.; **17**, 2; **137**, 29.

akhiúi, F. *hiu*, 1. anlegen (Feuer) **9**, 50; einstecken (Pfahl zum Umwenden) **13**, 15; *kásakhiu* steckte den Fuß darunter = gab einen Fußtritt **3**, 27; *gulakhiúi* den Arm ausstrecken; *ši-aķhiúi* nähern **4**, 11; 2. eindringen (von Ameisen) **22**, 3; vgl. *aga-*, *i-*, *iš-*, *izga-hiúi*.

aķiaųi, *aķiúi* (*iaųkui*), F. *áķiaų*, *áķiu*, antworten **9**, 6, 36, 57; **19**; **21**, 5; vgl. *aķhiúi*.

Akinmakú (*makú*) = *Guikinmakú* Stammvater der Priester von Makotama **141**.

akiušihi (*aķhiūi*, *šihi*), F. *kiuša*
einem etwas zeigen.

akiyaūši siehe *yaūši*.

akižaūši siehe *ižaūši*.

akižguaši (*guaši*) benachrichtigen
110, 1.

akoateite kleiner Vogel der höchsten
Sierra.

aķpakuali (*pakuali*), F. *kue*, liegen;
mata-gaķpakue (*ka*) der Baum-
stamm über der Tür; *kasa-gaķ-*
pakue (*ka*) Türschwelle.

aķpani (*pani*), F. *pana*, 1. in
Empfang nehmen, haben (eine Er-
innerung) **11**, 29; 2. handhaben,
anfassen (Werkzeug) **2**, 54.

aķpeīkuali (*aķpeīši*, *kuali*), F.
peīkuej, geöffnet sein.

aķpeīši (*peīši*), F. *pej*, *peīka*,
1. öffnen **9**, 6; auseinandernehmen
6, 13; zerstreuen (Wolken) **97**, 1;
2. herauscharren (Maiskörner) **47**,
1.

aķsa-kuali (*saha*), F. *kue*, voran
sein, vorangehen **48**.

aķsali siehe *sali*.

aķsa-miši (*miši*), F. *mika*, tröpfeln,
durchlässig sein (Hütte).

aķsamšihi (*aķsamiši*, *šihi*), F. *ša*,
lose machen, lockern.

aķsejžēši (*nejši*), F. *žē*, *žēka*, an-
fertigen, bauen (Haus) **10**, 28;
106, 3; **133**, 1; etwas zu etwas
machen **10**, 41; siehe *agasejžēši*.

aķsuáli eine ätzende Wirkung
haben, beißen (Speise) **2**, 19;
vgl. *sui*, *suali*.

aķsuikuali (*sui*, *kuali*), F. *kuala*,
1. etwas im Besitz haben **20**, 1;
2. Macht haben **2**, 18.

aķsuñze, *aķsún(e)*, *aķsúñgele*
(*suñze*, *gele*), 1. nicht wissen **10**,
10; **13**, 1; unwissend sein; 2. nicht
haben, besitzen **8**, 9; **24**, 13; **54**;
aķsúñgelekuej die nicht habenden

14, 5; *alunaksuñze* gewissenlos;
vgl. *isúñgele*.

aķšejšihi siehe *šišihi*.

aķšihi (*šihi*), F. *aķša*, 1. liegen,
sich befinden, vorhanden sein **2**,
42; **3**, 28; **12**, 15; 2. wissen, ver-
stehen (Sprache) **2**, 47; verstehen
(anzufertigen).

aķšišihi siehe *šišihi*.

aķtēj, *aķtej*, *atej* (*tej*), 1. stehen
(Bäume) **9**, 16; vorhanden, auf-
gerichtet sein **61**, 4; **77**, 3; **121**,
3; dabeistehen **137**, 14; 2. sich
hinstellen **5**, 7; eintreten (Frühling);
3. hinlegen, hinsetzen **106**, 3; sich
aufsetzen (Maske) **7**, 11; (Feder-
schmuck) **67**, 1; 4. haben, besitzen
137, 11.

aķtsingui, *aķtšingui*, *aķtin-*
gui siehe *tsingui*.

akuá, *akuēj*, *akuálabē* (*akuali*) die
Traglast **9**, 28.

akuakala, *kuakala* der Rand des
Handnetzes (*žēmá*), der Tasche
(*gamá*); vgl. *ahuakala*.

akuálabē siehe *akuá*.

akualabēši, *akualavēši* (*akuá-*
labē) eine Last tragen (von Tieren);
vgl. *gamalabēši*.

akuali (*kuali*), F. *kuēj*, *kué*, 1. sein,
leben **56**, 5; 2. wissen **2**, 16; **11**,
22; verstehen (zu singen) **87**, 5;
viel wissen, weise sein.

akuama, *kuama* hart (z. B. Holz);
vgl. *iškuámakui*.

akuani (*kualgui*), F. *kuana*, zer-
brechen (tr. und intr.) **9**, 17; vgl.
iškuani.

akuaši (*guaši*) sich töten.

akuaši siehe *guaši*.

akuauka (*kuali*) die Vorhandenen,
alle **104**.

akuēj siehe *akuá*.

akuížani, F. *akuíža*, 1. vergessen
9, 55; **18**, 12; 2. ein Bedürfnis

- haben (zu pissen) **137**, 28; vgl. *ižikuīžakšihī*.
- akuka* siehe *kuka*.
- akukui*, *kukui* groß, bedeutungsvoll; siehe *avi-*, *kasa k.*, *kaukala k.*, *nūi k.*
- akula*, *kula* Ast, Zweig.
- akulakala*, *kulakala*, *akulžakala* (*akula*), 1. Aufsatz auf den Hütten, bestehend aus zwei senkrechten Stäben mit einem Querstab darüber bzw. der Querstab allein, vgl. *nuvakala*; 2. der horizontale Stab, der als Durchmesser den halbkreisförmigen Kopfaufsatz der *Hiséj*-Maske unten abschließt.
- akulakatši* (*akula*) Brückengeländer aus abwärts verlaufenden Ästen, von denen je ein Zweig wie ein Haken über eine horizontale Stange greift; vgl. *katšimiñka*, *katšiuaka*.
- akulaši* (*ulaši*) herbringen **9**, 49; gebären.
- akulžakala* siehe *akulakala*.
- akulžakuītši* siehe *kulžakuītši*.
- akumi* Mädchen.
- akuši* siehe *guši*.
- akvejši* siehe *arvejši*.
- alakalyi*, *lakalyi* (sp. *alcalde*) Behörde, Vorstand, z. B. der von der Regierung ernannte indianische Dorfschulze (sp. *comisario*) **19**, 21; **137**, 19; -*kálvale* Amtsstab **121**, 1 f.
- alalguayka* (*naši*, *kuayka*) alle Gekommenen, alle **19**. 18, 20.
- alana*, *lane* (sp. *lana*) Wolle.
- Alasana* (sp.) Familienname.
- alaši*, *arlašī* (*naši*), F. *ala*, *alaka*, 1. einsetzen (als Obrigkeit) **10**, 3; hinlegen, aufhäufen (Steine) **10**, 33; zum Kochen aufsetzen **24**, 9; 2. sich anschicken **13**, 1; vgl. *abu-*, *aga-*, *i-*, *ia-*, *ižga-laši*.
- ale*, *hale*, *aléñ* (*a*, *ha*) dieser **1**, 1, 12; **2**, 3, 36, 51; **9**, 9; **30**, 2, 22;
- aléñ* zum Ersatz des persönlichen Pronomens „er“, sie **1**, 12; **19**, 22; **71**, 3.
- Alemako* Männernamen.
- alēsañ*, *lēsañ*, *alēsaka* nahe (Präp.), in der Nähe (Adv.) **2**, 5, 42; **5**, 7; **11**, 17.
- ali* (*a*, *ni*) auf diesem = dort, in dieses = hinein **2**, 40; **15**, 2.
- aliava* im Hellen, auf der Erdoberfläche, im Gegensatz zum Aufenthalt unter der Erde **10**, 14; **56**, 8.
- alima* (sp. *lima*) Stahl zum Feuer schlagen.
- alīsa*, *gilīsa* (sp. *iglesia*) Kirche.
- alīsan-guaši* in der Kirche beten.
- alita*, *lita* getrocknet (Fisch, Bananen usw.) **4**, 13; **25**, 3; vgl. *kalita*.
- alītša* (sp. *leche*) Milch.
- alītšan-guši* melken.
- aliuakala* siehe *kasa vulu*, *káukala vulu*.
- aliue*, *aliua* letzter, zuletzt, schließlich **5**, 31; **7**, 2; **30**, 1; **75**, 1 f.; **86**, 4 f.
- Almákula* Name des Tempels in Makotama; vgl. *Akinmakú*.
- alu* Holz einer Palme (*Guilielma speciosa*, sp. *macana*) **4**, 6, 8; **10**, 5.
- alú* (sp. *arroz*) Reis.
- Aluabejžu* Priester aus dem Geschlecht *Kultšavitabayas*.
- Aluaka*, 1. Dorf Takina, in T. **13**, 10; **110**, 3; *Aluagaka* in Takina **2**, 50; Bewohner von Takina, Pl. *Aluákakuej*; 2. Dorf S. Francisco.
- Aluakatana* Priester aus dem Geschlecht *Kultšavitabayas*.
- Aluañuiko* einer der vier Stamm-priester **2** passim; **66**; **102**; **130**; **131**; wird auch *Auiko* genannt.
- aluanāsa* (*nāsa*) Galle.
- aluata* bestimmtes Muster einer Tasche.

Alueiži Rio S. Miguel oder Makotama 6, 10; 88, 3.

Aluetsama Mutter A., Lied an sie 121.

alu-kala, 1. verschiedene, aus Macana gearbeitete Dinge: pfeilartiger Stock 4, 8; Stäbe im Gestell des großen Kopfschmucks der *Hiséj*-Maske; die strahlenförmig aus dem Dachaufsatz der Tempel in horizontaler Richtung herausragenden Stäbe; 2. ein bestimmtes Muster einer Tasche.

alukan hinter (Präp.), hinten.

Alukasál (sp.?) Familienname.

Alukasiziñ Priester aus dem Geschlecht *Kultšavitabaŷyas*; vgl. *siziñ*.

alukaši, kaši (sp. *arracacha*) 95; — *kala* Arracachefeld 80, 2.

alukēka (*alu*) Kamm mit Federn des Arara, am Hinterkopf eingesteckt, so daß die Federn nach unten hängen; Festschmuck.

aluksuzín siehe *alusuziñ*.

alukuĩtsi ein Zaubenstein.

Alukuiži Bach, der in den Rio Palomino fließt; *Alukuĩžikuej* die Anwohner des Baches 5, 33.

Alukukañ Priester aus dem Geschlecht *Kultšavitabaŷyas*.

Alukukui zwei Priester aus den Geschlechtern *Sēokukuis* und *Kultšavitabaŷyas*.

Alukuñná Stammvater der Priester des Kasikial.

alukušú (*alu, kušuna*), 1. ein Stirnreif mit aufrechtstehenden Fasern der Macana(= Chonta)palme (*alu, šunu*); 2. einheimischer Kamm.

Alulúi, Alulúej, Alurlúi, 1. mythischer Berg im Ostsüdosten von Palomino; 2. Berg oberhalb San Miguel und Takina, zugleich Name für die Tempel von Takina und Makotama.

Alulukañ Priester aus dem Geschlecht *Kultšavitabaŷyas*.

Alumakāka ein Bergabsatz zwischen Takina und Makotama 81, 1.

aluna, 1. Seele des Verstorbenen 15, 3; 2. Gedanken, Intelligenz, Seelenbeschaffenheit, Gewissen 8, 9; 14, 5; 15, 9; 3. *ša, šane* — üble Gedanken, böse Absichten 10, 11; 18, 9; 4. —, *alunali* im Gemüt, im Innern, unnötiger Zusatz bei Empfindungen; — *narzēši* ich bin betrübt; *alunarzē* Zufriedenheit; — *itšani* denken; 5. Andenken, Erinnerung 61, 4; besonders — oder *alunali kalta* Bericht in der Erinnerung = Überlieferung; 6. alles, was übernatürlich, zauberisch, göttlich ist 10, 18; — *balku* Schiff der Sintflut 2, 40; — *huĩ* ein Berg als Haus 106, 3; — *kā-gaba* göttliche Person 7, 6f.; 24, 12, 14; 63, 1; *alunarluvė* Zaubervogel = heiliger Geist; *alunaršane* (*ša*) Teufel; — *šīža* Faden, der vom Himmel herabkommt gleich dem Faden einer Spinne 3, 9; vgl. *aluni*.

aluna-ksuñze (*aḱsuñze*) gewissenlos.

aluna geįna siehe *akeįna*.

aluna ižguaši, alunežguaši Gedanken sagen = beichten 2, 22.

aluna ižguaḱšihi (*aluna ižguaši*), F. *guaḱša*, einen zu beichten veranlassen 2, 22.

alunarluvė, alunaršane, alunarzē siehe *aluna*.

alunaŷva (*aluna*) Himmel als Äther 2, 5, 31.

alunežguaka (*aluna ižguaši*) die Beichte 56, 6.

alunežguaši siehe *aluna ižguaši*.

aluñhuėj trocken (Brennholz) 31, 5.

aluni, meist *arluni*, F. *aluna, alún*, nach etwas Verlangen tragen,

haben wollen **2**, **21**; **4**, **15**; **5**, **13**;
31, **3**; jemand vom anderen Geschlecht lieben, mit ihm den Beischlaf ausführen **2**, **11**, **24**, **38**;
3, **11**; **11**, **22**; **24**, **11**; vgl. *aluna*.
aluñká eine Palme der hohen Sierra.
aluñka-kala die aus dem Holz der *Aluñka*-Palme gearbeiteten, strahlenförmig aus dem Dachaufsatz der Tempel in horizontaler Richtung herausragenden Stäbe; vgl. *alukala*.
Alúntana Männername.
Alurlúi siehe *Alulúi*.
Alusalyu (sp.) Dorf Rosario oder La Cerrita und seine Bewohner (*Alusályukuej*); *Alusályuli* nach R. **2**, **2**.
alúsa-ni, *lūsani* (*nūsa*) zur Linken, mit der Linken **9**, 32f., **11**, **6**; **18**, **10**; — *zala* zur Linken gehörig, auf der linken Seite befindlich **11**, **26**.
alúsavá, *núsavá* (*nūsa*), 1. der Böse, Sündhafte, Teufel; 2. böse, zornig (Wind) **85**, **1**.
alusuziñ, *aluksuziñ* (*alu*, *siza*) spitzer Pfahl oder spitze Keule aus Macana **4**, 6ff.
alu-va-la Rahmen aus Holz zur Formung der Panela (Zuckerziegel), sp. *dovela*.
aluzgui siehe *nuzgui*.
ama, meist vor dem Verbum, häufig dem vorhergehenden Verbum angefügt, zuweilen nicht übersetzbar: so, entsprechend **2**, **33**, **46**; **3**, **12**; **4**, **5**; **7**, **14**; **11**, **24**, **29**; **12**, **4**; **21**, 7f.; **23**, **7**; **58**, **5**; **71**, **3**; **74**, **2**; **82**, **1**; **83**, **1**; **130**, **1**; **131**, **2**; *ámaga* ebenso, in derselben Weise **11**, **24**, **28**; *amarvéj* ebenso nur **13**, **9**, **11**; vgl. *avakaj*.
ámaga, *amarvéj* siehe *ama*.
ama-ktšui (*tui*) sicher, gewiß **4**, **5**.
Amuko Priester aus dem Geschlecht *Sēokukuis*.

anakala bestimmter kleiner Vogel.
Anakauí Familienname.
ansuīžu (sp. *anzuelo*) Angelhaken **19**, **10**.
antuntu (*ali*, *tui*) Spiegel.
arbējši siehe *arvejši*.
arduani (*duani*), F. *dua*, einstecken (Feder auf den Kopf) **20**, **11**.
arlábikšihī, meist *arlébišihī* (*arlábiši*), F. *lábikši*, *lábikša*, einen schlagen **137**, **10**, **17**; stoßen (mit den Hörnern) **137**, **16**; treffen (mit dem Pfeil) **87**, **4**.
arlábiši, meist *arlébiši*, auch *arléviši* (*nábiši*), F. *labi*, *lábika*, beggennen **9**, **3**; **35**; **59**, **5**; **137**, **10f**.
arlanka (*arlánkahi*) bis **13**, **3**; **22**, **2**.
arláñkahi (*náñkahi*), F. *lañka*, *lañkaha*, 1. ankommen **17**, **4**; **18**, **13**; **22**, **3**; **24**, **13**; **28**, **1**; 2. zu Ende gehen, zugrunde gehen, vernichtet werden, aussterben **4**, **2**; **15**, **6**; **17**, **6**, 8f.; **86**, **3**, **5**.
arlañkašihī (*arláñkahi*), F. *láñkaša*, 1. vollenden, beenden (neun Jahre) **7**, **10**; *hagi* — in Stein verwandeln **24**, **14**; vernichten, töten **14**, **3**; **17**, **5**, **8**; **19**, **22**; **87**, **7**.
arlaši siehe *alaši*.
arlayši siehe *arluši*.
arlē (*arlēši*), 1. mehr, auch zur Komparation gebraucht **9**, **6**; **23**, **5**; **102**, **2**; *nauarlē* ein wenig mehr; 2. auch *arlē-getse* größer **2**, **49**; **19**, **23**; **71**, **1**; **137**, **24**.
arlébišihī, *arlébiši* siehe *arlábikšihī*, *arlábiši*.
arlejši, F. *lej*, *leja* (*nejhi*), eindringen (in den Körper) **4**, **8**.
arlēka (*arlēši*) der (einen Fehler, etwas Übles) Begehende oder (mit einer schlechten Eigenschaft) Behaftete **8**, **9**; vgl. *šarlēka*.
arlēši (*nejši*), F. *lē*, *lēka*, 1. wollen, können: nur bei Verben **137**, **11**;

2. empfinden, nur in Verbindung: siehe *gudñ* —, *zeñ* —; siehe *arlēka*; vgl. *arzēši*.
- arli* (*arlihi*) aufgehängt (Hängematte, Falle) **12**, 9; angebunden (Ochse).
- arlihi* (*nihi*), F. *lia*, aufhängen, verschließen (die Tür durch eine Schnur), anbinden (Ochsen).
- arli-kuali*, F. *kue*, *kuala*, aufgehängt sein (Fallen) **10**, 24.
- arluksi* (*nuksi*), F. *lu*, *luka*, fragen **9**, 13; **19**, 7, 19.
- arluni* siehe *aluni*.
- arluši*, *arluši* (*nauši*), F. *lu*, *lō*, 1. vorhanden sein **13**, 11; 2. haben, besitzen **9**, 17, 23; meist Partizipialadjektiv; *arluka* habend **8**, 7; **9**, 17; **37**; **131**, 1; *uuarluka* ein Kind tragend = schwanger; 3. herausnehmen, ausgraben; 4. zur Bildung des Verbuns **23**, 3.
- arna*, *arnielka* (*na*) und, mit (Begleitung).
- arveīhi* (*meīhi*), F. *vej*, *veja*, sagen, mitteilen, erzählen, Rede stehen, einwirken **2**, 64; **3**, 11, 22f.; **9**, 14, 44, 57; **19**, 8; **137**, 2f., 25; **140**; **143**; siehe *dula* —, *guiava* —.
- arveīši*, *akveīši*, F. *vej*, *veika*, eine Wendung machen, hineinstecken (den Kopf zwischen Blätter) **5**, 8; *kalakveīši*, *kutšalakveīši* mit einem Holz, einem Löffel umrühren **23**, 7; **107**, 4; vgl. *t-*, *ia-*, *iž-veīši*, *meižgui*.
- arvīši* siehe *mtžihi*.
- arzā* (*arzēši*) hart (Arbeit); *arzalaki* nicht hart: leicht.
- arzābihi*, *arzāvīhi* (*zābihi*), F. *bi*, *ba*, herabgehen (vom Gebirge) **87**, 2.
- arzabišihi* (*zabišihi*), F. *ša*, umstürzen (Baum) **9**, 16.
- arzahābihi* siehe *arzēbihi*.
- arzahi* (*zahi*), F. *za*, fressen (vom männlichen Glied, das den Geschlechtsteil der Frau frißt: Beischlaf ausüben) **11**, 10; siehe *ga zahi*, *gaišahi*.
- arzālakui* (*arzali*, *gui*) leiden machen, beschädigen **84**.
- arzali*, F. *zala*, leiden; vgl. *agisali*.
- arzali* (*zali*), F. *za*, *zala*, finden, antreffen **2**, 16; **9**, 25, 54; **11**, 24.
- arzē* (*arzēši*), 1. ja (Bejahung) **9**, 6; in der Tat, wirklich **59**, 9; 2. stark (Branntwein), langsam (sprechen), tapfer; *arzēlagele* nicht tapfer = feige; 3. zur Bildung von Adjektiven gebraucht; siehe *bēj* —, *guañguarzē*, *huan* —, *malurzē*, *matšu* —.
- arzēbihi*, *arzahābihi* (*hābihi*), F. *zebi*, *zēbia*, bezahlen **5**, 41; **11**, 19f.
- arzēši*, selten *arzeīši* (*zeīši*, *zeñ*), F. *zē*, *zēka*, selten *za*: 1. Schmerz empfinden, Übel empfinden, leiden, krank sein, auch mit Zusatz des leidenden Körperteils **6**, 5; **11**, 2, 4, 28; **12**, 1; **19**, 5; **25**, 2; *arlē* —, *akala* — mehr leiden, sich verschlechtern; *alunalyi* — traurig sein; *aguañ* —, *auka* — weniger leiden = sich erholen, gesund werden; 2. sich (wohl oder übel) befinden; *hantši arzēgarsa* (die Feldfrüchte) befinden sich nicht gut: erkranken **43**, 1; *šanga* — sich übel befinden; 3. empfinden, haben, mit Hinzufügung der die Empfindung näher bestimmenden Art oder Ursache: Krankheit (*mulbatā*) **48**; Furcht (*zej*) **10**, 9; **32**, 5; **137**, 9; Zorn (*nāsa*) **10**, 16; **137**, 19; Eifersucht (*mauli*) **24**, 11; Scham (*hiua*); Zufriedenheit (*zeñ*) fühlen = gesund sein; Kälte (*sui*), *sui kaka* — Kälte im Munde empfinden = Durst haben **21**, 6; ähnliche Bildungen: *hahān* —

gähnen, *hanavala* — Husten haben, *haṣṣuñ* — niesen, *miuan* — faul sein, *kabaši* — schlafend empfinden = träumen, *hīva* — die Arbeit als hart empfinden, unter der Arbeit leiden 9, 6; vgl. *arzd*; 4. sich anfühlen, wiegen, schwer sein (*matṣui* —), leicht sein (*huáñ* —) oder mit Angabe des Gewichts; 5. gelten, *aguán* —, weniger gelten 2, 62; *arlé* — mehr gelten, die Oberhand gewinnen 2, 62; 137, 24; vg. *arzé*; 6. nur bei Verben: wollen, beabsichtigen 11, 24; 7. sich befinden, sein vom Stand der Sonne, z. B. um Mittag: *muan*, in den Plejaden: *uká* 39, 1; 71, 2; oder von der Nacht: *seḷ muan arzé* es ist Mitternacht, oder vom Wetter: *nikala arzé* es regnet; siehe *muñkarzēši*, *toáñ* —.

arzubuni siehe *muni*.

arzukéṭtihi siehe *zukéṭtihi*.

arzukui (*zukui*), F. *kua*, 1. machen (kalt, lebendig) 3, 3; 4, 9; 2. bereiten 31, 6; 3. *maṭli* — beneiden; *žej* — Furcht haben.

arzuli, F. *zula*, nur *avarzuli* (*abi*), Blut verlieren; siehe *sungui*.

aržé, *aržéj* (*žejni*), 1. aufgestellt, zusammengestellt 23, 3; *žiz n-aržé* das Rote ist aufgestellt = am Morgen; 2. vereint 6, 4; 87, 2 (= einige).

aržejni siehe *žejni*.

aržekuali (*žekuali*), F. *žekue*, gemustert sein (von Taschen).

asahulku Gehirn.

asán, *asanžiniki*, *asañki* vorher, in früherer Zeit 9, 51; 18, 10; 56, 4.

asejáva, *asejaba* gut (Seele, Mensch, See) 6, 9; 15, 3f., 9.

asejhi, *aseñhi* bestimmter Zauberstein; *sejhi* als Zusatz zur Bezeichnung anderer Steine; vgl. *kágabakuṭši*.

asejži (*ni*) zur Rechten, mit der rechten Hand 9, 32; 11, 6; vgl. *asejáva*.

aseñhi siehe *asejhi*.

asévakaj, *sévakaj* Zauberstein ohne Durchbohrung 2, 54.

asigi siehe *sigi*.

askala manta eine Traube (sp. *racimo*) Bananen.

askui, *askuimi*, letzteres meist mit dem Zusatz *mej*, nur: selbst, einer allein, der einzige, ebenderselbe 2, 25, 38; 11, 4; 32, 2; 52; 137, 2.

askui-tava auf einer Seite 4, 11.

askulu (*kulu*) die Summe von einem, einer 16, 5.

asu-gula (*asuka*) die beiden senkrechten Pfähle an den äußersten Seiten des Webstuhls.

asuka, *suka*, 1. Gipfel (Baum), Spitze, Ende 2, 10; 4, 6; 9, 9, 13, 18, 23, 35; 19, 10; 23, 3; 77, 3; letzter, äußerster 22, 4; 66, 2; 82, 3; 133, 1; zuletzt, schließlich 39, 1; 58, 2; *asúkalyi*, *asukal* (*ni*) schließlich 83, 1; *sú-gakaj* (*kaj*) schließlich 23, 8; 120, 1; siehe *sugakala*, *isukalēši*; 2. beschreibende Bezeichnung verschiedener kleiner Zaubersteine und der kleinen Trompeten: klein (?).

a-šánalyi (*šanañ*, *ni*) dahinter.

ašanankala (*šanankala*) Wand.

ašīža, *šīža* (*ši*), 1. Faden, Schnur, Band, z. B. des Bogens (*kalvejžá š.*), Armbands (*mula š.*, *hatsá š.*), der Spinne (*malkua š.*), das breite Tragband der verschiedenen Taschen (*gamá š.*, *sugamej š.*, *busa š.*); siehe *aluna*, *tejtšīža*; 2. im übertragenen Sinne z. B. Blutader (*abi š.*), Darm (*ganukš.*), Nabelschnur (*mala š.*); 3. eine Reihe von Dingen oder etwas Ausgedehntes, z. B. obere Zahnreihe

- (*huala š.*), Oberlippe (*kāka š.*), Felsreihe (*háks.*) **6**, 12, 14; Reihe der Quellbäche (*tukudš.*) **10**, 3; **125**; daher der Bergrücken (*šīža*) **2**, 42; siehe *muluaš.*; 4. ringsherum.
- ataba, atábarle, atava (tava)*, 1. die Seite, der untere Teil *sota*, *ataban*, Schamlippen; 2. schwächer, der zweite **10**, 11.
- ataši, taši*, 1. grün, blau, unreif (von Früchten) **20**, 2 (Stein); **71**, 3 (Kolibri); 2. frisch (vom Fleische), *baka taši* frisches Rindfleisch; vgl. *eibi* —, *gauktaši, haktaši, kua, sinduli, tášikui, tašukukui*.
- atej* siehe *aktej*.
- atejža, tejža, -ka* an der Seite, bei, neben, bis hin (bei Personen) **2**, 64; **9**, 59; **15**, 4; **22**, 2; vgl. *hugatejža, kasa vulu, kávkala vulu*.
- atejma, tejma* (groß) siehe *abutši tejma, hagi* —, *žakuátejma, maykui*.
- atséjn (ejzua, sej)* eine Nacht lang **3**, 3; **19**, 13.
- atsuš, tsuš*, 1. rot **49**; 2. gelb; vgl. *husu, karzuš, kausu, kua, muzuš, noavi, žitsú*.
- atša (atšihi)* darauf, dann **5**, 42; **39**, 1 f.; **57**.
- atšakaj (atšihi, kaj)* darauf, dann **7**, 3; **9**, 6; **10**, 27; **16**, 3; **136**, 1; siehe *guatšakaj*.
- atšariaga, atšá iaga (atšihi, iaga)* darauf, und **11**, 27; vgl. *guatšariaga*.
- atšata, ejšata (ejzua)* eine Spanne lang **12**, 3.
- atšazinakaj (atšihi, zina, kaj)* darauf **31**, 3; vgl. *guarzinakaj*.
- atšatauguejni, atšataugueniki, atšatauguenki (atšihi, guejni)* darauf **9**, 59; **23**, 5 f.
- atšiga-kaj (atšihi)* darauf, und **2**, 20; **57**; **62**, 2; vgl. *guatšiga, natalšigakaj*.
- atšigarni (atšihi, ni)* darauf, alsdann **2**, 33; vgl. *guatšigarni*.
- atšihi*, auch *aka*-, *aga-tšihi*, 3. P. Pl. (a) *hanašihi, akahanašihi* und *hanakašihi*, F. *atšá, atši, hanašá, hanaši*, 1. selbständiges Verbum, selten: tätig sein, arbeiten, tun, sich mit etwas beschäftigen (intr.) **2**, 59; **9**, 34; **11**, 18, 23; **26**, 1 f.; 2. in Verbindung mit einem Nomen: *ejnunka* — vieles tun **8**, 8; *hiva* —, *hivatšihi* Arbeit verrichten, arbeiten **15**, 3; *kala* — einen Tanz veranstalten, tanzen **53**, 2; **81**, 1 f.; **82**, 1; **85**, 1 f.; **93**; **96**; *šaŋga* — böses tun **46**; **69**; **70**, 2; *nalagele* — lügen; *hika hika* — (böse) Dinge tun **10**, 9; *sagá sagá* — widernatürlichen Beischlaf ausüben, sündigen **2**, 38; **62**, 1; selten: anfertigen, bauen; 3. tun, als Ersatz für eine vorhergehende Handlung gebraucht und zur Formbildung des Verbums verwendet **4**, 18; **9**, 39; **16**, 2; **19**, 4; **24**, 6; **26**, 3 f.; **62**, 1 f.; **69**; auch bei den Satzkonjunktionen gebraucht.
- atšika (atšihi)* darauf, und **57**; **76**; **137**, 19.
- atšinguejniki (atšihi, guejni)* darauf, dann **9**, 53; **23**, 5.
- atšinguakaj (atšihi, guakaj)* darauf, alsdann **10**, 8.
- atši-šihi (atšihi)*, F. *atšiši*, veranlassen, zu tun **4**, 16; **5**, 14.
- atšuiñ, atuiñ (ejzua, nui)* einen Tag lang **9**, 18; **19**, 15.
- atšuiža, ejšuiža (ejzua, huiža)* einmal, zum erstenmal, dieses eine Mal **5**, 6; **9**, 45; **11**, 24; **16**, 2; **18**, 3 f.; **19**, 3; **113**, 1.
- atšula (ejzua, hula)* ein Real (Münze).
- atui (tui)*, F. *tu, tuñ, tua*, 1. sehen, sich umschauen **9**, 9; **33**; **11**, 10;

2. Sorge tragen **9**, 23; **10**, 12; siehe *atuñsihi*.
atúin siehe *atsuin*.
atuñsihi (*atui*), F. *ša*, machen, daß einer sieht, wahrnimmt **9**, 9.
ay bezeichnet das Rauschen des Flusses.
auaintši (sp. *aguardiente*), 1. Rum; 2. rumfarben: — *kuinte* dunkelrote Glasperlen.
Auamaši Name eines „jüngeren Bruders“ **135**, 1.
auátsihi, F. *uatsi*, pflücken, ausziehen (Feldfrüchte) **24**, 9; vgl. *aga-*, *i-*, *ži-uátsihi*.
auibuka siehe *auvuka*.
Auigi Familienname des Priesters von Noavaka.
Auikala Priester aus dem Geschlecht *Sintanas*.
Auiko siehe *Aluañuiko*.
Auikuruá Berg nahe Atanquez.
Auindú Priester aus dem Geschlecht *Sintanas*.
Auišej Priester aus dem Geschlecht *Kultšavitabaŷyas*.
auivuka, *auibuka* (*avi*, *ibuši*) gelbe Federn vom Schwanz des Mochilero (*núluka*) an den Seiten des Kopfaufsatzes der *Hiséj*-Maske.
auka siehe *arzēši*.
aulapu (sp. *guarapo*) gegorener Zuckerrohrsaft.
autal (sp.) Metall.
ava, *aba*, 1. Ebenbild, Abbild **2**, 18; **111**, 3; 2. leer (ohne Last) **9**, 31; vgl. *avata*.
avahi, *abahi*, F. *avá*, *avahá*, übrigbleiben, bleiben **2**, 29, 42; **9**, 11, 18; **12**, 15; **17**, 5, 7; **19**, 23; **121**, 4; **137**, 24; *sáka avaláñgutšui* der Mond ist geblieben: es ist Vollmond; vgl. *másihi*.
aváŷ (*ava*) ohne Erfolg, vergebens.
aváŷ Stöpsel; *moñkutš* — Stöpsel der Kalebassenflasche.
avakaŷ, *avakala* (*ama*, *ka*, *kala*) darüber (örtlich) **10**, 14; **23**, 4; vgl. *niuavakaŷ*.
avaksu, *vaŷsu*, *maŷsu* schwarz **3**, 8 (Nacht); **18**, 14f.; auch lila, blau, dunkel, schmutzig; siehe *karvaŷsu*, *šivaŷsu*.
avakuali (*avahi*, *kuali*), F. *kué*, *kuéŷ*, 1. übrig geblieben sein **38**; vorhanden sein; 2. haben **9**, 8 (*avarkuali*).
Avalaži, *Abalaži* der Bach und Tempel Sankona oberhalb San Francisco; *Avalaška* in S. **6**, 10; **13**, 10.
avata, *abata*, *vata* (*ava*), 1. leer, z. B. Topf; vgl. *karbataišihi*, *matakui*; 2. leer = trügerisch, Trugbild, nicht das bedeutend oder enthaltend, was sichtbar ist **10**, 14; *ši vata* Baumwollfaden um das Handgelenk gegen Armschmerzen.
avaukuali siehe *abaukuali*.
aveŷ-kuali (*arveŷši*), F. *kueŷ*, *kue*, gestreift sein, von farbigen Streifen der Taschen, Hemden, Mützen.
avéŷtsihi, F. *véŷtsi*, Schmerz ertragen.
aveŷži siehe *abeŷži*.
avi siehe *abi*.
avi akukui, *avi kukui*, *au kukui* monatliche Reinigung der Frau **10**, 1.
ávigua, *ávikua*, *ábigua* acht, achtmal **106**, 1f.; siehe *avikase*, *ávikula*, *ávilui*, *ávitokun*.
avikase (*ávigua*, *hase*) achtzig.
avi-kuŷtsi Zaubenstein, bei der Pubertät des Mädchens gebraucht.
ávikula Arroba (Gewicht von 25 Pfund), nur mit (vollständigen) Zahlwörtern gebraucht; *ávikula* (*ávigua*, *hula*) acht Realen = 1 Peso.
ávilui (*ávigua*, *nui*) acht Tage lang.
avīsa, *vīsa* neu **11**, 12; *sáka-vīsa* Neumond.

avīta Leber.
avītasuna Lunge.
avitokun (*ávigua, tokun*) acht Arrobas.
avūa, vūa, 1. hauptsächlich, Haupt...
62, 1; 70, 3; 99; siehe *duej*; der Baumstamm, auf dem man den Fluß überschreitet, als Hauptteil der Brücke; 2. ganz, gesamt **10, 39, 41**.

ba siehe *ma*.
baka, vaka, vakaj (sp. *vaca*) Kuh, Rind **129**; Rindfleisch.
bakaž-uaua (*baka*) Kalb.
bakánane, baka kánane (*baka, kani*) an der Sonne getrocknetes Rindfleisch.
balino (sp. *barrena*) Bohrer.
balku (sp. *barca*) Schiff, Barke **34, 1**; *aluna* — Zauberschiff, das Fahrzeug der Sintflut **2, 40, 42**.
balia (sp. *barril*) Fäßchen.
bañkuēka Name des Tanzes zum Gesang **93**.
bapól siehe *vapól*.
baŋku siehe *abaŋku*.
baŋli (sp. *baul*), Kasten, Kiste.
baŋši Schwager zweiten Grades, sp. *concuñado*.
baŋya Spanne (Maß) **12, 3**.
bej, vej lebendig, gewandt, vorsichtig **9, 40**.
béjarzē, véjarzē (*bej, arzēši*) lebende Wesen, Tiere **2, 6, 38; 8, 7**.
bej arzukui, F. *kua*, lebendig-machen, auferwecken **4, 9**.
bigīža Ananas.
Bimbi Priester aus dem Geschlecht *Sejžañkuas*.
biñgala (*miñkáj, kala*) Stamm der Agave, Zunder.
bita siehe *mita*.

Avuakuintana (*avūa*) Naturwesen, die Blitze der Gewitter, die vom Gebirge kommen; vgl. *Zalakuintana*.

avulēhi, abulēhi (*nejhi*), F. *lē, lēa*, 1. einem folgen, nachgehen; 2. *ši-* dem Faden folgen = spinnen.
avulu siehe *abulu*.
azinkuali siehe *zinkuali*.

B.

bītša Tapir **31, 3**.
bīžihi siehe *mīžihi*.
bokoā Baum mit roten Blüten.
Bonda Dorf bei Santa Marta **66, 1**.
Bugutā Bogotá **2, 62**.
bui (sp. *buey*), 1. Ochse; 2. mahlen mit dem Trapiche (Zuckerrohrmühle).
bula siehe *inži*.
bulu siehe *abulu*.
Bunaliúe Name, 1. angeblich Priester von Takina, im Gesang gegen die schwarzen Wespen **109, 1**; 2. im Gegensatz zu *Nuitajku* **59, 4**; 3. Priester von Noavaka sperrt einen Salzsee **61, 2**.
Buñgá ein früheres Dorf der jüngeren Brüder in der Gegend des heutigen La Cueva **17, 1**.
Buñkuana nēumāñ Mutter in der Unterwelt **109, 1**.
Buñkua nēumāñ Schwiegermutter *Soñgélas*, bedeutet angeblich das Meer **11, 22**.
Buñkuéj der Hirsch, Tochter *Sintanas* **5** passim.
bunži siehe *munži*.
Burud Priester aus dem Geschlecht *Sejžañkuas*.
busa, busá Tragtasche für Säuglinge.
butsikúñ (sp. *botines*) Stiefel.
butši, bušej siehe *abutši*.

D.

dákuiši siehe *nákuiši*.

dalá siehe *narlá*.

dalagele siehe *nalagele*.

daliniki siehe *nalini*.

Danemako Männername.

dañnihi (*nihi*), F. *nia*, spannen (Trommel) **12**, **12**.

dañšihi (*šihi*), F. *ša*, festmachen.

das siehe *nas*.

dejhi siehe *nejhi*.

dejsuñga (*nejši*, *suñže*) es ist unmöglich.

dejši siehe *nejši*.

Dibunšiya, *Dibunšiža*, 1. angeblich Priester von Takina, baut ein Zauberhaus **106**, **3**; 2. ein Wesen der Sierra.

dikuaya alte Bezeichnung für die Wurzel *kuakué* im Taufgesang **138**.

Diñguí Priester aus dem Geschlecht *Sejžañkuas*.

Diñgula Familienname.

dinšáí Ameisenart, sp. *hormiga cabazona* **21**, **5**; **46**.

ditšiši siehe *nitšiši*.

Diugatana Priester von *Tšin-dukua*, schließt eine Goldfigur der Allmutter in einen Berg **111** passim.

Diuakasa Priester aus dem Geschlecht *Kultšavitabaŷyas*.

Diutamalyi Gegner und Gehilfe *Kašindukuas* **10**, **14**; **37** ff.; **98**, **1**.

Diuasisia Örtlichkeit im Westen von Palomino **5**, **31**.

Duá(k)tave. *Duákuíta*, *Duákuka* drei Priester aus dem Geschlecht *Kultšavitabaŷyas*.

dua-kuali (*duani*), F. *kue*, herabgesenkt sein; *kali toañ* — schattig sein.

Duamakétakañ anderer Name für *Duamáliue*.

Duamáliue Mutter —, Quellsee des *Nuamejži* **99**; vgl. *Duamakétakañ* und *Nuanēnēumāñ*.

Duamatana Bezeichnung für einen der Tempelgehilfen.

Dúamelin, *Dúamēmē* zwei Priester aus dem Geschlecht *Kultšavitabaŷyas*.

Duána, 1. Priester aus dem Geschlecht *Sejžañkuas*; 2. Frauenname.

Duanabuká einer der „jüngeren Brüder“, wohnt in S. Clara **17**, **1**.

Duanakasa Priester aus dem Hause *Kultšavitabaŷyas*.

Duanakšui ein Bach bei S. Sebastian **6**, **10**.

duánane siehe *duani*.

Duanatsama Frauenname.

Duanēnēumāñ siehe *Nuanēnēumāñ*.

Duanēumāñ Priester aus dem Geschlecht *Kultšavitabaŷyas*.

duani, *nuani*, F. *dúa*, *duana*, 1. über einen herfallen (im Kampfe), einen angreifen **10**, **32**; **19**, **3**, **17**; einfallen Vögel **9**, **39**; sich senken, einsinken (Gras) **9**, **55**; sich herabsenken (Wolken), daher: benetzen, naß machen, z. B. den Faden beim Spinnen **17**, **6**; *duánane* nass; 2. hinlegen **9**, **27**; **16**, **2**; vgl. *arduani*.

duántukua ein grüner, sehr kleiner Kolibri der hohen Sierra **86**, **5**.

Duátave siehe *Duáktave*.

duej, *tuej* älterer Bruder; 1. in eigentlicher Verwandtschaft gegenüber dem jüngeren Bruder bzw. der jüngeren Schwester **5**, **4** f.; **10**, **1**, **19**; **24**, **10**; 2. der ältere angesehenere, gegenüber dem jüngeren Häuptling, verstärkt durch *vúa*; siehe *avúa* **4**, **1**, **14**; **12**, **15**; **17**, **9**; **18**, **2** f.; **23**, **9**; **24**, **14**; **70**, **3**; 3. die Kágaba gegenüber den Fremden (jüngeren Brüdern) **8**, **8**; **20**, **2**; **22**, **2**.

duejva (*duej*) der Alte 23, 9; 51.
duejva-lēši (*nejši*) alt werden
 17, 6.

Duginma Priester von Sekaino
 109, 1 f.

Duguinaui Priester von Makotama,
 fertigt Masken 23 passim 90, 1 f.;
 bereitet Tabaksaft 107, 4 f.

duhú Termitenameise.

duhu-tšui (*tši, hui*) Termitenhügel
 22, 1.

Duibú Priester aus dem Geschlecht
Sintanas.

duingui (*nui*) Sonnenbrand.

duitsá wilde Truthenne, sp. *pava*
real 27, 1.

Duižai Freund *Namsikus*, wohnt
 ostnordöstlich Palomino 19, 16.

Duižimalui Berg nahe Santa Rosa.

Duižugi Priester aus dem Ge-
 schlecht *Sejžaňkuas*.

dula Mitteilung, Rat 5, 17; siehe
 — *arvejhi*, — *ižgaših*, *dulaḱših*,
dulanguaši.

dula arvejhi, F. *věj, veja*, Nach-
 richt geben Mitteilung machen,
 Rat erteilen 10, 1; 15, 7.

Dulagama Priester aus dem Ge-
 schlecht *Sintanas*.

dula ižgaših, *dula ižikših*,
dulēžgaših (*dulaḱših*), F. *ši, ša*,
 sich unterreden, sich verständigen,
 übereinkommen (bezieht sich be-
 sonders auf lange nächtliche Unter-
 redungen) 3, 15; 5, 4; 11, 17,
 20, 22 f.; 19, 2; 100, 2; 130, 5.
dulaḱših, *dula-ših*, F. *ši, ša*,
 sprechen, mitteilen, Nachricht ge-
 ben, Rat erteilen, mit Worten ein-
 wirken (bezieht sich besonders auf
 nächtliche Gespräche und Zere-
 monien) 2, 36; 7, 8, 10; 9, 61;
 13, 5 f., 10; 19, 9; 58, 3; 77, 4;
 134, 2; 137, 27.

dulan guaši Nachricht geben 73.

dulaših siehe *dulaḱših*.

dulēžgaših siehe *dula ižgaših*.

Duňguižua Landbesitz *Kašiňguis*
 unterhalb Palomino 18, 9.

Duňguižue Berg, unterhalb dessen
Duňguižua lag.

dusurne junger Maiskolben.

dutu(*ni?*), F. *duta*, sich krümmen,
 gekrümmt sein (von Krämpfe usw.)
 19, 20.

Dyuisaňni Priester aus dem Ge-
 schlecht *Sejžaňkuas*.

Dyusimako Frauennamen.

džakuej siehe *žakuá*.

(Fortsetzung folgt.)



Naturbedingte Kulturwege.

Von PAUL BORCHARDT.

Jahrelang war es mir vergönnt, in Asien und Afrika die Karawanenstraßen auf und ab zu ziehen. An den Lagerfeuern unterhielt ich mich mit weitgereisten Handelsherren und Karawanenleuten und immer wieder fiel es mir dann auf, wie sehr ihre Erzählungen in Art und Form den tausendjährigen Berichten der alten Reisenden glichen. Dabei hatte ich oft genug Gelegenheit, mich von der Zuverlässigkeit dieser Leute überzeugen zu können.

Es waren immer Wegeberichte, die entweder Wasser- oder Handelsplätze angaben oder auch Aufzählungen von Stämmen und ihren Gebräuchen. Diese Halteplätze bilden das Rückgrat aller Karawanenstraßen und die bekannten Naturgesetze bedingen diese uralten Wanderwege, bei denen Wasser und Gebirgspässe die Fixpunkte bilden, während die Kopfstellen Tausch- oder Siedlungsgebiete darstellen.

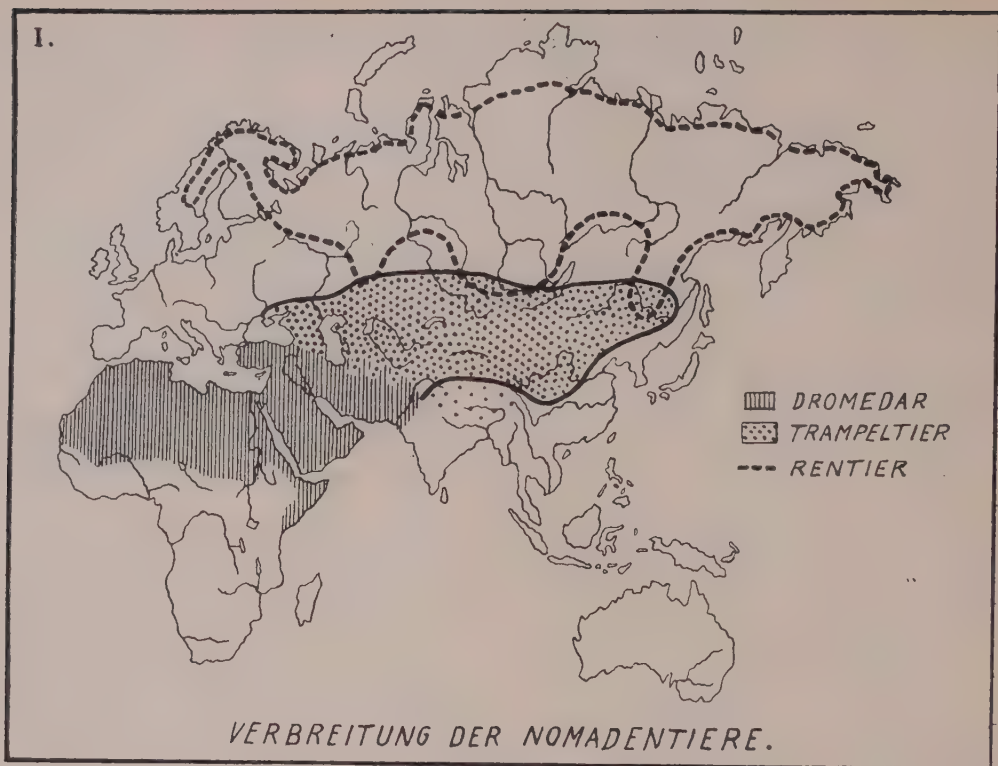
Ich habe nun versucht, in meiner Kartenzusammenstellung diese „Naturbedingten Kulturwege“, die von Zentralasien nach Westen führen, in Umrissen aufzuzeichnen, die möglichst selber sprechen sollen.

Die Vorbedingung für diese Wanderstraßen bilden die Nomadentiere. Ohne sie könnte der Mensch in vielen Gebieten weder leben noch wandern.

Die Karte I zeigt deshalb die „Verbreitung der Nomadentiere“, besonders der Kamele, des Dromedars und Trampeltieres und des Renttieres. Wir sehen hier im Norden das Gebiet des Renttieres von der äußersten Spitze Asiens bis nach Nordeuropa reichen. Es ist in die skandinavischen Gebiete erst verhältnismäßig spät aus dem Osten gekommen und wir werden durch die weiteren Karten erkennen, daß dieses Eindringen naturzwangsläufig kommen mußte. Wir sehen, daß die Südgrenze dieses Hirsches wellenförmig sich mitten durch Nordasien hinzieht. Hier verläuft auch ungefähr die Nordgrenze der Verbreitung des Trampeltieres oder zweihöckerigen Kamels, deren wilde Ahnen noch heute in Zentralasien gejagt werden. Seine Südgrenze ist Nordpersien, wo das Gebiet des einhöckerigen Dromedars beginnt, welches fast ganz Nordafrika als Verbreitungsgebiet hat. Vereinzelt findet man das Trampeltier noch in Tibet.

Die Karte II gibt uns nun als erste Aufschlüsse über das „Warum“ dieser Verbreitung. Wir sehen hier die Ausdehnung der „Niederschlagsmengen“. Auf den ersten Blick ist es zu erkennen, daß die Trockengebiete von 25 cm Niederschlagsmenge im Jahre das Wohngebiet der Kamele sind. Nichts fürchtet das Dromedar mehr als Regen, während das Trampeltier große Kälte und Schnee aushalten kann. Die Nährpflanzen des Renttieres dagegen gebrauchen eine größere Feuchtigkeit, ebenso wie dieser Hirsch keine größere Durchschnittswärme als + 20 Grad vertragen kann. Die in Karte II eingetragene + 20-Grad-Sommerisotherme klärt uns sofort über die wellenförmige Wohn-Südgrenze dieses Tieres und seiner Nomaden auf. Nur in den hohen Quellgebirgen des Jenissei finden wir noch bei den Uriankai Renttiere.

Die Karte III zeigt uns die „Winterisothermen“ und damit die Ursache der Ostwestwanderung bei den Renttiernomaden. In Nordasien bei Wercho-

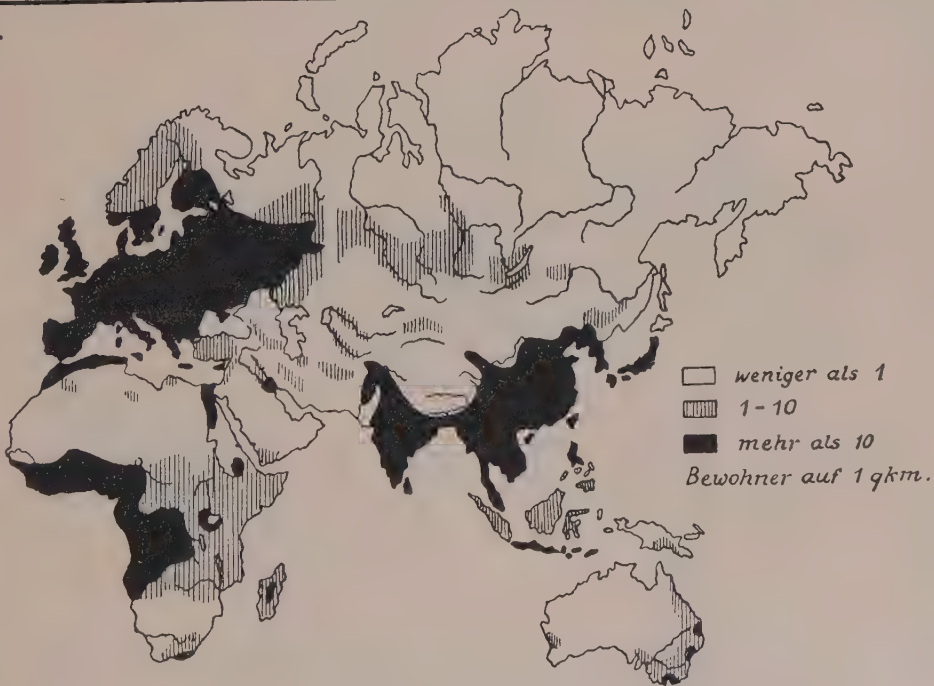


III.



WINTERISOTHERMEN ALS URSACHE DER OST-WESTWANDERUNGEN.

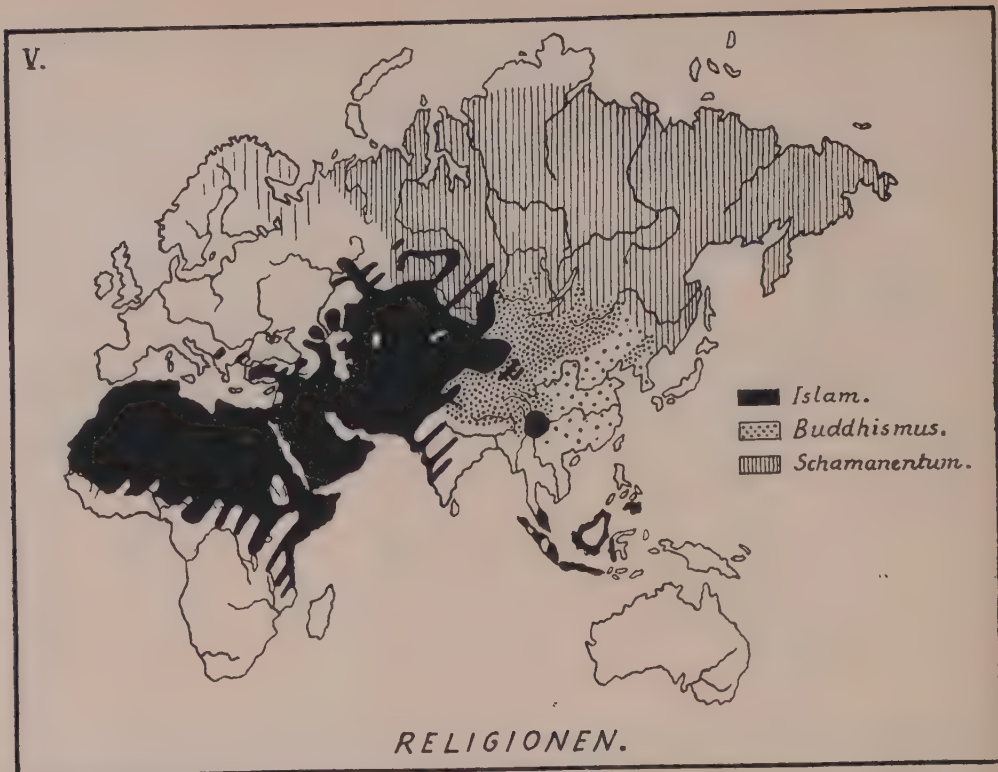
IV.



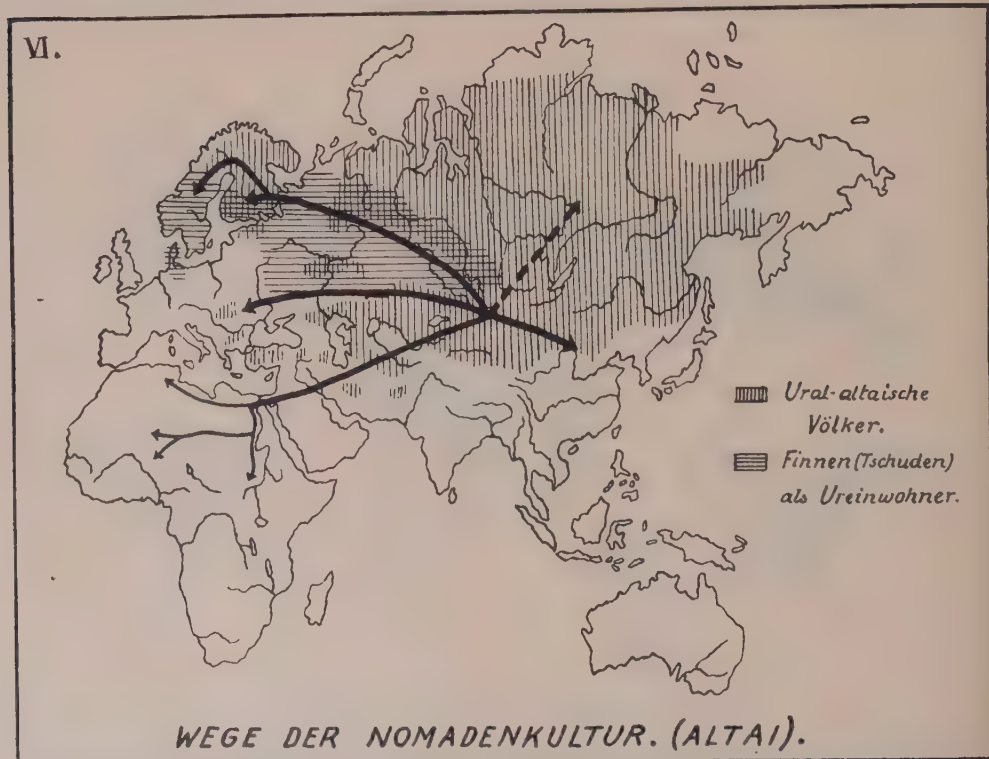
VOLKSDICHTE ALS GRENZEN.

Entworfen von Paul Borchardt.

Gezeichnet von Karl Streit.



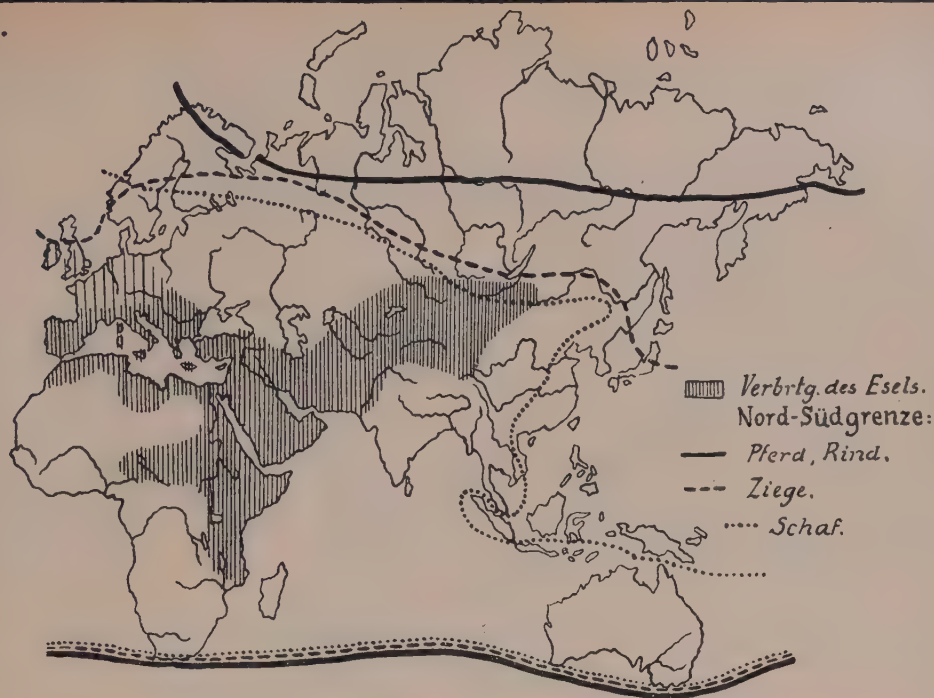
Berichtigung zu Karte V: Unter Buddhismus fallen auch Birma, Siam und Ceylon.



Entworfen von Paul Borchardt.

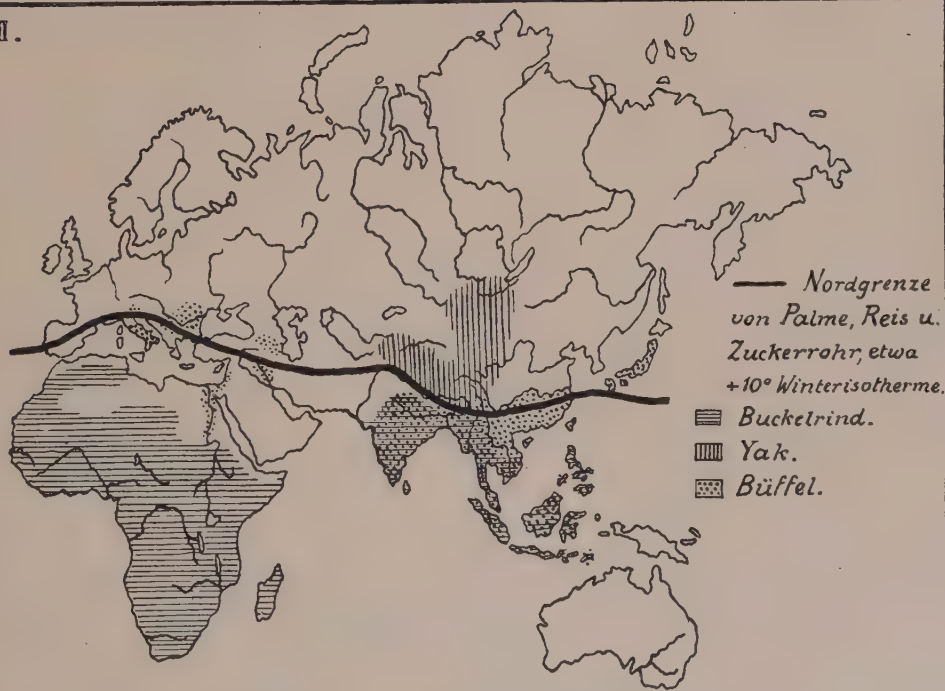
Gezeichnet von Karl Streit.

VII.



VERBREITUNG DER HAUSTIERE.

VIII.

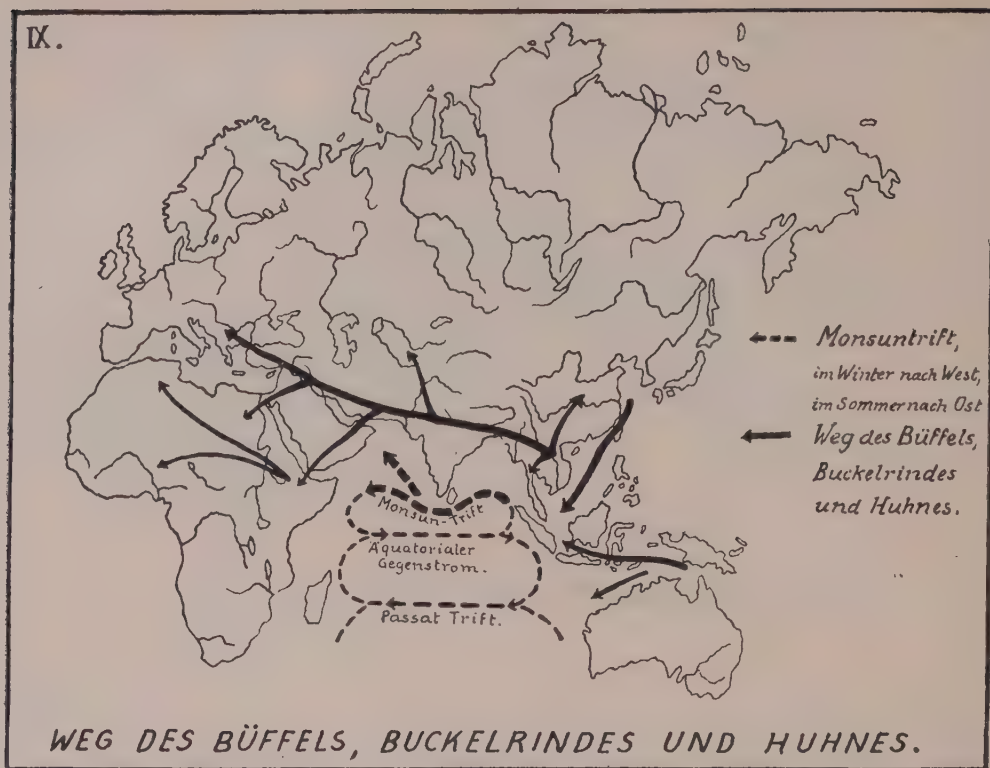


DIE +10° WINTERISOTHERME ALS GRENZE.

Entworfen von Paul Borchardt.

Gezeichnet von Karl Streit.

Berichtigung zu Karte VIII: Der Büffel ist auch noch weiter nordwestwärts im Gebiet des Indus verbreitet. Das Buckelrind geht über ganz Indien, Südpersien und Südarabien.



Entworfen von Paul Borchardt.

Gezeichnet von Karl Streit.

jansk haben wir die stärkste Jännerdurchschnittskälte mit -64 Grad. Von dort aus nimmt die Kälte nach Süden und Westen zu ab bis die 0 Grad-Linie von Skandinavien nach Süden bis nach Kleinasien und von da ungefähr nach Osten verläuft. Diese Isotherme bildet gleichzeitig die Nordgrenze der Verbreitung des Dromedars. In der vorhergehenden Karte II sehen wir im Norden Asiens ein Trockengebiet und hier in dieser ein großes Kältegebiet. Nur im Falle der Not werden Menschen in ein so unwirtliches Gebiet ziehen. Die Renttiere aber können der Trockenzone wegen nicht nach Süden ausbiegen und wandern deshalb der Wärme und der besseren Weide langsam, aber sicher nach Skandinavien zu.

Karte VIII zeigt uns die $+10$ -Grad-Isotherme als wichtige Grenze für tropische Kulturpflanzen.

Auf Karte IV sehen wir die Siedlungsgebiete des Menschen nach der „Volksdichte“. Wenn wir diese Karte mit Nr. I vergleichen, so sehen wir sofort, daß die schwarzen Flächen, die die dichtesten Siedlungsgebiete mit mehr als zehn Menschen auf den Quadratkilometer darstellen, außerhalb des Gebietes der Nomadentiere liegen. Diese Gebiete stimmen auch mit Ländern der größten Niederschlagsmenge von über 50 cm für das Jahr überein. Wir haben deshalb hier gute Bedingungen für den Ackerbau, der seinerseits eine dichtere Bevölkerung erlaubt als Gebiete der Nomadenkultur. Andererseits verhindert diese dichte Bevölkerung später ein Eindringen der Nomaden in diese Gebiete, die an den Grenzen wohl als hervorragende

Weiden zu verwenden wären. Ich möchte in diesem Zusammenhange an die ständigen Kämpfe der Tierzüchter mit den Ackerbauern in diesen Grenzgebieten erinnern. Beduine und Fellah sind deshalb Todfeinde und die nach China einfallenden Reiternomaden hätten gar zu gerne das berühmte Grasland zu Weiden gemacht, wenn das Ausrotten der dichten Ackerbaubevölkerung in China nicht eine Unmöglichkeit gewesen wäre. Seit Tausenden von Jahren spielt sich hier dieser Kampf ab; in dem Graslande der Mongolei siedeln sich immer wieder die Ackerbauer an und es ist nur eine Frage der Zeit, bis sie auch hier festen Fuß gefaßt haben.

Aber nicht nur die materielle Kultur ist von den Naturgesetzen abhängig, sondern in gewissem Sinne auch die geistige. Wenn wir die „Religionskarte“ Nr. V betrachten, so finden wir fast im ganzen Gebiete des Kamels den Islam. Nur im Osten dieses Kamelgebietes finden wir noch als Nomadenreligion den Buddhismus. Es ist jedenfalls sehr interessant, daß, wie Karte VIII zeigt, die Grenze des Buddhismus im Nomadengebiete das Verbreitungsgebiet des Yak oder Grunzochsen ist. Vielleicht haben wir hier ein Sichbehaupten alten Mutterrechtes gegenüber dem Nomadismus festzustellen. Denn einerseits scheint sowohl die erste Zucht des Rindes als andererseits auch das System des Buddhismus (in seinen letzten Grundlagen!) ein Produkt mutterrechtlich orientierter Kultur zu sein¹. Im ganzen Gebiete des Renntieres hat sich der Schamanenkult seiner Besitzer verbreitet.

Karte VI zeigt uns nun die „Wege der Nomadenkultur“, ausgehend von Zentralasien, dem Altai und der Dsungarei, dem Loch Asiens, aus dem im Laufe der Jahrtausende sich mehr als einmal Nomadenvölker nach Ost und West ergossen haben. Wir sehen auf dieser Karte das Verbreitungsgebiet der Uralaltaischen Völker. In diesem Gebiete treffen Kamel und Renntiernomaden zusammen. Von hier aus zogen die Renntierzüchter auf ihrem naturbedingten Wege nach Skandinavien. Nur der Not gehorchend gingen sie in die für sie schlechten Gebiete des Nordostens. Ich glaube, daß auf diesem Renntierwege die zentralasiatischen Ornamente nach Skandinavien gekommen sind, für die STRZYGOWSKI (Altai-Iran und Völkerwanderung, Leipzig 1917, p. 210) den Verbreitungsweg sucht.

Diese Kultur wurde auch durch die anderen Nomaden auf den alten Völkerwegen durch die Grassteppen im Norden des Kaspischen und Schwarzen Meeres bis nach Ungarn und auf dem Wege über Persien und Mesopotamien nach Nordafrika gebracht.

Karte VII zeigt die Verbreitung einer Anzahl anderer wichtiger Zuchttiere. Die Trockenzone nimmt wieder der Esel ein. Pferd und Rind sind über das ganze Gebiet verbreitet und nur die Kälte und Trockenheit des Nordens bildet die ausschließliche Grenze.

Karte VIII ist wieder von großer Wichtigkeit. Wir haben schon in Karte III die Winterisothermen als wichtige Grenzen kennengelernt, und hier sehen wir die + 10-Grad-Winterisotherme als Nordgrenze von wichtigen tropischen

¹ Vgl. SCHMIDT-KOPPERS: Völker und Kulturen I, S. 507. Ferner W. KOPPERS: Kulturkreislehre und Buddhismus, „Anthropos“, XVI—XVI (1921—1922) S. 442 ff.

Kulturpflanzen, wie Palmen, Reis und Zuckerrohr. Wir sehen auf dieser Karte die Verbreitung dreier Rinderarten, des Buckelrindes und des Büffels, die sich wohl beide von Südostasien aus über die Welt verbreitet haben, und des Yaks, auf dessen Gebiet in Tibet ich bereits bei der Religionskarte Nr. V hingewiesen habe. Aber nicht nur die Rinder sind auf dieser Straße, welche durch die Wärme bestimmt ist, gewandert, sondern auch ein anderes südostasiatisches Tier, nämlich unser Haushuhn.

Diesen Weg sehen wir auf Karte IX. Er führt aus Gebieten hohen Niederschlages stets durch feuchte Gebiete, die für Ackerbauer benutzbar sind. Der zweite Weg dieser Karte, der Seeweg zwischen Asien und Afrika, wird durch die großen Meeresströmungen und Winde bedingt. Die Monsun-, Passat- und Äquatorialgegenstromtriften bieten einen sicheren Verkehrsweg von China nach Ägypten, von den australischen Inseln nach Ostafrika.

So bieten diese neun Umrißkarten eine möglichst gedrängte Übersicht über die großen Gesetze der „naturbedingten Kulturwege“.



The Social-Political Organisation of the *E-γāp* Tribe, Central Cameroon.

By L. W. G. MALCOLM, M. Sc.

The tribal organisation of the *E-γāp* tribe in the grassland area of the Central Cameroon may be considered to consist of (a) Head-chief, (b) sub-chiefs, headmen and counsellors, (c) freemen, and messengers, native constable, native accoucheur, and messengers, and (d) slaves. As far as could be ascertained the social-political organisation of the tribe does not differ materially from that of the neighbouring *Bali*.

(a) The head-chief (*foñ E-γāp*) is the absolute ruler of his people; and with his office he combines that of priest as well. Although in principle he is an autocrat, yet it is not usual for him to give any important orders or decisions without first consulting his counsellors. His decisions are very largely guided by the opinion of these men. His quarters are in the centre of the town, not far from the market place, the tribal ceremonial meeting ground, and close to the junction of the Chang-Bamenda-Fumban-Kumbo highroads¹. His attendants and messengers have their quarters in the neighbourhood of his compound and are always within call.

The position of the head-chief is hereditary, passing from father to son, or else to the nearest male relative. In all cases, as far as could be learned, descent is patrilineal.

The late head-chief (*Pufoñ*) claimed to be the twenty-first descendant to hold the office; and there is oral tradition of twenty head-chiefs who have rule over the tribe. He was nominated by his father (*Foñ kūa*) to be his successor. At the time of his father's death *Pufoñ* was in the employ of a European official on the coast. He was very intelligent, and spoke, in addition to *Muñγāka*, the tribal language, English, German, Hausa and Fulfulde. A great deal of my information was supplied by him, or else he verified the interpreter's accounts. After the late war he came under the influence of itinerant Hausa traders, but they had to be removed, as the older members of the tribes objected to any Mohammedan influence in the tribal area. In consequence Bagam represents practically the border-line between Islamism and the indigenous native religions in this part of the area².

(b) Sub-chiefs, headmen and counsellors. — A sub-chief (*foñ tiu*) cannot be appointed to his office unless he is a freeman, *i. e.* a non-slave, or the son of a freeman, and secondly he must be a headman in charge of a compound. He also holds the status of attendant on the head-chief. The appointment is made by the head-chief after consultation with the other sub-chiefs, headmen and counsellors. Apart from any instructions that may be received from the head-chief, a sub-chief is at liberty to rule his area as he chooses.

In 1917 the late sub-chief (*Sob gesēñ*) of Bamesso (*M-besso*), attempted

¹ MALCOLM L. W. G.: "Huts and Villages in the Cameroon, West Africa." *Scott. Geogr. Mag.*, XXIX, 1923, 21—27.

² MALCOLM L. W. G.: "Islam in the Cameroons, West Africa." *Journ. Afr. Soc.*, XXI, 1921, 35—46.

to break away from the authority of the head-chief, and set up as an independent chief. As the system of rule for the sub-towns or villages is dependent on the authority of the head-chief, the Administration were forced to take action and support him. After the removal of the sub-chief a new one was appointed by the head-chief in the latter's compound. The oath of fealty was taken whilst the newly appointed sub-chief was lying prone on the ground, with the head-chief's right foot resting on his neck. He was then presented with a chief's brass pipe (*kūup*), a cap *tcuo foñ*, as well as a number of presents. Three women from the head-chief's compound were also given to him. He was then given the necessary authority to take over his predecessor's compound, his women, and all his other possessions. After settling down in the sub-town he selected his own counsellors and personal attendants.

Special messengers (*tama n-dōp*) are employed to carry messages from the head-chief to his sub-chiefs. These men do no other work and are provided with food and quarters by the various sub-chiefs.

The sub-towns in the Bagam tribal area are Bamesso, Bomborro, Hanum-kumpele and Bamendjing.

Each headman must be free-born, in charge of a compound, and an attendant or counsellor to the head-chief. As a rule he attends to his own affairs, and only goes to the head-chief's quarters when summoned by a messenger, or else by a signal blown on the elephant tusk horn (*n-tæñ*). There are two grades of headmen, the first being the senior, or counsellors, (*m-pfōšē*), of whom there are five in number. On his accession the head-chief usually appoints two of his personal friends to the office, the other three having been in attendance on the late head-chief. The duties of one of the older *m-pfōšē* is that of remembrancer, and he is in continual attendance on the head-chief in any of the tribal ceremonies. One *m-pfōšē* is in attendance on the head-chief at all times, and is furnished with quarters in the head-chief's compound. Each of the five *m-pfōšē* is in attendance whenever the head-chief officiates at any ceremony or judicial trial in the tribal area. When attending to minor complaints, generally one or two of these men may be present. Boy messengers who belong to grade (*c*), are detailed to be in attendance on the headmen as well as the head-chief. Those in attendance on the head-chief live in a special hut (*n-dēp ñ-ge ñ-gyii foñ*) to the north of the main entrance of the head-chief's compound. Two or more of these messengers are always in close attendance on the head-chiefs. As a sign of his office the head-chief's boy messenger wears a pair of leopard's claws ornamented by beadwork (*tsibi ñ-gwii*) this symbol is attached either to a tuft of hair on his head, or else suspended from a neck-cord. Older boy-messengers have a square of wood faced with cloth, and edged with cowry shells.

(c) **Freemen.** — Only a freeman, claiming descent from free-born parents can be in charge of a compound, or be an attendant or tradesman or tribal official. They are also permitted to take an active part in the tribal ceremonies. They receive their instructions from the *saa pji*.

The attendants include free-born men selected to be in attendance on the head-chief, sub-chiefs and their counsellors. They have a variety of duties to

perform, from being in personal attendance, to supervising the work on the farms, &c. They are wholly dependent on their masters for their support and clothing. In time of war they act as a body-guard and are obliged to carry arms.

There are also a number of freeman who may be called "honorary" attendants (*m-bwa pworō me*) but they have no special duties to perform. These men are selected by the head-chief for this distinction, and they may have the word *n-dē* (a title of honour) prefixed to their names³.

(d) *Slaves*.—A mild type of slavery is to be found in the Bagam area. In principle all slaves are the property of the head-chief, whether they are in his compound or not. There are, or were, two methods by which slaves were acquired—by capture or purchase. Slaves are very rarely purchased outside the tribal area at the present day, and then only girls are bought. The method of obtaining a girl slave in the tribal area is practically the same as when the head-chief claims one as a concubine⁴. A bead bracelet (*kwoōñ*) is placed on her wrist by an attendant, and, because of this, she must leave her home and attach herself to the man who has claimed her. A present, either in cash or kind is given to her relatives before she leaves her compound. Girls prefer to be slaves in the head-chief's compound, as they say they do not have to work so hard there. From time to time the head-chief may transfer some of his female slaves to one or other of his attendants, and at the same time he obtains others from within his tribe. A girl may be presented to the head-chief by the chief of a neighbouring tribe, not for purpose of marriage, but for slavery. In certain cases the head-chief may purchase girls from neighbouring tribes in order to give them in marriage to his own male slaves. Any children born of such wedlock are counted as slaves, and are not allowed to participate in the tribal ceremonies, except in a subordinate capacity.

Young men and boys may be claimed as slaves by the head-chief in order to do forced labour, and to work on the farms. A number of attendants will make their appearance at the market place when all the townspeople are assembled, and all the boys of about twelve years of age are captured and taken under guard to the tribal prison hut (*n-dāp ñ-gōñ*). They are placed in the charge of the hut-keeper (*tē n-dāp ñ-gōñ*) who is held responsible for their safe-keeping. Later on they are put to work on the head-chief's farms, or else sent to assist the various tribal craftsmen. In all cases these boys are provided with clothing, food, and lodging by the head-chief.

Slaves have no individual rights, but may possess property. They are solely at the disposal of their masters who may transfer them at will. In practice there is very little difference between the status of a free-born man and a slave. The slave may move about the tribal area without any restraint being placed on him whatever. In fact, the form of slavery as practised at Bagam cannot be considered in an unfavourable light, because there are no severe restrictions, and, as a rule, the slave is treated with full consideration.

³ In the grassland area an attendant is called a *cindā*; in the Bagam area he is called a *cuo foñ* or *cinda*.

⁴ MALCOLM L. W. G.: "Notes on the Birth, Marriage and Death Ceremonies of the *E-γāp* tribe, Central Cameroon." Journ. Roy. Anthropol. Inst., LIII, 1923, 388—401.

The family ⁵ (*ñ-gōñ n-dāep*).

The head of the family is the father (*te, ta, ba*), in whom all the family authority and power is vested. Each family lives in a separate compound (*dzuo, zwo, nzuu*), and is quite independent of the others. The position of the woman (*miñgwi*) whether she is a wife or not, is that of an underling. Women very rarely take any active part in the tribal ceremonies. On two occasions only have I seen women take part in any ceremony. The first was when the head-chief's mother (*ma foñ*) accompanied the head-chief in a dance during the *su* ceremony in connection with the ancestral cult. The second time was when the skulls of some murdered tribesmen were buried, when women danced with the men at the graveside.

Descent in all cases is patrilineal, and in the event of there being no sons, the eldest brother is the next heir. On one occasion I wished to interview the head of a certain compound and a very young boy was produced. I was informed that as his father had died, the boy "done chop sie", *lit.* that he had taken over the plaited grass ring (*sie*) which is used as a memorial of death.

The head-chief said that it was not always necessary that the eldest son should be nominated as the heir, but that it was the "country-fashion" to do so.

All children are unreservedly under the jurisdiction of the father. In the case of one his girls being married the marriage price (*ñ-kaap tšē*) must be paid to him and no one else.

The terms of relationship (man speaking) are as follow:

Father <i>ta, te, ba</i>	Father's father <i>dō, dū</i>
Mother <i>na, ma, me</i>	Father's mother <i>ma ma, ka</i>
Son <i>moñ ma ñ-ko</i>	Mother's father <i>ka</i>
Daughter <i>mon mingwi</i>	Father's mother's brother <i>ni m-ban</i>
Brother <i>moñ ma, m-fæd</i>	Son's son <i>mundzæd</i>
Elder brother <i>ni</i>	Wife's father <i>n-tse, n-tsi</i>
Sister <i>moñ ma miñgwi, m-fæd</i>	Wife's mother <i>n-tsi, m-vwōo, ñ-gom</i>
Elder sister <i>ma</i>	Wife's brother <i>moñ ma ñg-mbi, n-dūp moñ ma, n-tsi</i>
Father's brother <i>moñ moñ me ta, ba m-bod</i>	Wife's sister <i>moñ ma ñ-gwii</i>
Father's sister <i>moñ moñ me ta miñgwi, ñ-gwii moñ ma ta, ta(n) ñ-gwii</i>	Wife's sister's husband <i>moñ ma ñg-mbi</i>
Brother's son <i>moñ moñ ma moñ ñg-mbi</i>	Wife <i>miñgwi</i>
Sister's son <i>mundzæd</i>	Daughter's husband <i>n-tsi</i>
Husband (w. s.) <i>ñ-gōn</i>	Brother's wife <i>moñ ma ñ-gwii</i>

Division of labour.

Women.—The household work, cooking, &c. is done by the women. They are assisted by the boys and girls, who are responsible for the water supply for domestic and cooking purposes.

⁵ For two reasons the section dealing with the social organisation of the *E-yāp* must be considered as being incomplete. When I was taking my notes I concentrated my efforts, in the limited time at my disposal, to the study of the physical anthropology and ethnography of the tribe with which I was concerned; secondly, owing to circumstances over which I had no control, I had not, at that time, received the necessary instruction in the modern sociological methods of Dr. RIVERS.

Women do all the work on the farms with the exception of the preliminary clearing off and burning. The sowing and harvesting is their special province and in this they are assisted by small boys. As far as could be seen the girls remained in the compounds. All farm produce is carried by women to their huts.

Pottery is usually made by women, but they do not make any other articles. In the market place these pots are also sold by women. They also sell food-stuffs both in the main and sub-markets.

M e n . — Practically all the trades are in the hands of the men. They are their own salesmen and carry their wares from market to market. As a rule men are also responsible for growing and preparing the tobacco, although women may tend the plants whilst they are growing. All government work, such as the upkeep of roads, bridges, &c. is done by men and women alike.

The headmen and head-chief's attendants do no manual work. Occasionally one of the latter may be instructed to supervise any given task.

Accession of the head-chief.

The following notes were communicated to me by the head-chief of the *E-γāp* and supplemented by the Government interpreter (*N-dē ta m-foñ*). When the head-chief realises that he is about to die, he sends for his five counsellors, and when they are present he nominates his successor (*n-zo n-dāep*). As a practical rule it is always the eldest son who would be selected. As already mentioned the head-chief reserves to himself the right to nominate any of his sons. In the event of there being no sons the eldest brother is nominated. The head-chief was questioned several times about the method of selecting a successor, and he maintained that, although descent amongst the *E-γāp* was patrilineal, yet he had the right to nominate any son he thought fit as his successor.

After the death and burial of a head-chief, and when all the tribespeople are assembled at the tribal meeting ground, (*izāñ foñ*) the newly-elected chief sends for the attendants who had officiated at the burial of his predecessor. The tribespeople perform a circular dance on the *izāñ foñ*, moving from left to right by means of short shuffling steps. Others sat down on the ground. Nearly all the dancers and others wail continuously during this dance.

The head-chief, accompanied by his counsellors and attendants, makes his first appearance to his subjects in the neighbourhood of the burial hut of the attendant, whose ghost (*pfōse*) is believed to be in attendance on the ghosts of all the dancers and wail continuously during this dance ⁶.

Here he is joined by the remainder of the late-chief's attendants, and, accompanied by them makes his way to a carved wooden stool (*dzūñ*) which is in the middle of the *izāñ foñ*. He is attired in a large Munchi cloth gown (*n-ze n-dōp*) and on his head he wears a chief's cap (*tcuo foñ*). In his right hand he carries an iron-bladed spear (*kūun foñ*) and in the other a small square plaited shield (*ñgōp ntsō*) ⁷.

⁶ MALCOLM L. W. G.: "Notes on the Ancestor Cult Ceremonies of the *E-γāp*." Journ. Roy. Anthropol. Inst. To be published.

⁷ The fact that the head-chief carries a shield during this ceremony is of con-

After sitting on the stool in silence for several minutes he rises, and assumes an attitude as of throwing his spear (*kumaa*). He then rushes all over the *izāñ foñ* in an excited manner followed by the tribespeople. Every few steps he halts, and makes a series of motions with his spear and shield as if he were engaged in warfare. He does not say anything during this ceremony, and after a short while retires to the hut in which the sacred instruments are kept. After waiting here for about ten minutes he returns to the *izāñ foñ* with his attendants where he makes a speech to the assemblage. The subject matter of the speech, according to my interpreter was that "Him father done die, jes now he be king for all this palaver". As a hen protects her eggs so will he protect his subjects (*ma ñ-gūp m-bōp*)". He also announces that when the period of mourning was over; all the people must wash the ashes from their bodies and resume their ordinary work.

It is obligatory for all the members of the tribe to see the newly-elected chief (*foñ fē*) on this day. Sick people are carried to the *izāñ foñ*, and allowed to rest on beds.

The new head-chief is usually allowed a week to get his quarters into order, and he then orders the ironworker to make him an iron double-bell *tuo ñ-kōp*). A new set of drums, and a ceremonial brass pipe (*kuup n-dæpa*)⁸ are also made. The contents of the sacred instrument hut (*n-dæp ñ-gōñ*) are then checked and the keeper (*te ñdæp ñ-gōñ*) reappointed.

Two of the new-chief's friends are appointed counsellors about five days after his accession. The wives and concubines of his predecessor are placed under his protection and included in his household. His mother is installed in a hut (*n-dæp mafōñ*) somewhat nearer to his quarters than those of his women. It was stated that the new-head chief would appropriate the younger women, even though they may have borne children to his predecessor.

Political Organisation.

The town of Bagam, is composed of numerous scattered compounds which are spread over a fairly wide area. The administrative unit is the *pji* and it is made up of a number of compounds in a certain area. The man in charge of a *pji* is called a *tera pji*, and he is ranked as an attendant *cuo foñ*) on the tribal head-chief. The actual work of administering a *pji* is undertaken by a subordinate called a *saa pji*, and who does not rank as an attendant. All orders to the members of the *pji* are given to this man by the *tera pji* or direct from the head-chief; he also supervises any work allotted to his group of compounds.

For purposes of administration the town of Bagam itself is divided into two areas, each with about an equal number of compounds. These are called *m-ba pot* and *m-ba pjie ogoñ* respectively. Two of the senior attendants called *mwo fwo m-bi* and *mwo n-kwii* are responsible to the head-chief for the

siderable interest, for on no other occasion have I seen shields used in the area. It would seem to suggest the survival of an earlier culture.

⁸ MALCOLM L. W. G.: "Notes on Brass-Casting in the Central Cameroon." *Man* 1923, No. I.

administration of these areas. If the head-chief (*joñ*) desires to have work done in any part of his territory, he notifies one or other of these men, who in turn instruct all the *tera pji*s concerned. In this manner, as it is known how many men there are in each *pji*, the necessary instructions can be carried out very quickly.

In addition to the tribal routine work of construction &c., a certain amount of clearing and other work has to be done on behalf of the European Administration, and each *pji* is allocated a definite section for which it is held responsible. It is not usual to order a *pji* to do another's public work.

The chain of communication between the head-chiefs and the *pjis* is very simple. Sometimes the head-chief may communicate direct with a *saa pji* when any urgent work is required to be done. In attendance on the head-chief there are always a number of boys and men whose sole duty it is to carry messages, and these are under the control of a head *cuo joñ*. The boy messenger (*moñ ko joñ*) receives his orders from this man, and they are given either to the *tera pji* or *saa pji* as occasion demands.

Tribal Officials.

1. Native Constable (*məpo*).

This official is also an attendant, and receives his orders direct from the head-chief. All offenders against the law, whether tribal or Government, are apprehended by him, and confined in the tribal detention hut (*n-dāp ñ-gōñ*). As a sign of his authority he carries a stout wooden staff (*zwiit*), which he does not scruple to use if necessary. As a dress he wears a long coarsely-woven gown made in one piece, with the head-covering attached to it. There are not eye-holes, so he has to look through the interstices of the head-covering.

2. Herald (*tsaa tūñ*).

The head-chief very often issues his instructions to his subjects when they are assembled in the market-place. The herald, who is also the tribal gaoler, is attended by a number of other attendants when he has a message to deliver. In his right hand he holds three spears, points uppermost, which he flourishes as he speaks. He prefaces each announcement with the words *wuo pii* (*lit.* I want to say), and as he emphasises the various points of his harangue the tribespeople call out *hē éh*. The purport of the speech I heard was that all the women in the tribe should be persuaded to work harder on the farms, as the previous harvest had been very poor.

3. Native Accoucheur (*ñ-gañe fwo, ñ-gwii fwo*).

This official also holds the status of an attendant, and because of his office is held in high honour by all members of the tribe. His badge of office consists of a long steel chain which is carried over one shoulder. To this three small ivory figures in human form are attached.

Native Law.

In the case of one man being wronged by another he generally attempts to settle the matter by his own efforts, or else with the assistance of his friends.

The individual wrongs thus avenged are chiefly thefts, slander and personal assault. As a rule the personal property of the offender is attached. Very rarely an assault is attempted, although it has happened over disputes in the market place. In the case of farm or land disputes, murder, or marital disagreements the attention of the head-chief is drawn to the matter, who causes the offender to be lodged on the tribal detention hut.

Headmen and heads of compounds have the power to try and punish offenders against family law in their own compounds. In all tribal disputes the headman acts as an intermediary between the head-chief and the offender.

The head-chief is the sole judge of all offences against tribal law, and of such cases that might be brought to his notice. He has the power of life and death over all his subjects. With the assistance of his five counsellors he judges the cases in his courtyard. He sits in a carved wooden chair (*dzuñ foñ*) and the counsellors sit on the ground on either side of it. Whenever a man gives evidence he approaches the head-chief in a crouching position holding his hands before his mouth. The salute *N-dē*, *M-bomvē*, or *Zaki*⁹ is given when approaching and also when the head-chief makes any pronouncement.

Punishments.

After a trial the punishment awarded is carried out at once. As a rule, for petty offence the offender is confined for several days in the stocks, or else he is flogged. In former days serious offences against tribal law were punishable by death, the offender being beheaded in the market place. Since the advent of the European Administration all murder cases must be tried at the Divisional headquarters. In certain cases fines in slaves, kind or money may be exacted. For offences against the personnel of the head-chief's compound the penalty was that of being sold as a slave in the open market. Adultery was punished severely, the woman being sold as a slave, and the man beheaded in the market place.

Stocks (*kepō*). The stocks, which are kept in the tribal detention hut or gaol, are made to enclose either one or two legs. They are made in two sections with semi-circular holes in each, and when the offender's legs are placed in position the ends are fastened by pieces of rope.

Flogging (*ɾwii*). The method of corporal punishment is the same as practised in other parts of West Africa. The offender is laid face downward on the ground; his legs and arms are held by men, whilst another holds him down by the neck. The flogging is given by one of the attendants with a hippopotamus hide whip. The number of strokes given varies between twenty and twenty-four.

Another method of punishment is to tie a man's hands high above his head to a pole in the detention hut and he is kept in this position until he is in a state of collapse.

⁹ Hausa for lion.

Oaths.

An oath may be taken by using the name of the high god (*M-bomvê*) in invocation. The hands of the man taking the oath are placed on the shoulders, and are then dropped to an half arm length, the forearm being held out at a rightangles in front of the body. The index fingers of either hand are extended, the remainder of the hand being closed. The man then says that before *M-bomvê* he will speak the truth. If the oath is taken before the head-chief, the tips of the fingers are placed first of all on his body and then on the man's own breast. Oaths before Government Officials are taken on a soldier's bayonet or the naked blade of a knife, the point of either then being pointed towards the breast.

It is very difficult to say what reliance can be placed on an oath taken by a Grassland native. When dealing with cases in the native court one has had great difficulty in obtaining truthful statements from any of the witnesses. ANKERMANN¹⁰ has also remarked on this capacity for falsehood by the natives. He says "Die Lügenhaftigkeit des Negers läßt sich nicht abstreiten. Man kann oft nicht erkennen, warum er lügt, und es hat den Anschein, daß er es häufig tut, ohne einen persönlichen Vorteil für sich davon zu erwarten, nur weil es ihm Spaß macht, anderen einen tüchtigen Bären aufzubinden".

Salutations.

The usual salutation given to the head-chief by his subjects is *M-bomvê* which is also the name of the tribal deity or high god. When the head-chief issues instructions to his attendants they respond by saying *M-bomvê* to signify that they understand the purport of his remarks. Very often the Hausa word *zaki* (lion) is given instead of *M-bomvê*. In certain ceremonies the head chief is saluted by his assembled subjects by a long-drawn *J-ō-ō-ō-ō*. The hand is held before the mouth when this salute is given. If the head-chief sneezes his attendants clap their hands and exclaim *n-dē* (*n-dā*). Other terms of salutation given to the head-chief are *Dzaa tsun* (bull-elephant), *Dzaa naa po* (lion), *Dzaa ñ-gwii* (leopard), *Dzaa ñkwii ñ-go* (*lit.* helper of his people), *Dzaa maa ñ-gup m-bop* (*lit.* as a hen protects her young, so the head-chief will look after his people), and *Dzaa m-bow maa ñ-go* (*lit.* giver of justice).

There are very few words for affirmation or negation. The word for yes is *ññ*, for no *ñ-ga*, *ñ-gāñ*, *ñ-gáiyô*, or *nzáíà*. The words for negation will serve to show how varied the language is in the area, for they were obtained in the town of Bagam itself. For acquiescence or agreement the words *apū*, *ii*, *anere* or *anerie* are used, and for disagreement or disapproval the word *apūbó*.

Greetings.

The *E-γāp* have a number of greetings which are given according to the time of day. After a salutation is given and answered on the road, a group of men may stand resting on their spears. The conversation is prefaced invariably by the word *Muñγāka* (I say to you). *Mu-ñγāka* is the name given to the

¹⁰ ANKERMANN B.: Bericht über eine Forschungsreise ins Grasland von Kamerun. Zeitschr. f. Ethnol., Heft 2, 1910, 295.

language group by the natives of the Bagam area ¹¹. The general salutations and their literal meanings are as follow:

In the morning. *zebo*. May you travel well.

At noon. *ω gan n-nuño ūme n-tsee n-nuñ*. May you travel well.

In the evening before dark. *Yio m-vē* (No explanation).

A farewell salutation. *Yoño m-vē*. May you sleep well.

On entering a hut. *Mwo ko*. I have come. Answer. *Kuño*. Enter.

On leaving a hut. *Muñ-gu*. Answer. *Wu no ka*. May you see your way well.

In the dark. *Wumo da*. Answer. *ññ*. Yes.

Warfare.

Of late years there has been very little inter-tribal warfare in the Bagam area, owing mainly to the European administration. The information recorded was given by the head-chief and the government interpreter. A certain amount of knowledge was gained also by reason of my being a witness of an attack on the *E-γāp* by a revolting section of the tribe from Bamesso, in Juni, 1917.

As a general rule the real cause of inter-tribal warfare was in connection with the violation of the tribal boundaries. An act of violence against any member of the tribe also constituted a *casus belli*.

There were no preliminary pourparlers, and an attack would be made on one side or the other without notice. For the purpose of ascertaining whether the tribe should go to war the head-chief would call a meeting (*pjiir*) of all the males capable of bearing arms on the tribal meeting ground (*izāñ foñ*). If an offensive was decided upon all the warriors were required to arm themselves with spears and sword-knives, and assemble at the head-chief's compound. The war-leader (*ta ma n-joñ*) marshalled the men, and led by the head-chief they proceeded to the place of attack, singing war songs and dancing on the way. They also made displays of mimic warfare, flourishing their spears, clashing their sword-knives together, and reciting their individual deeds of prowess. Men of valour who distinguished themselves in former fights wore red feathers either in their hair or attached to their caps.

The general method of attack was to advance in a single rank. As the enemy was approached the ends bent inward in the shape of a crescent, thus resembling the Abyssinian method of approach. Flanking parties may be detached at the moment of attack, but the more usual method was by means of a frontal attack. Before the opposing sides came into conflict the head-chief took a place in the rear, and his place was taken by the war-leader and sub-leaders, who encouraged the warriors by calling out the tribal war-cry (*izōp*), which was responded to by all of them.

When one side was defeated, the chief of the losers sends two or more messengers (*n-gō n-tōp*) to the chief of the victors. As symbols of their mission they carried branches (*kuñ kuñ*) which they waved as they approached. They were met by an attendant (*cuo foñ*) who conducted them into the presence of

¹¹ MALCOLM L. W. G.: "The *Mu-nyāka* Language, Bayoñ Group, Western Cameroon. I. Vocabulary." To be published.

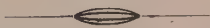
the chief and his counsellors. The salute was given in the usual manner of the grassland negroes by means of a longdrawn *j-ō-ō-ō-ō-ō-*, the messengers holding their closed hands before their mouths as they did so. They approached the chief in a crouching position, and remained in it until their mission was fulfilled.

The head-chief and his counsellors determined the terms of peace, which were generally adhered to by both the contending parties ¹².

Formerly the dead were decapitated, and the heads carried off to the compounds of the victors. In tribal ceremonies such as the accession of a head-chief, they were displayed before all the members of the tribe with great pomp. The bodies of the slain were left on the field, and later on recovered and buried by relatives. The wounded were always slain and decapitated. The weapons (*muo tuñ*) and live-stock of the vanquished were handed over to the head-chief's followers, and later on apportioned to the tribal warriors. Prisoners were confined in the head-chief's compound, and released when the terms of peace had been complied with.

After the fighting was over, and all the warriors had returned to their town, the rest of the tribespeople were summoned together by means of a signal (*puko n-tso*) which was sounded on the head-chief's elephant-tusk horn (*n-tœñ*). When everybody had assembled in the meeting-place they were informed of the result of the fight by a herald. If victorious the women would punctuate the speaker's announcements with shrill cries (*yuedi*). A dance of victory (*ñ-gō*) would then be performed in the market-place in which all members of the tribe would take part. The warriors would rehearse the part they took, accompanying their songs and chants by warlike actions.

The men who had distinguished themselves would be decorated by the head-chief, who placed small red ¹³ feathers in their hair, and these would be worn later on in certain of the tribal ceremonies. Presents were also given, generally in the form of women or live-stock.



¹² If, for any reason, one or other of the sides wished to break off during the fighting, a number of men would wave branches of leaves.

¹³ Red feathers are also presented to men who have killed a leopard. They are arranged in the hair over the forehead so that the tips project radially in the form of a *jan*.

Das Verbum im *Kondjara*.

Von Dr. ERNST ZYHLARZ, Wien.

Einleitung.

Die MEINHOF'sche Studie über *Kondjara*, die Sprache der *Forāwe* in Dar Fur (Zeitschr. f. Kolonialsprachen, VIII, S. 117 — 139 u. 170 — 195), wird vorteilhaft durch dessen Publikation von Texten dieser Sprache aus dem Nachlaß der Brüder TUTSCHK (Zeitschr. f. Eingebornensprachen, Bd. XII, S. 83 — 97, Märchen I) ergänzt.

Dank der Aufnahme der phonetischen Eigentümlichkeiten des *Kondjara* durch MEINHOF sind wir überhaupt erst in der Lage, zu dem in dieser Hinsicht etwas farblosen Textmaterial TUTSCHK's die entsprechende Einstellung zu gewinnen. So ist es nunmehr möglich geworden, durch das Wenige des bisher veröffentlichten Textmaterials unter steter Relation zwischen diesem und der Sprachaufnahme MEINHOF's, wenigstens das Grundsystem des Verbums dieser Sprache herauschälen zu können. Gerade dieses mußte wegen seiner scheinbaren Unregelmäßigkeit im Gebrauch bestimmter, erkennbarer Formē bei MEINHOF mangels größeren Textmaterials in seiner Beurteilung offen bleiben.

Bestimmte Anhaltspunkte für das System des *Kondjara*-Verbums festzulegen, soweit es sich bislang erkennen läßt, ist der Zweck dieses vorliegenden Aufsatzes. Da aber in einer philologisch-grammatischen Studie aus systematischen Gründen eine gewisse phonetische Einheitlichkeit unerläßlich erscheint, mußte im Hinblick darauf in Textbeispielen aus TUTSCHK's Material manche Änderung in der phonetischen Wiedergabe respektive Umschreibung vorgenommen werden, und zwar im Einklang mit der Phonetik, welche der MEINHOF'schen Sprachaufnahme zugrunde liegt.

Die Sprache zeigt z. B. starke Schwankung zwischen der stimmhaften Gutturalis *g* und stimmlosem *k*, wenig bei MEINHOF, jedoch durchwegs bei TUTSCHK. Nun ist aber gerade dieser Laut als Präfixelement für die Grammatik von höchster Bedeutung. Bei MEINHOF lautet dieses *k*-, wo TUTSCHK meist *g*- aufgenommen hat. Ohne damit ein phonetisches Präjudiz schaffen zu wollen, mußte es der Systematik zuliebe angezeigt erscheinen, TUTSCHK'sche Formen, wie *ga* (sie tun), *gēla* (sie kamen), *gaulas* (sie standen auf) usw., ganz abgesehen von der grammatischen Abteilung, mit der phonetisch zuverlässigeren Aufnahme MEINHOF's in Einklang zu bringen; so erscheinen diese Formen im Vorliegenden *k-a*, *k-el-a*, *k-aul-a-s* usw. geschrieben, da die sonstige Häufigkeit von Schwankungen trotz ihrer grammatischen Irrelevanz den Überblick unnötig erschweren würde.

Wegen seiner Häufigkeit mußte auch das Pronomen der 1. Pers. Sing. bei TUTSCHK *ga* entsprechend MEINHOF zu *ka* umgeschrieben werden.

Desgleichen empfahl es sich, häufige Worte bei TUTSCHK als z. B. *gua* (Menschen), *gamal* (Kamel) usw. mit *k-ua* resp. *kamal* wiederzugeben und so überhaupt so weit als möglich die Phonetik der MEINHOF'schen Aufnahme auf TUTSCHK'sche Textbeispiele zu übertragen, wo dortselbst ein phonetisch getreueres Bild der hier vorkommenden Worte vorlag, z. B. in Fällen wie

doro, *duguro*, *dong* gegenüber MEINHOF'schem *toro* (Hyäne), *tugur-o* (Brot), *tõn* (Haus) usw.

Schwerer geht es scheinbar, die Schwankungen in der Vokalwiedergabe TUTSCHEK's einigermaßen zur Vereinheitlichung der Wortbilder auszugleichen, da diesbezüglich auch bei MEINHOF Varianten der Schreibung vorkommen. Soviel jedoch ist immerhin daraus zu gewinnen, daß man wenigstens annähernd einheitliche Züge für das Gros der Formen und Einzelworte herstellen kann. So entsprechen im Vorliegenden z. B. den TUTSCHEK'schen Schreibungen: *djoas* (er sprach zu ihr), *ēla* (er kommt oder er will), *gingosi* (wir, sie gehen hin; werden), *deng* und *deing* (suus) usw. die Wiedergaben: *dj-u-a-s*, *ēla* (er will), *ela* (er kommt), *k-iŋo-si*, *deŋ* usw. Das bei TUTSCHEK häufige Wort *kuenniu* (Weib, Mädchen), dessen Etymologie wahrscheinlich *kuè-n ya* (Kindes-Mutter) ist, mußte natürlich dementsprechend in *kuèña* umschrieben werden, analog den Ausdrücken *k-ya-n-ya* (*kyaña*) und *dueña*.

Die häufigen Schwankungen *o : u* sowie *o : ɔ* wurden für das Suffix des Perfekts durch *-o* (*-u*) ausgeglichen, da sie für die Form grammatisch irrelevant bleiben.

Ebenso ist das Suffix *-e* am Verbum konsequent mit *-e* festgehalten worden. Längen und Kürzen, sowie Tonhöhen mußten (spezielle Ausnahmen abgerechnet) unbezeichnet bleiben.

Allgemeines.

Der erste unvoreingenommene Eindruck, den der Beobachter beim näheren Studium der Verbalformen im *Kondjara* erhält, zeigt ein zumeist vokalisches, seltener konsonantisches anlautendes Verbum mit wechselnder Formenbildung, bei welcher das temporale Bedeutungsmoment nirgends direkt in den Vordergrund tritt; dasselbe ergibt sich nur aus dem Zusammenhang und der Natur des betreffenden Verbums.

Modale Bildungselemente erscheinen bald als ständige Präfixe, andere als Suffixe, bald auch wechselnd vor oder hinter dem Verbum. Einzelne dieser Elemente können auch durch andere Satzglieder vom Verbum getrennt vor oder hinter demselben auftreten.

I. Das einfache Verbum.

Das personelle Thema des (vokalisches anlautenden) Verbums wird durch spezielle Präfixe gebildet. Es sind folgende:

Singular	Plural
1. Pers. (<i>a-</i>)	1. Pers. <i>k-</i>
2. „ <i>dj-</i>	2. „ <i>b-</i>
3. „ —	3. „ <i>k-</i>

Vor konsonantisches anlautenden Verben (selten) sind diese Präfixe bisher nicht sicher beobachtet worden.

Das pronominale Subjekt wird außerdem noch durch eigene pronominale Elemente zum Ausdruck gebracht, die ihre Position zumeist vor dem Verbum (getrennt oder unmittelbar voran) haben, seltener dem Verbum nachgestellt sind. Sie lauten:

Singular	Plural
1. Pers. <i>ka</i>	1. Pers. <i>ki</i>
2. „ <i>dji</i>	2. „ <i>bi</i>
3. „ <i>ye</i>	3. „ <i>ye-na</i> (verkürzt: <i>ye-n</i>)

Die endungslose allgemeine Aussageform des Verbums (auch jussiv gebraucht), die man dementsprechend als Aorist bezeichnen kann, zeigt bei genanntem pronominalen Subjekt folgendes Konjugationsschema:

Verbum *ēl* (wollen; lieben).

Singular	Plural
1. Pers. <i>ka ēl</i>	1. Pers. <i>ki k-ēl</i>
2. „ <i>dji dj-ēl</i>	2. „ <i>bi b-ēl</i>
3. „ <i>ye ēl</i>	3. „ <i>ye-na k-ēl</i> (<i>ye-n-k-ēl</i>)

Im ersten Augenblick hätte man den Eindruck, als ob die Personalpräfixe des Verbums nur Kurzformen der Subjektspronomina wären. Um pronominale Elemente handelt es sich hiebei auch ohne Zweifel, nur nicht um echte Personalpronomina. Dies lehrt der Präfixgebrauch der 3. Pers. Sing., welche durchaus nicht immer die obige präfixlose Gestalt aufweist, sondern im Zusammenhange scheinbar promiscue auch mit einem Präfix *dj-* oder *k-* versehen sein kann. Demzufolge muß es mit den Verbalpräfixen seine eigene Bewandnis haben.

a) Polarität verbaler Präfixe.

Wie eben erwähnt, erhält die 3. Pers. Sing. nicht selten ein Präfix *dj-* oder *k-*. Eine feste Regel für den Gebrauch dieser beiden Präfixe stand bisher nicht fest. Soviel jedoch scheint bereits sicher zu sein, daß es sich hiebei oft um eine Relation handeln dürfte, die ein bestimmtes Verhältnis zwischen der handelnden Person gegenüber resp. an dem behandelten Objekt ausdrückt, z. B.:

1. Mann: Mann (*k-*).

ye ba in na k-ua duq-si tik (Märchen, I, Nr. 2, Z. 6 f.) da sprach er zu einem Manne.
duq tik ba k-ua (S. 88, Z. 12 f.) da sagte ein Mann (zu einem anderen).
ye in k-ua (ib., Z. 19) so sprach er (zu einem Manne).
duq'lla-si ba in k-uas (ib., Z. 22) er sprach zu jenem Manne.

2. Mann: Frau (*dj-*).

Amad ba ye-si dora 'raña na ba rō-le dj-a (S. 92, Z. 32 f.) Ahmed zog sie auf die Straße hinaus und legte sie (die Frau) zum Brunnen.
na ba ve-si iri dj-a (S. 92, Z. 34) er legte sie (die Frau) hinauf.

3. Frau: Mann (*k-*).

ba yankue tik k-uro, ki ye k-oine (S. 96, Z. 5) da erschien (scil. für den Mann) ein Weib und blieb bei ihm.
la deñ gerin ba yane k-ure (Nr. 5, Z. 10) dann nach ihm (der Mann) kam die Frau heraus.

4. Mensch: Sache (*dj-*).

ye ba deñ sā 'raña na deñ tebuñ dj-a (S. 89, Z. 34 f.) er zog sein Schwert heraus und legte es vor sich hin.
tebuñ ba dia-si bulo, ye-si dj-urro (S. 96, Z. 14) zuerst fand er einen Vogel, den jagte er.

na ye in dj-a in na k-ya k-illa (S. 89, Z. 23) er machte es so wie jene Leute.

5. groß : klein (*dj-*).

toro na dj-uas (S. 87, Z. 18) die Hyäne sprach (zum Raben).

deñ ya na dj-uas (S. 86, Z. 7) seine Mutter sprach zu ihm (dem Knaben).

6. klein : groß (*k-*).

kuro ba k-ua (S. 87, Z. 16) der Rabe sprach (zur Hyäne).

elel ba dj-aulas na y'eña ki muru niñ k-erō (S. 88, Z. 33 ff.) morgens stand er (der inferiore Mensch) auf und ging hin, um mit dem (großen) Löwen zu kämpfen. [Deutlicher Gegensatz!]

7. Einzelner : Mehrheit (*k-*).

ye na ba ye-ña k-ua ger-ña-le (S. 86, Z. 19 f.) er aber (der Knabe) sprach zu den anderen (Erwachsenen).

na ba ye-ña-si k-anie-niñ kien loda (S. 85, Z. 37 f.) und er gab ihnen ihre Sachen.

hilla ba ye kya-si dōña ani na in k-uas (S. 89, Z. 10 ff.) dort gab er den Leuten die Hand und sprach zu ihnen.

tōñ-in aba ba ye-ña-si k-ua (S. 87, Z. 3 f.) der Hausherr aber sprach zu ihnen.

Dieser wechselnde Gebrauch der Präfixe *dj-* und *k-* würde den Eindruck erwecken, als ob das *Kondjara* eine objektive Klassifizierung Großes : Kleinem, Starkes : Schwachem, Mensch : Sache und umgekehrt am Verbum unterschiede, mithin also eine Art grammatikalischen Geschlechtes darin ausgedrückt wäre. Dem ist aber nicht so. Es gibt Fälle, in denen rein äußerliche Umstände zur polaren Distanzierung beitragen, z. B.:

kueña illa ba orra-si in s-k-ua (S. 91, Z. 26) da sprach jenes (hilflose) Weib zu der (rettenden) Taube.

Ebenso: *kueña ba in k-ua* (S. 92, Z. 3) das Weib aber sprach (zur rettenden Taube).

kuro ba de-le s-akiō, toro na k-uas kuro-si (S. 87, Z. 20) der Rabe aber floh vor ihr die Hyäne aber sprach zum Raben (der nun vor ihr sicher ist).

Letzteres Beispiel ist deshalb hiefür beachtenswert, da eben kurz zuvor das Sprechen der (großen) Hyäne zum (kleinen) Raben durch Präfix *dj-* charakterisiert gewesen und sich inzwischen die Situation geändert hat. Die polare Differenzierung am Verbum wird also nicht streng formell, sondern mitunter auch situationsgemäß bestimmt. Dieses Moment ist sehr wichtig.

Außer der Abhängigkeit des Präfixes von der Natur des Objektes gibt es nicht selten Fälle, in denen kein Objekt genannt ist und dennoch die Präfixe *dj-* und *k-* für die 3. Pers. Sing. gebraucht werden, z. B.:

kel niñ-k-ame kamal na k-om (S. 86, Z. 13) da hörten sie ein Kamel (groß), welches schrie.

murū k-om (MEINHOF) der Löwe (groß) brüllt.

Dagegen: *kue kan dj-om* (MEINHOF) das Kind (klein) schreit.

Diese scheinbar subjektiv-polare Differenzierung hat aber sicher in der objektiven Vorstellung ihre Wurzel, insofern als das, was das superiore Subjekt tut, objektiv superior erscheint und also demgemäß das entsprechende Präfix erhält und umgekehrt. So kommt es dann, daß in einem Falle, wo gerade nicht die Handlung an dem und dem Objekt betont werden soll, sondern die Äußerung des Subjektes schlechthin gemeint ist, das der objektiven Handlung entsprechende Präfix verwendet wird, z. B.:

kue etine tik deñ ya-si s-dj-ua (S. 86, Z. 5 f.) ein kleiner Junge sagte zu seiner Mutter.

ye ba kora niñ ariñ na duo'lla-si kuru-n iri dj-ekil (S. 96, Z. 31) er aber (der Fuchs) stand weit draußen, da er jenen Mann auf dem Baume gesehen hatte.

Die an sich objektive Natur der Präfixe *k-* und *dj-* zeigt sich noch klarer, wenn man sie auch an anderen Personen als der (für sich) präfixlosen 3. Pers. Sing. beobachten kann, z. B.:

1. Pers. Sing.:

duñ ku ka dj-ebu (MEINHOF) mein Kind, welches ich besitze.

aurini ala kor-in dj-e (MEINHOF) ich weigere mich, daß ich in den Krieg gehe (scil. die Tätigkeit des einzelnen, auf den es im Krieg nicht mehr ankommt).

3. Pers. Plur.:

na ba etine tik dj-on (S. 86, Z. 9) und sie saßen eine kleine Weile.

suki k-en ala dj-ulu (MEINHOF) sie gehen auf den Markt, um (Sachen) zu kaufen.

Nachdem nun aber das *Kondjara* auch polar-demonstrative Objektspronomina besitzt, die sich lautlich mit den Präfixen *k-* und *dj-* decken (siehe unter Objektspronomina, III., *b*), so wird man für die Verwendung derselben die ursprünglich objektive Vorstellung zugrunde legen müssen, aus der sich situationsgemäß mitunter subjektiv erscheinender Gebrauch herausgebildet hat. Polarität ist an sich ein Sprachgesetz, welches die hamitischen Sprachen charakterisiert. Da aber das Auftreten der Distanzierung Groß : Klein, Stark : Schwach usw. oder allgemein Superiores : Inferiorem und umgekehrt am Verbum im *Kondjara* durch die Situationsverhältnisse modifiziert erscheint, so ist natürlich von Unterscheidung grammatischen Geschlechtes hier keine Rede, wohl aber handelt es sich um eine individuelle Adaptierung des hamitischen Sprachgesetzes an eine Sudansprache unter naturgemäßer Veränderung desselben.

Kurz zusammengefaßt, dürfte sich die Erscheinung der Polarität im *Kondjara* in folgendes Schema bringen lassen.

I. Objektiv:

1. superior : inferior — Präfix: *dj-*
2. inferior : superior — „ *k-*

II. Subjektiv:

- Daraus: 1. superior — Präfix: *k-*
2. inferior — „ *dj-*

Je nach dem Situationsstandpunkt, resp. nach dem Standpunkt des Sprechenden, können sich beide Vorstellungsgruppen fallweise überkreuzen.

b) Das Subjektspronomen.

Die Reihe der Subjektspronomina am Verbum wurde bereits gegeben. Dieselbe unterscheidet sich jedoch von den Personalpronomen, welches in Verbindung mit Postpositionen sowohl, als auch als Subjekt des Nominalsatzes auftritt.

Die Reihe dieser Pronomina läßt sich am besten aus dem Possessivpronomen herauslösen, welches an sich aus einer festen Reihe personaler Pronomina besteht, die im Singular das Präfix *d-* der nominalen Singularklasse, im Plural dementsprechend das nominale Klassenpräfix *k-* der Pluralklasse aufweisen. Die Rektion erfolgt dann wie beim Nomen durch das Suffix *-n*.

Die Reihe der Possessivpronomina ist nach MEINHOF und TUTSCHK folgende:

Singular	Plural
<i>d-ui-ñ</i> der Meinige (wörtl.: der-ich-	<i>k-ui-ñ</i> die Meinigen
<i>d-i-ñ</i> der Deinige [gehörig)	<i>k-i-ñ</i> die Deinigen
<i>d-e-ñ</i> der Seinige (Var. <i>d-ie-ñ</i>)	<i>k-e-ñ</i> die Seinigen
<i>d-ai-ñ</i> der Unsrige	<i>k-ai-ñ</i> die Unsrigen
<i>d-ue-ñ</i> der Eurige	<i>k-ue-ñ</i> die Eurigen
<i>d-ie-ñ</i> der Ihrige	<i>k-ie-ñ</i> die Ihrigen

(Als Variante zu *dien*—*kien* hat MEINHOF die Bildung von *-ya* [Leute], nämlich *d-ya-ñ*—*k-ya-ñ*.)

Aus dieser Reihe lassen sich nun die personalen Elemente herauslösen. Man erhält:

Singular	Plural
1. Pers. <i>*-ui</i>	1. Pers. <i>*-ai</i>
2. „ <i>*-i</i>	2. „ <i>*-ue</i>
3. „ <i>*-e</i> (<i>ie</i>)	3. „ <i>*-ie</i>

Diese Pronominalreihe in Verbindung mit dem Klassenpräfix *d-* des Singulars dient nun wirklich als Personalpronomen in Verbindung mit Postpositionen, z. B. *d-ui-le*, *d-e-le*, *d-ai-le*, *d-ue-le* zu (bei, von), mir, ihm, uns, euch usw. Auch als Subjekt eines Nominalsatzes fungiert diese Art Personalpronomen, z. B. (Erz. Nr. 4) *d-e d-ui-ñ i* (die gehört mir), *d-e'lla d-ui-ñ i* (die dort gehört mir).

Ohne Zweifel liegen in obiger Reihe die echten, alten Personalpronomina vor. Ein Vergleich mit dem Subjektspronomen am Verbum aber läßt nur wenig von einer Beziehung zwischen beiden zu. So könnte z. B. das Subjektspronomen *ye* der 3. Pers. Sing. mit dem alten Personalpronomen **e* (Var. **-ie*) identisch sein. Ebenso hängt vielleicht das Subjektspronomen *bi* der 2. Pers. Plur. mit dem Personalpronomen **-ue* irgendwie zusammen. Die übrigen Subjektspronomina jedoch machen den Eindruck anderer Herkunft.

Schon die Parallelerscheinungen *dji dj-*, *ki k-*, *bi b-* allein lassen auf Wiederholung eines bestimmten Charakterlautes schließen. Wenn man nun von *bi* der 2. Pers. Plur., aus oben erwähnter eventuell anderer Beziehung heraus, absehen will, so bleiben als Charakterlaute der übrigen Subjektspronomina *dji-* und *k-*, also die beiden polaren Demonstrativpräfixe. Es ist wohl kein Zufall, daß gerade die beiden pluralen Subjektspronomina das Mehrheitspräfix *k-* aufweisen.

Das Pronomen *ka* (ich) scheint nun ebenfalls dieses superiore Präfix *k-* aufzuweisen, weil bekanntlich *a-* allein schon Präfix der 1. Pers. Sing. ist (MEINHOF). Analog hiez zu wäre nun auch *dji* (du) als Komposition mit *dji-* und einem pronominalen Element *-i* aufzufassen, da **-i* tatsächlich der Personalpronominalreihe angehört. Die Vorstellung, die dieser Erklärung zugrunde liegt, ist nämlich die, daß *ka* (ich) aus **k-a* (ich da) und *dji* (du) aus *dji-i* (du dort) entstanden sein könnte, unter Voraussetzung, daß die polaren Präfixe ursprünglich nur Distanzbezeichnungen waren. Die 1. und 3. Pers. Plur. würden dann überhaupt nur ein volleres Distanzpronomen darstellen, welches die personelle Pronominalverwendung vertreten hätte.

Wie dem nun immer ist, scheint es dennoch wahrscheinlich zu sein, daß

das Subjektspronomen am Verbum gegenüber dem Personalpronomen eine sekundäre Bildung darstellt und gar kein echtes Personalpronomen ist¹.

c) Anlautsveränderungen.

Das Gros der Verba im *Kondjara* beginnt mit einem Vokal. Beim Antritt der konsonantischen Präfixe *dj-*, *k-* und *b-* bleibt der vokalische Anlaut meist unverändert. Das sehr flüchtige Präfix *a-* der 1. Pers. Sing dagegen kann ganz verschwinden, wie z. B. in *oñ* (ich setze mich), *agilu* (ich sehe) (einmal verzeichnet MEINHOF Dehnung in *âgilo* [ich habe gesehen]).

Der Anlaut *a* des Verbalstammes lautet vor konsonantischem Präfix manchmal in *e* um, z. B. *dj-ekil* (er sah, Var. -*akil*), *k-ebi* ([daß] sie trinken, Var. -*ab*). Vor wurzelhaftem *e* bleibt das Präfix *a-* der ersten Person auch vorherrschend, z. B. *sug-in kane* (*ka'ne* vom Verb. *eñ*) (ich gehe auf den Markt [MEINHOF]).

Unter diesem Gesichtspunkt erscheint das Paradigma des Verbums „schlagen“, welches LEPSIUS bietet, durchaus zuverlässig. Die Präfixformen: *aldi* (*ka-aldi*) *djeldi*, *iledi*, *kaldi*, *beldi*, *keldi* machen ein (wohl zusammengesetztes) Verbum -*elëd* (schlagen) wahrscheinlich, dessen Formen lauten dürften:

Singular	Plural
<i>ka a'ld-i</i> ich schlage	<i>ki-k-eld-i</i> wir schlagen
<i>dji-dj-eld-i</i> du schlägst	<i>bi b-eld-i</i> ihr schlaget
<i>ye eled-i</i> er schlägt	<i>ye-n k-eld-i</i> sie schlagen

Der Abfall des zweiten (kurzen) Vokals wäre dann unter dem Druck des dynamischen Akzents erfolgt. Im übrigen zeigt die Gestalt des Schemas nur die Anlauterscheinungen eines mit *e* beginnenden Verbums, speziell wegen der Form *kaldi* in der 1. Pers. Plur., da das Schwanken zwischen *a* und *e* auch bei TUTSCHEK stets auf *e* zurückweist.

II. Die genera verbi.

Das *Kondjara* besitzt verbale Komposita, wie z. B.:

<i>ad-el</i> jemand begleiten	<i>ar-ul</i> herausholen
<i>ib-el</i> zurückkehren	<i>uñ-ul</i> schlafen u. a.
<i>um-el</i> müde werden	

kennt also das Prinzip der Komponierung mehrerer Verba, wenngleich nicht in so großem Maße wie z. B. das Nubische. Gewöhnlich liebt man es, die verbale Gesamthandlung in mehrere Teilverba aufzulösen und so den Vorgang

¹ Weniger Erklärung bedürfen die gelegentlich mißverstanden aufgenommenen angeblichen Pronomina *kwakul* (wir), *hai kwakin* (ihr) sowie *didjan* (du), indem dies gar keine Pronomina sind. *Kwakul* ist schon von MEINHOF als *kya kul* (alle Leute) erledigt worden. *Hai kwakin* dürfte das arab. *hay* (lebendig, Mensch [wie im benachbarten *Zayawa*]) sein, in Verbindung mit dem demonstrativ bestimmten *kya* (Leute), also *k-ya k-in* (diese Leute) darstellen, wohl im Hinweis auf die Gesellschaft gebraucht, der der Aufnehmende angehört hat. In *didjan* dagegen steckt das Präfix *dj-* der zweiten Person, wenn nicht das Ganze etwa aus *dji dj-an* (du gibst oder gib du!), im Hinweis auf den Aufnehmenden gebraucht, verhört worden ist.

anschaulich zu gestalten, wie z. B. der Satz „sie holte Kuhmist“ in die Teilhandlungen: *ye na y-ɛ̃na na ba geoa-ña ilo na s-ɛ̃la* (und sie ging, sammelte Kuhmist und brachte ihn) aufgelöst erscheint.

Beide Momente, sowohl das formelle der Komposition als auch das materielle der Betonung der Begleitumstände vereinigt die Sprache durch systematische Formenbildung am Verbum mittels bestimmter, die Situation der Handlung kennzeichnender oder ihr Auswirken anzeigender Elemente.

A. Das einfache Situationsverbum.

Neben der modal unbegrenzten Aoristform ohne Endung erscheinen die Verba häufiger noch mit wechselnden vokalischen Suffixen versehen, ohne daß durch dieselben der Sinn des Verbums verändert oder ein bestimmter syntaktischer Zweck beabsichtigt zu sein scheint. Diese häufigen Suffixe sind *-a*, *-i*, *-o* (*u*) und *-e*.

Da das *Kondjara* Komposita kennt, liegt die Vermutung nahe, daß auch diese Suffixe Verba darstellen, welche der verbalen Handlung eine bestimmte modale Färbung geben sollen. Nun gibt es vier nur aus einem Vokal bestehende Verba von allgemeinem Sinn, die in ihrer Gestalt mit obigen Suffixen lautlich zusammenfallen. Es sind das die Verba:

<i>-a</i> tun, machen	<i>-o</i> (Var. <i>o</i>) hingehen
<i>-i</i> sein (Kopula)	<i>-e</i> halten, nehmen

Der Bedeutung dieser Verba entsprechend, hätten die Suffixe dann folgende Nuancierung zu bewirken:

- a* die Tätigkeit an sich (unvollendet)
- i* das Sein bei der Handlung (punktuell)
- o* das Dahingehen der Handlung (vollendet)
- e* das Halten der Handlung (gewohnheitsmäßig)

Die Bedeutung der letzten beiden Suffixe für vollendete, resp. gewohnheitsmäßige Handlung ist bereits von MEINHOF herausempfunden worden.

Der Ordnung wegen sollen die Situationsmodi hier als Imperfektum, Punktuallis, Perfektum und Habitualis unterschieden werden.

Daß es sich aber bei diesen Verbalsuffixen nur um Situationsmomente handeln kann, ohne temporale oder syntaktische Bedingtheit, zeigt ein Blick auf ihr wechselndes Auftreten im zusammenhängenden Texte:

Ye ba duo'lla-si adeñ fi-a,
na-mo djuda-n dio y'-en-a-s.
Na la ba ye-si dɔña an-i,
ye ba ger-in wo in-o.
Duo'lla ba y'-en-a djuda-n dio,
na lo ba lul y'-en-a.
Ye un-u kuru-n tik-in ger-in,
na-mo subu y'-en-a. (S. 88, Z. 24 ff.)

Und er begleitete jenen Mann,
 bis er ins Feld hineinging.
 Dann gab er ihm die Hand,
 und kehrte wieder zurück.
 Jener Mann aber ging ins Feld,
 so weit, bis die Nacht kam.
 Er schlief unter einem Baume,
 bis der Morgen kam.

Na kya dora in nin-k-u-e:
„Ba muru tik nin-ou.
Ada kya k-el-e den duga,
asan k-and-o, ye ba nin,

Betreffs des Weges sagen die Leute so:
 „Da wohnt ein Löwe,
 Wenn Leute in seine Nähe kommen,
 um vorbeizugehen (wörtl.: schneiden),

duo-si as-i; ada duo'lla
na kurro a-s-ke-ba,
ba niñ ye-si ñarñireñ fi-a. (S. 88, Z. 3 ff.)

dann beißt er den Mann; wenn der Mann
dann keinen Mut hat,
so zerreißt er ihn."

In-na Amad de-le y'-eñ-a,
ba ye kue s-el-a.
Amad ba ye-si dora 'rañ-a
na ba rō-le dj-a.
Na y'-eñ-a na ba kamal
ki goron-si el-a na ba
ye-si iri dj-a.
Na Amad kamal-si el-o,
na tōñ k-eñ-e. (S. 92, Z. 31 ff.)

Als Ahmed zu ihr kam,
da gebär sie das Kind.
Ahmed aber zog sie auf den Weg heraus
und legte sie zum Brunnen.
Und er ging und ein Kamel
mit Glocken holte er und
legte sie hinauf.
Und Ahmed führte das Kamel,
und so zogen sie heim.

Durch die Suffigierung der Situationsverba scheint an sich speziell der wechselnde Rhythmus des verbalen Geschehens angedeutet zu sein.

Beispiele für vorkommende Modalnuancen des Verbums:

I. Imperfektum:

<i>u-a</i> sprechen, sagen	<i>uñ-a</i> schlafen
<i>el-a</i> kommen	<i>aul-a</i> öffnen
<i>am-a</i> essen	<i>eñ-a</i> gehen
<i>ab-a</i> trinken	<i>bēd-a</i> abschneiden

II. Punktualis:

<i>u-i</i> sagen	<i>uñ-i</i> schlafen
<i>el-i</i> kommen	<i>aul-i</i> öffnen
<i>am-i</i> essen	<i>and-i</i> schneiden
<i>ab-i</i> trinken	<i>e-i</i> halten

III. Perfektum:

<i>u-o</i> sagen	<i>uñ-o</i> (-u) schlafen
<i>el-o</i> kommen	<i>afu-o</i> werfen
<i>ur-o</i> herauskommen	<i>and-o</i> schneiden
<i>agil-o</i> sehen	<i>ul-u</i> nehmen, kaufen

IV. Habitualis:

<i>u-e</i> sagen	<i>aki-e</i> laufen
<i>el-e</i> kommen	<i>on-e</i> sitzen
<i>am-e</i> essen	<i>eñ-e</i> gehen
<i>a-e</i> tun	<i>ul-e</i> nehmen, kaufen

Den Verben wurde hier mit Absicht keine bestimmte modale Färbung in der Übersetzung gegeben, weil die Bedeutungsnuancen nicht syntaktisch bedingt sind. Manche Verba scheinen sogar eine besondere Vorliebe für ein bestimmtes Situationssuffix zu besitzen, was wohl mit der Natur der Handlung zusammenhängen dürfte. Wenn es z. B. heißt: *kya kul uñ-u* (MEINHOF) (alle Leute schlafen), so liegt hier scheinbar nichts von vollendeter Handlung im Sinn der grammatischen Vorstellung darin. Der wörtliche Sinn des Verbums dürfte jedoch sein: „Alle Leute sind bereits eingeschlafen.“

Um die Nuancen der Situationssuffixe in der Übersetzung auszudrücken, könnte folgendes Bild aufgestellt werden:

el-a er kommt, er kam (erzählend).
el-i da kommt er, da kam er (in dem Augenblick).
el-o er ist da, er ist gekommen (bereits geschehen).
el-e er kommt, er kam (wie man eben so kommt, resp. zu kommen pflegt).

Tonverschiebung. — Durch den Nachdruck besonderer Betonung des Situationssuffixes kann mitunter eine Modifikation der Bedeutung eintreten, die sich auch in lautlicher Hinsicht bemerkbar macht. Man vergleiche z. B. die 3. Pers. Plur. vom Verbum *-ab* (trinken) mit dem *-i*-Suffix:

Na ba rō tik-le k-eñ-e alañ korō k-eb-i;
kueña illa rō-n diō k-er-i na ba ye-ña-si
korō an-i-niñ na k-ab-i (S. 83, Z. 24 ff.).

Und da gingen sie nun zu einem Brunnen,
um Wasser zu trinken; jenes Mädchen stieg
da (für sie) in den Brunnen und gab ihnen
Wasser und sie tranken.

In dem Satz *alañ koro k-ebi* (daß sie Wasser tranken) hat TUTSCHKE das Suffix *i* ausdrücklich mit Akzent versehen, nicht aber in *na k-ab-i* (und da tranken sie). Die Verlegung des Hochtones auf das Suffix bewirkte in diesem Falle sowohl eine besondere Bedeutungsnuance als auch gleichzeitige Abschwächung des Stammvokals *a:ē*. Das ist kein Zufall. MEINHOF vermutete einen besonderen Optativ mit hochbetontem *-i*, z. B. *ar-i* (bringe her!), *warre dj-ur-i* (schließe die Tür!) [*dj-ür-i*].

Es handelt sich hierbei wohl nur um den endungsbetonten Punktualis, der durch die Betonung des Endsuffixes jussiven oder finalen Sinn zu erhalten scheint. Imperativisch erscheinen ja auch andere Formen gebraucht, z. B.:

Aorist: *dj-ō* geh! *dj-ōñ* setze dich! *b-ēl* kommet! *b-am* esset!

Imperfektum: *b-ab-a* trinket!

Punktualis: *dj-en-i* gib! *dj-e-i* nimm!

Perfektum: *dj-ul-u* kaufe! *dj-uñ-u* schlafe!

Der Punktualis mit dem Hochton auf dem Suffix soll aber wohl das Punktuelle desselben hervorheben mit dem Sinn: Sei einer der ...! resp. um einer zu sein, der ... usw., was bei anderen Suffixen nicht in Frage kommt, wie z. B. in *koro dj-āb-a* (trinke Wasser!), wo die Handlung den dynamischen Druck nach sich zieht, nicht aber das Situationssuffix.

Verschiedener dynamischer Druck bedingt anscheinend auch den öfteren Wechsel zwischen den Endungsvarianten des Perfektums, soweit man aus MEINHOF'schen Beispielen vermuten kann, z. B.:

kya kul aba-kurī k-agil-u alle Leute haben den Sultan gesehen,

gegenüber: *kya duiñ aba agil-ō* die Leute haben meinen Vater gesehen,

ohne daß hiedurch eine merkliche Bedeutungsmodifikation bewirkt würde. Dies dürfte auch der Grund sein, daß das Verbum *ō* (hingehen) im Perfektum *ō-u* lautet, weil hier dasselbe Grundverbum erst als betontes Haupt- und dann als enttontes Situationsverbum auftritt, welch letzteres gegenüber dem ersteren etwas abgedumpft klingt.

Festlegung der Tonhöhen würde hier wohl manche Nuancierung verbaler Ausdrücke erkennen lassen.

Zur Übersicht folgt nunmehr eine Konjugationstabelle des Verbums mit seinen Situationshilfsverben:

Verbum *-el* (kommen).

Pronomen absolutum		Präfix		Aorist	Imperfektum	Punktualis	Perfektum	Habitualis
		Polar	Personal					
1. Sg.	<i>ka</i>	—	(a-)	<i>-el</i>	<i>-el-a</i>	<i>-el-i</i>	<i>-el-ō</i>	<i>-el-e</i>
2. "	<i>dji</i>	—	<i>dj-</i>	<i>-el</i>	<i>-el-a</i>	<i>-el-i</i>	<i>-el-ō</i>	<i>-el-e</i>
3. "	<i>ye</i>	(dj-, k-)	—	<i>-el</i>	<i>-el-a</i>	<i>-el-i</i>	<i>-el-ō</i>	<i>-el-e</i>
1. Pl.	<i>ki</i>	—	<i>k-</i>	<i>-el</i>	<i>-el-a</i>	<i>-el-i</i>	<i>-el-ō</i>	<i>-el-e</i>
2. "	<i>bi</i>	—	<i>b-</i>	<i>-el</i>	<i>-el-a</i>	<i>-el-i</i>	<i>-el-ō</i>	<i>-el-e</i>
3. "	<i>ye-, na</i>	—	<i>k-</i>	<i>-el</i>	<i>-el-a</i>	<i>-el-i</i>	<i>-el-ō</i>	<i>-el-e</i>

B. Das kombinierte Situationsverbum².

Bisweilen kommen im *Kondjara* Verbalformen in Gebrauch, welche mehr als ein Situationssuffix besitzen. In solchem Falle handelt es sich dann um eine suffigierte Kombination von Situationshilfsverben.

Solchen Gebrauch gehäufte Suffixe zeigen z. B.:

<i>am-i-a</i> essen (punktuell-imperfektisch)	<i>ab-a-i</i> trinken (imperfektisch-punktuell)
<i>au-l-ø</i> erstechen (punktuell-perfektisch)	<i>bul-ø-i</i> erfinden (perfektisch-punktuell)
<i>am-i-e</i> essen (punktuell-habituell)	<i>dun-ø-i</i> betrunken sein (perfektisch-punktuell)
<i>un-i-e</i> schlafen (punktuell-habituell)	<i>a-u-e</i> tun (perfektisch-habituell) u. a.

Zur Übersicht über das Auftreten gemischter Modi und ihre theoretische Erscheinungsmöglichkeit sind die Kombinationen hier in einer Tabelle vereinigt, wobei bisher nicht belegbare Fälle eingeklammert sind:

	Imperfektum	Punktualis	Perfektum	Habitualis
Imperfektum	—	<i>-a-i</i>	<i>(-a-ø)</i>	<i>(-a-e)</i>
Punktualis	<i>-l-a</i>	—	<i>-i-ø</i>	<i>-i-e</i>
Perfektum	<i>(-ø-a)</i>	<i>-ø-i</i>	—	<i>(-ø-e)</i>
Habitualis	<i>(-e-a)</i>	<i>(-e-i)</i>	<i>(-e-ø)</i>	—

C. Das erweiterte Situationsverbum.

Das *Kondjara*-Verbum kann noch weitere Elemente zu bestimmter Nuancierung der Handlung erhalten. Diese Elemente stehen nicht in selbständigem Gebrauch und treten zum Teil als Suffixe, zum Teil als Präfixe an das Verbum. Einige von ihnen besitzen auch die Fähigkeit, mittelbar dem Verbum voranzugehen oder zu folgen, d. h. zwischen das Modalelement und das Verbum können noch andere Redeteile eingeschaltet sein.

a) Suffixerweiterungen.

Ein im erwähnten Sinne erweiterndes Suffix tritt entweder direkt an den Verbalstamm und nimmt dann seinerseits ein erforderliches Situationssuffix nach sich oder es tritt an ein bereits in einem Situationsmodus stehendes Verbum an. Bisweilen geschieht es auch, daß an ein solches Suffix der letzteren Art neuerlich ein Situationssuffix gefügt wird.

Alle diese erweiternden Suffixe dienen, wie die Situationshilfsverba, zur bildhaften Spezialisierung der Handlung, zur Darstellung der Art und Rich-

² Auf Verschmelzung einlautiger Verba mit einfachem oder kombiniertem Suffix dürfte die scheinbare Unregelmäßigkeit des Stammes der Verba *-ā* (tun) und *-ō* (gehen) zurückzuführen sein. Im letzten Satz der Erzählung Nr. 3 lautet das Verbum in der Phrase *djouse(n) a* (Hochzeit machen), *k-e-i-e-nin* (um [Hochzeit] zu halten). Die Form *-e* gegenüber *-a* hat ihre Existenz wohl nur dem folgenden punktuell-habituellen Suffix *-i-e* im Wege vokalischer Angleichung zu verdanken. Noch schärfer, also bis zur völligen Verschmelzung, dürfte es in den Nebenformen *-e* und *-ī* beim Verbum *-ō* gekommen sein, indem die erstere (Beispiel: *kinin-dj-e?* — *ka-nin-ō* [wer will gehen? — ich werde gehen], Nr. 1) aus *dj-ō-e* = *dj-e* hervorgegangen sein dürfte, während die letztere (Beispiel: *k-l-u* [wir sind fortgegangen], MEINHOF) aus *k-ō-l-u* (punktuell-perfektisch) zu erklären sein wird. Angesichts der im *Kondjara* (im Gegensatz zu Kordofänubisch) zu beobachtenden vokalischen Lautbeständigkeit ist gewiß an besondere Gründe im Falle ungewöhnlicher Schwankungen zu denken.

tung ihres Auswirkens. Dieselben stellen wohl Rudimente ursprünglich selbständiger Verba dar.

Elemente dieser Art sind:

1. Suffix *-n*.

Eine mittels *-n* erweiterte Verbalform findet sich bei TUTSCHEK bislang nicht vor, dagegen ist sie in dem kleinen Textmaterial MEINHOF's mehrfach zu belegen, und zwar direkt an den Stamm antretend; z. B.:

pis k-am-n-a wir haben (bereits) genug gegessen (Verbum *-am*).

n'ai niñ-k-a-n-a? was sollen wir nun machen? (Verbum *-a*).

kaiñ āla k-i-n-o gi-k-ēl-a unsere Familien (wörtl.: sie sind bereits, sie wollen uns) sehnen sich schon nach uns.

sabariñ kan k-a-n-e auf die Reise haben wir uns ja gemacht (Verbum *-a* mit unklarem Situationssuffix *-i* oder *-e*).

Die Bedeutung scheint die eines für sich abgeschlossenen Vorganges zu sein. In diesem Sinn könnte diese Form eventuell die Bezeichnung Definitivum erhalten.

2. Suffix *-ñ* (Reflexiv).

Durch das Suffix *-ñ* an modal erweitertem Verbum erhält dasselbe reflexiven Charakter, d. h. die Handlung wird als subjektiv bestehend angedeutet. Seiner Natur nach dürfte es mit dem prädikativen *-ñ* identisch sein, welches nach Art einer Kopula vorkommt, z. B.:

deñ beḷe-le duo'lla na tule beḷe-ñ (S. 90, Z. 30 f.) jener Mann blieb bei seinem Worte und das Wort war gut.

afi-ñ ala b-am? (MEINHOF) ist groß (da), daß Ihr esset? (Frage nach dem Befinden: Habt Ihr genug zu essen? Wie geht es euch?)

duo doi-ñ ba (S. 94, Z. 15), *de-ñ ba duo doi* (S. 94, Z. 18) es ist ein alter Mann.

dj-ulm-o na wore fala-ñ toñ kai (MEINHOF) wenn du eine Türe findest, die offen ist, (dann) ist es unser Haus.

Außer dem kopulativen Gebrauch dient das Suffix *-ñ* zur Bildung denominativer Verbalausdrücke mit *fi* und *-a* (tun, machen), wie z. B.:

ade-ñ fi begleiten

kudube-ñ fi schreiben (arabisch)

djouse-ñ fi heiraten (neben *djouse-ñ-a*)

geri-ñ fi zurückkehren (Lokativ *-i-ñ* [sich

djarribe-ñ fi versuchen (arabisch)

befindend], reflexiv vom Verbum *-i* [sein])

Dieses Suffix kann auch fehlen:

gorre fi erzählen

sabar fi reisen

djouse -a heiraten

Beispiele für den reflexiven Gebrauch am Verbum:

ka ba dur a-ñ (S. 92, Z. 12) (wörtl.: ich mache mir Hunger) ich bin hungrig (analog der Wendung *dur gi-fi* [es macht mir Hunger]).

wore ur-i-ñ (MEINHOF) die Türe ist geschlossen.

ba niñ kaiñ tar-ña k-i-e niñ k-abu-ñ (S. 92, Z. 19 f.) wir werden auf unseren Füßen gehen (und) werden beisammen sein.

na nama na ye-ña to-ro-si na kuro-si dj-er-i-ñ (S. 85, Z. 23 f.) da rief sich der Ghûl die Hyäne und den Raben her (Verbum *-ar* [rufen]).

ye ba korra niñ-ar-i-ñ (S. 96, Z. 31 f.) er aber stand weit draußen (Verbum *-ar* [draußen sein]).

Häufig nimmt das reflexive Verbum noch Situationssuffixe nach sich, zum Beispiel:

kueña na ba kamal-in iri oñ, ye-na na ba deñ ger-in k-il-e-ñ-e (Z. 85, Z. 38 ff.) und das Mädchen setzte sich auf das Kamel, sie aber schritten hinter ihm einher (vgl. S. 93, Z. 23: *il-o-ñ* [er schritt einher]).

in-na duo'lla ger-in fi-ñ-e ba boru de-le el-a na kya kya-si k-am-e (S. 90, Z. 14 ff.) als jener Mann zurückkehrte (wörtl.: sich zurückmachte), kam er in das Land, wo die Leute Menschen fressen.

in-na kya killa deñ djabil-in sor k-ar-i-ñ-e ye ba aula-s (S. 89, Z. 35 ff.) als jene Leute hinter seinem Zaune lauerten, stand er auf.

a-ur-i-ñ-i ala kor-in dj-e (MEINHOF) ich weigere mich, in den Krieg zu gehen.

na duiñ duo-ñ y'ur-i-ñ-i (MEINHOF) (wörtl.: was mein Bruder ist, der weigert sich).

duo-ñ aba k-au-ñ-i (MEINHOF) sie töteten einen Mann.

in-na nama wai ba niñ ye-na du k-aki-ñ-o (S. 93, Z. 24 f.) als der Ghûl tot war, da stiegen sie eilends herab (Verbum *-aki* [laufen]).

duo-si de ba k-e-i-e na dabeñ k-a-u-e na deñ darma k-ar-a-ñ-e de-le (S. 94, Z. 2 ff.) sie ergriffen also den Mann und schlachteten ihn und zogen ihm die Haut ab (Verbum *-ar* [draußen sein], *-ar-a-ñ* [herausziehen], *-ar-i-ñ* [sich draußen befinden]).

murú ba afu-ñ-o de-le (S. 88, Z. 36) der Löwe aber warf sich auf ihn (Verbum *afu* [werfen]).

3. Suffix *-s* (Indirektiv).

Das Suffix *-s* verleiht dem Verbum den Charakter einer auf ein Objekt (indirekt) bezogenen Handlung. In diesem Sinne erhält das Verbum nicht selten kausative Bedeutung. Seiner Natur nach ist das Suffix identisch mit dem Suffix *-k* als Zeichen des indirekten Objektes am Namen (Vgl. III., a):

Beispiele:

nama na dj-u-a-s (S. 84, Z. 11) der Ghûl sprach zu ihr.

na ba toro-si na kuro-si dj-u-a-s (S. 85, Z. 31 f.) er sprach zu der Hyäne und zum Raben.

ye ba aul-a-s na ba deñ seni-ñ dió duo-ñ tebu'raña na ba ye-na-si or-i-s (S. 90, Z. 2) er stand auf und zog aus seinem Schlauch einen Menschenkopf heraus und zeigte ihn ihnen.

la ba ye keñ loda'lim-o-s (S. 90, Z. 12) dann packte er seine Sachen (Verbum *-alim* [zusammenpacken]).

ka a-r-i-niñ koró el-a-s (S. 91, Z. 13) ich werde hineingehen und Wasser bringen.

ye-na-si ba dieñ ane k-el-e-s (S. 89, Z. 24 f.) man brachte ihnen ihr Essen.

ye ba duo'lla-si adeñ fi-a na-mo djuda-ñ dió y'eñ-a-s (S. 88, Z. 24 ff.) er aber begleitete jenen Mann, bis daß er ins Feld hineinging.

diñ dõna dj-er-i-s (S. 85, Z. 14) stecke deine Hand hinein (Verbum *-er* [hineingehen])!

Auch das Indirektivsuffix kann Situationssuffixe nach sich nehmen (meist *i*):

dji diñ dorma kul dj-am-i na ka duiñ daura aiñ-s-i (S. 86, Z. 2 f.) du hast deine ganze Haut schon gefressen und ich habe meinen Brei noch.

duña'l-o-n-s-i na du-si mo k-iri (MEINHOF) die Frau weiß, wie man Speise bereitet (Verbum *-alu* [wahrnehmen]).

na daim boru k-o na ki-y'eg-i-s-a a-s-alum-ba (MEINHOF) nach unserem Lande ziehen wir und einen, der uns hinbringt, weiß ich nicht.

4. Suffix *-niñ* (Intentiv I).

Das zusammengesetzte Suffix *-niñ* (*ni* + *ñ*) gibt dem Verbum eine unbestimmte intensive Richtung zum Auswirken der Handlung. Es dient für alle

Zeitverhältnisse zum Ausdruck des Angehens einer Handlung sowie nicht selten für futurischen Sinn des Verbums.

Beispiele:

ada ye-si udu k-an-i ye el-a-niñ na ba udu s-u-a-i (S. 86, Z. 21 f.) als sie ihm das Feuer gegeben hatten, kam er und machte Feuer.

tñ-in aba ba ye-ña-si kien loda an-i-niñ na'lla ye-ña-si adeñ fi-a (S. 87, Z. 1 ff.) der Hausherr aber gab ihnen ihre Sachen und derselbe begleitete sie.

kueña illa ro-ñ diq k-er-i na ba ye-ña-si koro an-i-niñ na k-ab-i (S. 83, Z. 25 ff.) da stieg das Mädchen in den Brunnen und gab ihnen Wasser und sie tranken.

la na ger-in k-en-o-niñ na k-el-a (S. 97, Z. 18 f.) und dann kehren sie um und kommen wieder.

súro ye ba deñ diq wosie-niñ fi-a, in alañ ye k-ur-o-niñ (Nr. 5, Z. 6) die Erde ließ dann seinen Bauch aufblähen, so daß er herauskam.

nam, ki k-el-a-niñ na k-e-i (S. 89, Z. 29 f.) ja, wir wollen ihn fangen.

ka el alañ djuda-ñ diq, a'-r-i-niñ na toya-ña āgil (S. 96, Z. 9 ff.) ich will ins Feld hinausgehen, um die Tiere zu sehen.

na k-el-e alañ ki ye-ña djouse k-e-i-e-niñ (S. 92, Z. 38 f.) und sie kamen, um mit ihnen Hochzeit zu halten.

nato o-niñ na diñ kueña-si el-a (S. 88, Z. 23 f.) heute gehe ich, um dein Mädchen zu holen.

duiñ dada' el-ā-niñ (S. 86, Z. 7) meine Schwester wird kommen.

5. Suffix *-siñ* (Intentiv II).

Parallele Funktion zu *niñ* hat das Suffix *-siñ* (*si + ñ*), nur mit dem Unterschied, daß hier die Intention auf ein bestimmtes Objekt gerichtet ist, wie es auch dem Kompositionselement *s* darin entspricht.

Beispiele:

ye in k-u-a: „Ka el-a-siñ!“ (S. 88, Z. 15 f.) Er sprach zu ihm: „Ich werde sie holen!“

kan dj-ir-siñ in-na dia (MEINHOF) (wörtl.: es singt wie ein Vogel) da singt ein Vogel.

nam, ki dji-si k-el-a-s-i-siñ diñ tugur-o ki bora (S. 86, Anm. 2) ja, wir werden dir dein Brot mit Milch bringen.

el-el k-aul-a-siñ (MEINHOF) morgen brechen wir dahin auf.

Die parallel gebauten Intentivsuffixe *-niñ* und *-siñ* bestehen aus den einfachen Suffixen *-n*, respektive *-s* mit folgendem Situationssuffix (zumeist *-i*) und tragen am Schluß das reflexive *-ñ*.

Daß der Vokal ein Situationssuffix ist, geht nicht nur theoretisch aus der Erwägung hervor, daß *-n* und *-s* ein solches nach sich nehmen können, sondern es liegt für das bestimmte Intentiv ein Beispiel mit anderem Vokal vor:

dora ba muru uñ-i; dji de-le a-señ-dj-and-o-bā. Ye in k-u-a: „Ka and-o-señ!“ (S. 88, Z. 18 ff.) Auf dem Wege schläft ein Löwe; an dem kannst du nicht vorbei. Er sprach zu ihm: „Ich werde schon an ihm vorbeikommen!“

Ein zufälliger Hörfehler liegt hier nicht vor, erstens weil sonst an keiner Stelle ein Schwanken in diesem Intentivprä- und -suffix bei TUSCHKEK vorkommt und zweitens, weil das Suffix der Antwort mit dem gleichen Präfix der vorausgegangenen Rede korrespondiert.

Theoretisch besteht also die Möglichkeit, je vier Intentivsuffixe mit unterschiedlichem Mittelvokal in der Sprache vorauszusetzen, von denen allerdings bisher nur zwei belegbar wurden.

Die im Vorhergehenden behandelten Erweiterungssuffixe ermöglichen nach den Typen ihres Vorkommens folgende Übersicht:

	Imperfektum	Punktualis	Perfektum	Habitualis
Definitiv	- <i>n-a</i>	(- <i>n-i</i>)	- <i>n-ɔ</i>	- <i>n-e</i> (?)
Reflexiv	(- <i>a-ñ</i>)	- <i>i-ñ</i>	- <i>ɔ-ñ</i>	- <i>e-ñ</i>
Indirektiv	- <i>a-s</i>	- <i>i-s</i>	- <i>ɔ-s</i>	- <i>e-s</i>
Intentiv I	(- <i>n-a-ñ</i>)	- <i>n-i-ñ</i>	(- <i>n-ɔ-ñ</i>)	(- <i>n-e-ñ</i>)
Intentiv II	(- <i>s-a-ñ</i>)	- <i>s-i-ñ</i>	(- <i>s-ɔ-ñ</i>)	- <i>s-e-ñ</i>

Daß noch weitere Kombinationen bestehen können, beweist die mehrfach komponierte Form *k-aul-ɔ-ñ-e-s* (sie wissen) vom Verbum *-alu* (wahrnehmen, erkennen) mit Epenthesis des *-u*.

b) Präfixerweiterung.

Das *Kondjara* kennt außer der Suffigierung modaler Elemente auch Präfigierung solcher, und zwar regelmäßig vor dem Personalsuffix, wenn solches vorhanden ist. Als Präfixe können dieselben nur deshalb angesehen werden, weil die Sprache dieselben gerne nahe vor das Verbum zieht. Häufig jedoch erscheinen sie auch durch andere Redeteile von diesem entfernt. Diese Art ihrer Behandlung läßt ursprünglich freie syntaktische Stellung voraussetzen.

1. Präfix *a(ñ)*- (Negativ).

Durch Präfigierung eines *a-* wird das Verbum negiert. Dem letzteren folgt dabei regelmäßig die Hervorhebungspartikel *ba*.

Beispiele:

ka nato ye-si ger-iñ a-ñ-und-i-ba (S. 92, Z. 18f.) heute lasse ich ihn nicht zurück (vgl. zu *a-ñ* unten.)

dji a-dj-er-i-ba (S. 91, Z. 15) du gehst nicht hinein!

ka ɔ-a-ñ-a'-rr-i-ba! (S. 93, Z. 8) ich gehe nicht in den Brunnen!

duo'lla ba duo doi a-i-ba (S. 94, Z. 30ff.) jener Mann ist kein alter Mann.

ye-na ba k-oñ-e, ye a-el-u-ba (S. 91, Z. 21) sie warteten, aber sie kam nicht.

na ye-na ye-si ba a-k-akil-e-ba (S. 95, Z. 1f.) und sie sahen ihn nicht.

Stehen vor dem Verbum andere Redeteile (Objektspronomen oder modale Partikeln), so tritt das Negativpräfix allen voran:

a-s-alum-ba (MEINHOF) ich weiß es nicht.

ka dji-si a-ki-ulmo-ba (S. 89, Anm. 1) ich habe dich nicht getroffen.

dji de-le a-señ dj-ando-ba (S. 88, Z. 18f.) du kannst nicht an ihm vorbeigehen.

dji a-siñ dj-ela-ba (S. 88, Z. 15) du kannst sie nicht bringen.

bi k-iño-si aseñ a-ki-b-a-u-ba? (S. 86, Z. 24f.) Werdet Ihr uns nichts zu essen machen?

Geht dem Negativpräfix ein Wort mit auslautendem *a* voran oder folgt ihm ein solches nach, so fallen beide zusammen:

ɔ-ñ diɔ ba'-niñ-dj-er-i-ba! (S. 91, Z. 12) du gehst nicht in den Brunnen!

'-agil-u-ba (MEINHOF) ich habe nicht gesehen.

Das negative *a* scheint ursprünglich ein Negativverbum gewesen zu sein, denn das in den Formen der 1. Pers. Sing. auftretende *-ñ* in *a-ñ-* und *i-ba* und

a-n-arri-ba (siehe die ersten Beispiele) ist wohl nur das reflexive *-n*. Mit diesem Suffix versehen, finden sich z. B. auch:

mare ki a-n-k-am-ba (MEINHOF) Schwein essen die nicht.

ki Solq-na a-n-k-am-ba (MEINHOF) die Araber essen (es) nicht.

Diese Nebenform *añ-* neben *a-* ist nicht „euphonisch“, sondern liegt auch isoliert vor:

na ye-na ki kya-n dok etine tik a-n sur-si a-n-alu-e-ba, de ba duo'lla-s in fi-a (Nr. 5, S. 97, Z. 9 ff.) wörtl.: und wenn sie einen Menschen auch nicht ein wenig in bezug auf (seinen) Körper ansehen, das hat jener Mann so gemacht.

Dieses *añ* in seiner isolierten Form befindet sich wahrscheinlich auch in folgendem Satze:

na loda ki kya-n lo tok-le a-n-k-ou-e-ba (S. 97, Z. 12 ff.) wörtl.: und das Wild mit dem Menschen nicht an einem Ort bleibt nicht.

Die isolierte Form, welche hier pleonastisch die Negation verstärkt, ist sicher dieselbe, welche auch vor dem (vokalischen) Personalpräfix der 1. Pers. Sing. eine Erweiterung *-n* bewirkt.

2. Präfix *s-* (Indirektiv).

Das als Suffix bekannte Affirmativ *s* fungiert auch als Präfix des bezogenen Objekts:

na ba ye-si s-dj-u-a (S. 85, Z. 10) und er sprach zu ihr (parallel zu *na-dj-u-a-s* und *naye-si s-u-a*).

na la ba ye-ne k-en-e na ara s-k-il-o (S. 93, Z. 9 f.) und dann gingen sie und sammelten Holz.

ye na y'en-a na ba geoa-na il-o na s-el-a (S. 85, Z. 5 f.) sie ging und sammelte Kuhmist und brachte ihn (wörtl.: sie kam damit).

ki k-el alañ sundu-na s-ke-l-a (Nr. 1, Z. 3 f.) wir wollen Datteln holen.

bi b-el-a alañ ka-si duiñ kugña den ya-le s-b-o? (S. 85, Z. 26 f.) Wollt Ihr mir mein Mädchen zu seiner Mutter bringen?

dji dj-alu la ka tilo s-añ? (S. 87, Z. 17) Siehst du denn, daß ich ein Ohr habe?

in-na ye-na diñ asse k-am-i-e, ba kya-si in s-k-u-e (S. 89, Z. 25 f.) als sie ihr Essen verzehrt hatten, sprachen sie so zu einander so.

ka'-s-alum-ba (S. 95, Z. 12) ich weiß es nicht.

3. Präfix *niñ-* (Intentiv I).

Parallel dem suffigierten *-niñ* steht der Gebrauch desselben als Präfix:

ñama na ba djudañ niñ-dj-e na loda niñ-au na s-el-a na ba kugña-si niñ-an-i (S. 84, Z. 34 ff.) der Ghûl aber ging ins Feld und tötete Wild, brachte es und gab es (seinem) Mädchen.

in-na ye-na ara niñ-k-il-o ba ñama el-a na ba ye-na-si urr-o (S. 93, Z. 10 f.) während sie Holz sammelten, kam ein Ghûl und jagte sie.

ye na iri en-a na ba sundu-na niñ-but-o (Nr. 1, Z. 10 ff.) und sie ging hinauf und pflückte Datteln.

ki niñ dj-e? — Ka niñ-o (Nr. 1, Z. 9—10) wer wird gehen? — Ich will gehen.

duo'lla ba s-aluñ kya kin kya-si niñ-k-am-e (S. 88, Z. 23 ff.) jener Mann aber wußte, daß diese Leute Menschen fressen.

4. Präfix *siñ-* (Intentiv II).

Analog dem Vorhergegangenen findet sich auch präfigiertes *siñ-*. In den wenigen belegten Fällen lehnt es sich meist an das Objektspronomen an, zum Beispiel:

ka ye na ka-si duru'lla ba ki-siñ-u-a ada ye-na toñ k-eñ-e? (S. 94, Z. 35 ff.) Was ist es, was mir jener Taube gesagt hat, als sie nach Hause kamen?

dji a-siñ-dj-el-a-ba (S. 88, Z. 15) du kannst sie nicht bringen.

bi ka-si a-ki-siñ-b-el-a-ba uru na tugur-o? (S. 86, Anm. 2) Werdet Ihr mir nicht Mehl und Brot herbringen?

Die Nebenform *señ*- wurde bereits beim gleichlautenden Suffix unter *-siñ* erwähnt.

5. Präfix *kan-* (Durativ).

Zu diesem Präfix, welches MEINHOF als Element einer Dauerform erklärt, fanden sich bisher bei TUTSCHEK keine Belege. Beispiele dafür:

kan dj-om es (das Kind) schreit

kan dj-ekiø du bist weggelaufen

kam-pfare er freut sich u. a.

Hierher gehört vielleicht auch *kañ-a-'ld-i* (ich schlage) bei MEINHOF.

III. Verbale Syntax.

a) Syntaktische Freiheit modaler Partikeln.

Nicht alles, was hier formell als Präfix resp. Suffix angeführt worden, wahrt diesen Charakter unter allen Umständen. Als formell echte Präfixe können nur die pronominalen, resp. polaren Afformative (faktisch auch das Negativum) und als echte Suffixe nur die Situationsendungen angesehen werden.

Alles übrige ist nur fakultativer Gebrauch einer Modal- oder Direktivpartikel in prä- oder postpositioneller Stellung zum Verbum.

Das indirektive *-s* oder *s-* zeigt den Charakterlaut *s* des Indirektivsuffixes *-si* am Nomen und kann direkt durch das letztere ersetzt werden, z. B.:

nato ñ-niñ na diñ kueña-si el-a (S. 88, Z. 23 f.) heute gehe ich und hole deine Mädchen.

na ba kamal ki goron-si el-a (S. 92, Z. 33 f.) und er brachte ein Kamel mit Glocken.

lo de-le na muru-si auwi (S. 90, Z. 19 f.) zu dem Ort, wo er den Löwen getötet hatte.

ye-na-si ba sad-si k-a-u-e (S. 86, Z. 34 f.) sie machten ihnen Proviant zurecht.

Dieses Suffix des indirekten Objektes erinnert an die Direktivpartikeln *sī* und *so* im Somali zur verbalen Direktion vom resp. zum Subjekt hin.

Direktion ist sichtlich auch der Inhalt der Partikel *-si* im *Kondjara*, wie aus dem Auftreten derselben gegenüber dem endungslosen direkten Objekt hervorgeht, z. B.:

ka niñ niñ-am (MEINHOF) ich esse Fleisch (direktes Objekt),

dagegen indirekt: *hilla kya kya-si k-am-e* (S. 89, Z. 10) dort pflegten die Leute Menschen zu fressen (d. h. ihr Essen erstreckte sich auch auf Menschen).

Das indirektive *s* kann auch vom Verbum getrennt stehen, z. B.:

de ba duq'lla-s in fi-a das hat jener Mann so gemacht.

Hier lehnt sich das indirektive *s* dem vorangehenden Subjekt an.

TUTSCHEK'S Gewährsmänner zogen das Präfix *s-* überhaupt nicht als solches zum Verbum, sondern mit dem gerade vorangehenden Worte zusammen, so daß nicht *na s-ela* abgeteilt ist, sondern *na-s ela*.

Das indirektive *s* hatte also ursprünglich getrennt vom Verbum das Dasein einer freien Partikel geführt.

So kommt es, daß das Indirektivum *s* in doppelter, ja sogar dreifacher Weise im Satze auftreten kann, z. B.:

na duŋ'la-si ba in k-u-a-s (S. 88, Z. 22f.) und er sprach zu jenem Manne.
ba kya-si in s-k-u-e (S. 89, Z. 26) sie sprachen zueinander so.
nama na-s ye-si s-dj-u-a (S. 84, Z. 39) und der Ghûl sprach zu ihr.

Aus der Bedeutung des *s* als Element der Richtung erklärt sich natürlich auch die mitunter kausativ erscheinende Handlung des Verbums. *ela* heißt „kommen“, *s-ela* jedoch „kommen in der Richtung auf etwas“ und aus der letzteren Vorstellung ergibt sich zwangslos die Bedeutung der Beziehung auf ein Objekt und demnach der kausative Sinn „bringen“.

Syntaktische Freizügigkeit weisen auch die Partikeln *nin* und *sin* auf, zum Beispiel:

na kya ba nin in k-u-e (S. 94, Z. 31f.) die Leute sprachen folgendermaßen.
ka ba nin diñ tilo am (S. 87, Z. 15f.) ich werde dein Ohr essen.
ye-na ba nin kuru-n iri k-ekiŋ (S. 93, Z. 24f.) sie stiegen rasch auf den Baum hinauf.
ada ye ela ba ka sin kue ela (S. 92, Z. 6f.) wenn er kommt, dann bringe ich das Kind (zur Welt).

b) Das Objektpronomen.

Als Zeichen des Objektes erscheinen im *Kondjara* neben dem Subjektspronomen mit *-si* die beiden polaren Präfixpronomina *ki-* (*gi*) und *dj-* ohne personelle Färbung:

bi ka-si a-gi-sin-b-ela-ba wuo na tugur-o? (S. 86, Anm. 2) Werdet Ihr mir nicht Mehl und Brot bringen?

dur gi-fi (MEINHOF) (es) macht mir Hunger.

ka ye na ka-si duru'lla ba gi-sin-u-a? (S. 94, Z. 35f.) Was ist es, was mir jener Taube gesagt hat?

dj-o-u na ka-si kuru ki-s-dj-ella! (S. 92, Z. 11f.) Geh' und bringe mir Bohnen!

dji-si kuru gi-s-ela (S. 92, Z. 9) ich bringe dir Bohnen.

dj'ai gi-k-ar-i-o? (MEINHOF) Wie ruft man dich? (Wie heißt du?)

ai gi-k-ar-i-o dji-si? (MEINHOF) Wie ruft man nach dir? (Wie das Vorherige.)

dji-si ki gi-s-ela? (S. 84, Z. 7f.) Wer hat dich gebracht?

kain ala k-i-n-o gi-k-ela na ki, ki ki-k-ela (MEINHOF) unsere Familien sehnen sich schon so nach uns und wir, wir sehnen uns nach ihnen.

kya ye-si a-dj-a-s-k-a-u-e-ba (S. 90, Z. 17f.) die Leute taten ihm nichts. (Das zweite *a* Wiederholung des Negativs?)

Wenn das Objekt ohne weiteres klar ist, bleibt die Person unangedeutet:

dur gi-fi (MEINHOF) ich bin hungrig (es macht mir Hunger).

bur gi-fi (MEINHOF) ich bin durstlg (es macht mir Durst).

aseñ a-ki-b-a-u-ba? (S. 86, Z. 25) Macht Ihr uns nichts zu essen?

ki nin ro diŋ k-er-i, agisañ k-inŋ-si koro gi-s-ela? (S. 93, Z. 4ff.) Wer wird in den Brunnen gehen, daß er hingehe, uns Wasser zu bringen?

Das Objektpronomen kann auch nachgestellt dem Verbum folgen:

bi b-ŋ na som b-ŋñ; ba nin b-inŋ-o-si, duen ase k-ela-gi-sin (S. 86, Z. 26f.) gehet hin und setzt euch zu Tisch; sowie Ihr gegangen seid, wird man euch eure Speise bringen.

c) Verbale Umschreibungen.

Formelle Infinitiv- und Partizipialformen bildet das *Kondjara* nicht. Als Infinitiv dient mitunter eine präfixlose Verbalform, z. B.:

din u kel-am-i ka (MEINHOF) dein Reden habe ich gehört.
na ba dora kien alim-o nin-k-a-i-e (S. 93, Z. 25f.) wörtl.: und auf den Weg ihr Feststampt-Haben taten sie (sie taten etwas auf den Weg, was sie fest einstampfen).

Häufig dient zum Ausdruck des deutschen Infinitivs mit zu die Konstruktion mit *ala(n)* (daß) und folgendem konjugierten Verbum, z. B.:

ka el alañ djouseñ a (S. 88, Z. 2) ich wollte Hochzeit machen.
na k-el-e alañ ki ye-na djouse k-e-i-e-nin (S. 92, Z. 38f.) und sie kamen, um mit ihnen die Hochzeit zu halten.

afi-n ala b-am? (MEINHOF) Ist genug für euch zu essen da?

duin duon ka y'-ili alañ ulu? (MEINHOF) Was will mein Bruder verkaufen?

ye ba bul-o-i in alañ ton k-a-nin (Nr. 5, Z. 11) er erfand dann, ein Haus zu bauen.

Auch die neutrisch gebrauchte 3. Pers. Plur. dient in diesem Sinne:

dueña'lon-si na du-si mo k-iri (MEINHOF) die Frau versteht, Speise zu machen (wörtl.: Speise wie sie machen).

[Dieselbe Funktion wie *alañ* haben *a-sañ*, *a-gi-sañ* und *ai-sañ* (daß, um zu).]

An Stelle eines attributiven Partizips tritt der verbale Ausdruck entweder hinter das Nomen oder folgt ihm mittels *na* (und, welcher) verbunden:

ya-n kue in-o (Titel von Nr. 3) die verlorene Frau (wörtl.: Frau, sie ging fort).

duo na ya-n kue el (Titel von Nr. 2) ein Mann, der eine Frau liebte (ein Mann und eine Frau liebt er).

Da das *Kondjara* kein formelles Passivum kennt, dient hiezum entweder die 3. Pers. Plur. als Umschreibung, z. B.:

dj'ai gi-k-ar-i-o? (MEINHOF) Wie wirst du gerufen?

dueña k-ar-i-o (MEINHOF) die Frau wird gerufen (folgt der Name) = die Frau heißt (X. Y.),

oder die Reflexivendung *-n* dient als Bezeichnung des Zustandes wie bei MEINHOF: *ur-i-n* (sie ist geschlossen).

d) Position des Verbums.

Das Verbum steht regulär am Schluß des Satzes, das Subjekt fast ausnahmslos demselben voran. Pronominales Subjekt kann ausnahmsweise dem Verbum folgen, z. B. *a k'-alom-ba ka* MEINHOF (ich verstehe dich nicht, weil das polare Objektpräfix bereits vor dem Verbum steht).

Das direkte (suffixlose) Objekt steht zwischen Subjekt und Verbum. Das indirekte Objekt (Suffix: *-si*) hat meist dieselbe Position, kann aber auch dem Verbum nachfolgen, wie in: *kuro ba dj-u-a-s toro-si* (S. 87, Z. 11) (der Rabe sprach zur Hyäne): Im Falle einer distributiven Handlung gegenüber mehreren Objekten können direktes und indirektes Objekt dem Verbum folgen, zum Beispiel:

toro-si ba den darma k-el-e-s na kuro-si den daura (S. 86, Z. 29f.) der Hyäne brachte man ihre Haut und dem Raben seinen Brei.

Ergebnis.

Wie MEINHOF bereits dargetan hat, ist *Kondjara* eine Sudansprache³ mit Präfixresten. Während sich Nomen und Pronomen im allgemeinen auf (teilweiser) Unterscheidung einer Singular- und Pluralklasse beschränkt, das Nomen aber den Plural auch sudanisch flektieren kann, zeigt das Verbum in vollem Maße die Überkreuzung prähamitisch⁴-hamitischer Vorstellung mit sudanischem Sprachgebrauch.

Eine Gegenüberstellung der am *Kondjara*-Verbum zu beobachtenden Prinzipien macht dessen Stellung ohne weiteres ersichtlich:

1. Präfixgebrauch	}	„prähamitisch“-hamitisch
2. Polarität		
3. Direktion des Verbums		
1. Suffixgebrauch	}	sudanisch
2. Fehlendes Geschlecht		
3. Situationsqualität (vgl. Schilluk)		
4. Syntax: Subjekt-Objekt-Verbum		

Das *Kondjara* stellt also zweifellos ein Mittelding zwischen prähamitisch-hamitischem und sudanischem Sprachtypus dar. Der Gesamteindruck der Sprache ist der eines Übergangsgebildes zwischen den bantoiden Präfixsprachen Kordofâns und den östlichen Sudansprachen; demzufolge bildet *Kondjara* gleichsam eine Art missing link zwischen Prähamiten- und Sudansprachen, ist in Wahrheit jedoch wohl nur eine Kreuzung beider Sprachtypen.

³ „Sudansprache“ im WESTERMANN'schen Sinne zu verstehen.

⁴ „Prähamitisch“ (bantoid), Typus: Tumale.

The Influence of Civilization upon Native Character.

By E. E. MUNTZ, New York.

Diverse questions as to the social and economic consequences of contact between race groups representing higher and lower cultural standards are bound to rise in the foreground with our attention directed more and more to the primitive races of Africa in consequence of European domination in the Black Continent. One of the most interesting of these problems resolves itself into the query "What has been the effect of contact with civilized races upon native character?" There is a prevalent notion that the noble savage was once endowed with all the virtues we hold dear; that he was truthful, honest, and hospitable, and if anything, exhibited a higher moral code than civilized man, until he was sullied with the vices of civilisation.

It is a common observation of travelers in Africa that the negro is prone to lie and deceive, so much so that it seems to be an essential part of his make-up. Whether the matter is of little moment or of absolute indifference, he is apt to go out of his way to pronounce a falsehood¹. The Seræ are spoken of as generally truthful, making good honest servants and brave soldiers. MUNZINGER compares them with their neighbors in Tigré where, he informs us, contact with merchant people has destroyed all morality and probity². WAITZ likewise is of the opinion that contact with the white race has resulted in the negro distrusting the former, and thus finds a justification for this habit³. Other explanations may, however, be more to the point. The negro does not distinguish clearly between a fact of experience and an idea conveyed in the mind. Like children the savage people believe that something really has happened which they have only imagined. An amusing explanation which has been offered is to the effect that lying is one of the traits developed on the hunting stage. Deception was so necessary for survival on this state that it became second nature, and when life conditions changed, that trait persisted more or less, and was naturally carried over into the savage's relations with his fellow men. It has also been suggested that political conditions occurring in some sections fostered the propensity to deceit. Thus in Dahomi and Ashanti despotism and oppression weighed so heavily upon the people that they acquired in course of time the habit of concealing their property and pretending that they had nothing when they had plenty. Thus a certain caution, indirection and deception was necessary to maintain existence⁴. In all the above explanations, however, with the exception of the last one where peculiar conditions prevailed, no observation is made as to whether the mores of the group tolerated deception and falsehood when applied to members of that particular society, or whether it is only a custom which applies to non-members of he group. That the latter is the case is more or less evident from the fact

¹ ELLIS A. B.: "Ewe Speaking Peoples", p. 11.

² MUNZINGER W.: "Ostafrikanische Studien", p. 386.

³ WAITZ Th.: "Anthropologie", II, p. 257.

⁴ DOWD J.: "The Negro Races", I, p. 392—393.

that many of the earlier travelers who represented the first contactual relationship of the blacks with the whites were received and treated as members of the "in-group" and some went through the ceremony of blood-brotherhood. These men were treated very differently from those who subsequently followed them in greater numbers, as traders, slavers, missionaries, and government agents. They were soon regarded as any other foreign group, and the negroes exhibited an entirely different code of mores in their relations to them. Thus so many of the later writers stress the cunning, the deceit and lack of veracity among the African natives.

It is particularly in trade relations with the primitive peoples of Africa that we find their vices emphasized, but always with the conduct approved within our own group as the criterion of judgment. The foremost of these undesirable propensities are mendicancy, dishonesty and theft.

The Waregga forest people, says Sharpe, are happy and friendly, and as yet unspoilt by contact with civilization, but they are great beggars. Once it was known that Sharpe had dressed some sores on a native's leg, scores of savages came with the most varied complaints, until a scheme was devised whereby anyone desiring medical treatment must bring some food offering. The system worked well and immediately reduced the number of applicants⁵. Begging, LIVINGSTONE asserts, was to be found mostly on the confines of civilization⁶.

Many examples of a keen sense of honesty in various African races are to be found, but very frequently there is appended the statement that they were not yet soiled with the contact of civilization. The natives of Madagascar are pictured in a book of the seventeenth century as most honest and trustworthy: "In all our trayding with them we never sustained so much as the losse of one bead," and again, "they retaine the first incorrupt innocence of man," and are "a people approaching in some degree neere Adam, naked without guilt, and innocent, not by a forc't virtue, but by ignorance of will, and the creatures as innocent and serviceable to man as they were before his transgression⁷. Among the Serae housebreaking is rare and abhorred, but among their neighbors where contact has taken place more steadily, it is a common thing⁸. Of the Bubé in his natural and unsophisticated state Burton gives a favorable, if not exaggerated account when he says, "Brightest of all is his moral character: you may safely deposit rum and tobacco, — that is to say, gold and silver — in his street, and he will pay his debt as surely as the Bank of England⁹". The Bushmen were frequently given charge of flocks which the white farmers, who did not possess slaves, could not attend to. The natives proved such faithful shepherds that the farmers did not hesitate to give them some hundreds of ewes and other cattle to sojourn with beyond the limits of the colony in spots,

⁵ SHARPE ALFRED: "The Kivu Country", in Royal Geog. Journal (Vol. 47), Jan. 1916, p. 25.

⁶ LIVINGSTONE D.: "Travels and Researches", p. 644.

⁷ Quoted by SIBREE JAS.: "Madagascar", p. 9 from Hammond's Book.

⁸ MUNZINGER W.: "Ostafrikanische Studien", p. 386.

⁹ BURTON R. F.: "The King of Dahome", I, p. 22.

the fertility of which was well known to them. After an absence of several months they would return with the cattle in so much an improved state that the farmer could hardly recognize they were the same animals he had given in charge to the Bushmen. Facts of this kind are cases to prove not only the individual honesty, but the tribal honesty of this primitive folk ¹⁰.

The Shilloocks, although sharp traders, astonished Baker by their honesty and fair dealing ¹¹. The Zulus of Natal are found to be exceptionally honest ¹², and the Bahima ¹³ and some of the Masai enjoy the same distinction. The Wa-jnemps are singularly honest and reliable, so much so that valuable goods and equally valuable food may be left in their charge with the utmost confidence ¹⁴. The Feloops, observes Park, "display the utmost gratitude and affection toward their benefactors; and the fidelity with which they preserve whatever is entrusted to them is remarkable ¹⁵."

If we now turn to cases cited where the blacks are pictured as lazy, dishonest, untrustworthy, and errant thieves we find an endless number. Barbot mentions that the frauds practised by the European traders made the West Africans suspicious and distrustful. He explains the negro habit of adulterating gold-dust by stating that it was first taught them by the Portuguese in order that they might practise it upon other European nations visiting the country and thus discourage the African trade ¹⁶. The most prominent defect in the character of the African races visited by Park was an insurmountable propensity to theft ¹⁷. The Blantyre Mission Station was constantly bothered by thieves, both from within and without the station. Even the guards connived at theft. The natives showed the greatest diligence in stealing — but none in labor ¹⁸. The Kavirondo are described as an industrious, agricultural people, but quite addicted to thieving ¹⁹; STANLEY was irritated considerably by the constant theft of his supplies ²⁰. The negroes of equatorial Africa who had come in contact with the lowest class of whites were much grater thieves than was usual among them ²¹. The Zulus and Kafirs at the Kimberley diamond fields used to steal whenever they had the chance: the Balubas employed in the Congo and the Angola fields have never occasioned the loss of as much as a single karat. This however, may be attributed to the fact that the Congo natives do not know what a diamond really is, the majority believing that it is simply a piece of glass employed in the making of bottles ²².

¹⁰ STOW G. W.: "The Native Races of South Africa", p. 173—174.

¹¹ BAKER Sir W.: "Ismailia", I, p. 114—116.

¹² LIVINGSTONE D.: "Travels and Researches in South Africa", p. 219.

¹³ JOHNSTON H. H.: "Uganda Protectorate", p. 630.

¹⁴ THOMSON JOS.: "Through Masai Land", p. 453.

¹⁵ PARK MUNGO: "Travels", p. 22—23.

¹⁶ Given in HOWISON JOHN: "Views of the Colonies", I, p. 59.

¹⁷ PARK MUNGO: "Travels", p. 127.

¹⁸ MACDONALD DUFF: "Africana", II, p. 132—135.

¹⁹ PATTERSON J. H.: "The Man-Eaters of Tsavo", p. 246.

²⁰ STANLEY H. M.: "In Darkest Africa", I, p. 261.

²¹ DU CHAILLU P. B.: "Explorations in Equatorial Africa", p. 200.

²² MARCOSSEN I.: "An African Adventure", p. 266—267.

If we pursue our inquiry further, we shall find that with a great many African races undesirable characteristics, dishonesty, propensity to theft and the like do not appear to any extent within the group. It is only in their relations with outsiders that these defects become pronounced. The reason is that within the group a strict code of mores has been developed for the preservation of the society. This code compels the submission of individual desire to that of the tribe; it limits and defines the rights of each member, is enforced by the tribal organization, and supported by tradition and ancestral sanction. But to an outsider the tribal law extends no protection. He is not bound by the code when treating with people outside of the group. Tribal jurisdiction, and with it all notions of right and duty, ends with the members of the tribe and their subject peoples. As a consequence, the native attitude toward the white and Arab invaders would naturally be entirely different from that exercised toward group members.

A few examples may serve to clarify the above statement. The Makololo make a distinction between cattle-lifting and cattle-stealing. If the act is perpetrated against non-members of the tribe it is cattle-lifting, is not regarded as theft, and is not immoral. But if committed against a fellow-member, it is wrong and is punished as theft²³. The Kunáma notion of theft is limited to stealing within their own territory²⁴. The Kafirs do not consider it an offense to steal from people of a hostile or rival tribe. In the olden days, before the compulsory enlargement of the peace-group by the British administration, to punish a Zulu for robbing or injuring a Pondo or a Basuto would have appeared absurd to all parties²⁵. The Herero exhibits a strong inclination to theft, especially from the whites. He shows a very insolent and alarming behaviour toward the stranger²⁶. The Mandingoes proved a nuisance to Park by their constant pilfering. He observed that there was no complete justification for this because they considered theft a crime and did not steal from one another; but he adds, "it must not be forgotten that the laws of the country afforded me no protection; that everyone was at liberty to rob me with impunity²⁷". The Bambala conception of honesty permits him to cheat a stranger to an unlimited extent; but he never overreaches a friend²⁸. The Somali is apt to be careless with property entrusted to him, and, although perhaps not appropriating anything himself, will not stand in the way of others doing²⁹.

Where race mixture occurred on a large scale the offspring would seldom be accepted by either of the parent stocks. Thus they would not be governed by the moral code of either group and, not being under any restraint, would tend to become greater rogues than their forefathers. This is what happened in South Africa with the Bastards, Hottentot-European and Bush-

²³ LIVINGSTONE D.: "Travels and Researches", p. 565.

²⁴ MUNZINGER W.: "Ostafrikanische Studien", p. 494.

²⁵ KIDD DUDLEY: "Kafir Socialism", p. 83—84.

²⁶ DOVE KARL, Dr.: "Deutsch-Südwest-Afrika", p. 186.

²⁷ PARK MUNGO: "Travels", p. 390—391.

²⁸ TORDAY E.: "Camp and Tramp in African Wilds", p. 25.

²⁹ DRAKE-BROCKMAN R. E.: "British Somali-Land", p. 93.

nian-European half-breeds³⁰. Likewise, where a class becomes partially educated by contact with Europeans and no longer finds a place in their original group, there is a loosening of the old moral restraints, and they no longer have scruples about cheating, robbing or deceiving their fellow-men less used to European culture³¹.

This attitude is not to be wondered at, for on the part of civilized man in his relations to primitive peoples we find the same state of affairs. The white belongs to a particular race and national group; its precepts and morals are binding on him with respect to his fellow members; less so with respect to members of other societies in the civilized world, and only theoretically binding when primitive races are concerned. Thus in South Africa the Dutch settlers appear from the first to have dissociated their dealings with the Hottentots from their ordinary code of morals. "It was not thought dishonest to cheat them, not thought illegal to rob them, not thought immoral to use their women as concubines³². The same feeling was shown in dealing with the Bushmen. When the colonists were few and the Bushmen were in the majority the colonists respected them and their rights and adopted a conciliatory policy. But as soon as the numbers of whites increased their treatment of the natives seemed to be entirely outside the moral code used among themselves³³. "The crimes of the higher against the persons of the lower came to seem no crimes, or at worst offenses on a level with cruelty to animals³⁴."

It follows, then, that although the character of the African is adversely affected by the inculcation of the mores of the worst elements of European society with which the savage comes in contact, the deceit, dishonesty and other bad characteristics attributed to him in his relations with strangers are largely the result of his treating with members of the "out-group", to whom by the mores of his society, he owes no obligation. They are not protected.

On the other hand the European judges the acts of the savage by the conduct prescribed in the mores for the members of his own civilized group. Here again, the native is an outsider and consequently is treated on an entirely different plane than members of the "in-group".



³⁰ RATZEL F.: "Völkerkunde", I, p. 707.

³¹ MONTEIRO J. J.: "Angola and the River Congo", p. 58—59.

³² JOHNSTON H. H.: "The Colonization of Africa", p. 81—82.

³³ STOWE G. W.: "Native Races of South Africa", p. 168—169; GUMFLOWICZ LUDWIG: "Der Rassenkampf", p. 249—250.

³⁴ ALSTON L.: "White Man's Work in Asia and Africa", p. 82—83.

Analecta.

La formation du monothéisme. — Auf die Ausführungen, die ich über R. PETTAZZONI's Werk „DIO. Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni“ gemacht hatte, hat Prof. PETTAZZONI geantwortet in einem Vortrag, den er auf dem zu Ehren E. RENAN's 1923 in Paris abgehaltenen Religionskongreß hielt, und den er dann etwas erweitert in der „Revue de l'Histoire des Religions“ (CIV, 1923, S. 193—229) veröffentlichte unter dem Titel „La formation du monothéisme“. Diese Antwort besteht zum größten Teile aus einer kondensierten Darstellung seiner Theorie, die wir damals schon zur Genüge vorgeführt und kritisiert haben.

Unter den Kritiken, die wir an ihn gerichtet hatten, ist es besonders diejenige, daß er sich keinerlei Mühe gegeben habe, das ethnologische Alter seiner Himmelsgötter zu bestimmen, die ihn am gefährlichsten trifft, die er aber auch am wenigsten oder eigentlich gar nicht abstreitet. Er gesteht vielmehr ausdrücklich, daß trotz seiner Hochschätzung der kulturhistorischen Methode, er nicht in der Lage sei, dieselbe selbst anzuwenden, sondern daß er, der Religionshistoriker, warten müsse, bis die Ethnologen diese Anwendung durchgeführt hätten (S. 28 ff.). Er gesteht dann auch weiter, daß er seine Materialien beigebracht habe „sans y toucher presque, en me bornant tout au plus à les rapprocher les uns aux autres“ (S. 37). Ich kann nicht anders, als dieses Geständnis erstaunlich finden. Ich hatte bisher geglaubt, daß jeder Religionshistoriker, besonders wenn er sich mit den „Naturvölkern“ abgibt, imstande sein müsse, selbständig Ethnologie zu treiben und besonders die entscheidende Frage des ethnologischen Alters selbst in die Hand zu nehmen. Bei dieser *diminutio capitis*, die PETTAZZONI hier an sich selbst vornimmt, verstehe ich es jetzt allerdings, wenn er so häufig auf ein bloßes Glaubensbekenntnis sich beschränkt (je crois S. 20, je ne le crois pas S. 33), anderseits aber auch wieder, ohne den geringsten Beweis, die ihm ungünstigen Erscheinungen als „variétés secondaires“ (S. 223, 24), die für ihn günstigen als „absolument primaires“ (S. 24) bezeichnet.

Wenn er nun selbst nicht imstande ist, das ethnologische Alter seiner einzelnen Himmelsgötter zu bestimmen, so entzieht er damit auch seiner sogenannten „integralen“ Methode, die doch das Ältere durch das Jüngere erklären will, den Boden der Möglichkeit. Denn er weiß dann ja gar nicht mit wissenschaftlicher Sicherheit, was ältere und was jüngere Formen sind. Kein Forscher von Bedeutung wird ihm doch darin folgen, z. B. anzunehmen, der indoarische *Dyaus* oder der chinesische *Tien* sei eine junge Form, die erst in oder höchstens kurz vor der Zeit entstanden sei, wo wir sie jetzt in den betreffenden Literaturen finden. Aber wenn auch solche Formen wirklich kulturhistorisch als jünger dargetan sind, so spreche ich ihnen nicht jeden methodologischen Wert ab, wie PETTAZZONI mir imputiert (S. 35), sondern nur den wissenschaftlichen Tatsachenwert für die Erklärung der ältesten Formen. Denn ist z. B. ihr Himmelscharakter in späteren Verhältnissen entstanden, so gibt mir das höchstens Fingerzeige, wie sie auch in früheren Verhältnissen entstanden sein könnten, wenn diese Verhältnisse gleich sind. Aber schon das, die Auffindung bloßer Möglichkeiten, ist kein genügender Wert; dieser fehlt aber vollständig, wenn die Verhältnisse, in denen die jüngere Form entstand, ganz verschieden sind von denen der älteren Form. So ist PETTAZZONI's „integrale Methode“ in Wirklichkeit keine Methode, sondern im günstigsten Falle nur ein Umhertasten nach Möglichkeiten, das nur zu „Theorien“ führt.

Er scheint deshalb auch kein allzu großes Vertrauen zu dieser seiner „Theorie“ zu haben. Einmal glaubt er allerdings, sie sei „en marche; j'espère que mes recherches vaudront à l'établir d'une façon définitive“ (S. 24). Die ganze Abhandlung aber beschließt er mit den resignierten Worten: „Es ist mit Hinsicht auf die Wichtigkeit, welche diese Theorie haben kann, in erster Linie für die allgemeine Geschichte der Religionen, daß

¹ „Anthropos“, XVI—XVII (1921—1922), S. 1040—1048.

ich hoffe gerechtfertigt zu sein, wenn ich die endgültigen Schlußfolgerungen der Ethnologie nicht abgewartet habe, sondern sie schon jetzt auseinandersetze, obgleich nur unter einer teilweisen und vorläufigen Form, in Bereitschaft sie zu verbessern oder selbst sie aufzugeben an dem Tage, wo sie unhaltbar erscheinen würden gegenüber den weiteren Fortschritten der Wissenschaft, sei es der ethnologischen oder einer anderen“ (S. 37).

Diese Haltung ist in der Tat eine lobenswerte und eine korrekte. Und eben weil ich nicht der Meinung bin, daß die Arbeit PETTAZZONI's in seinem ersten Band „dépourvu de toute valeur“ sei, gehe ich auch auf einige andere Punkte seiner Arbeit noch ein.

Ich hatte früher (siehe „Anthropos“, a. a. O., S. 1043) gesagt, daß es der tödlich schwache Punkt der Theorie PETTAZZONI's sei, den er auch selbst als solchen fühle, wenn er für seine Himmelsgötter, die er nur aus den Eigenschaften des materiellen Himmels, als eine Personifikation derselben, hervorgehen lassen will, zugeben muß, daß gerade beim Himmel keine volle und eigentliche Personifikation des Himmels, sondern nur ein Hineindenken einer Person in den Himmel denkbar sei. In seiner Antwort muß PETTAZZONI erneut zugeben, daß bei Objekten von solcher Art wie der Himmel die Personifikation nur bestehen kann in einer „Apposition d'une personne unifiante“ (S. 33). Das aber eben ist keine wirkliche und volle Personifikation. PETTAZZONI fühlt sich bei dieser Feststellung so verwirrt, daß er verwundert fragt, wo er denn gesagt habe, daß die Personifikation des Himmels „nécessairement, de par sa nature-même, moins précise, moins saisissable, moins marquée que d'autres figures étant des personifications d'autres objets naturels“ sein würde (S. 33). Da muß ich aber die Gegenfrage stellen: „Von wem stammen denn die Worte, daß die Personifikation des Himmels „si ridusse a una apposizione di figura di un essere operante dietro i fenomeni celesti... una figura meno spiccata, dai contorni meno precisi, in confronto di altre che rappresentano oggetti meglio individuati in natura“²?

Von meiner Feststellung, daß gerade bei den ältesten Formen des Höchsten Wesens die eigentliche und volle Schöpferkraft am deutlichsten auftritt, die bloß uranischen Eigenschaften aber am meisten zurücktreten („Anthropos“, a. a. O., S. 1046), nimmt er (S. 32) nur den letzteren Teil auf und fragt, ob bei Mungan ngaua und bei Puluga die uranischen Züge fehlten. Das hatte ich ja gar nicht behauptet. Aber wie stark sind sie gegenüber den anderen Zügen? Und sind das alle wahrhaft alten Höchsten Wesen, die ich angeführt habe? Warum nimmt er denn den ersten Teil meiner Feststellung nicht auf, die doch seine kategorische Behauptung, die Schöpfungstätigkeit sei erst später hinzugekommen³, über den Haufen wirft?

Es ist erfreulich, daß PETTAZZONI in bezug auf die Erkenntnis des Verhältnisses vom kausalen zum mythischen Denken („Anthropos“, a. a. O., S. 1042 f.) wenigstens einige Fortschritte gemacht hat. Er will letzteres nicht als „opposé à la raison“, sondern nur als „distinct de la raison“ fassen (S. 34). Auf meine Frage, warum er, der den primitiven Menschen das kausallogische Denken im Gegensatz zu LÉVY-BRUHL zuerkennt, es gerade bei der höchsten Erkenntnis, der Gotteserkenntnis, ausschließe und hier nur das mythische Denken gelten lassen wolle („Anthropos“, a. a. O., S. 1043), antwortet er zunächst mit der Ausrede, er glaube, daß die Proportion zwischen logischem und mythischem Denken beim primitiven Menschen schwer festzustellen sei; aber selbst wenn auch das Höchste Wesen „une personnification de l'idée de cause“ wäre, so gehöre sie, eben als Personifikation, in die Sphäre der mythischen Tätigkeit (S. 22—23, Anm. 4). Aber wer wird denn ein so verschrobenes Zugeständnis machen, daß das Höchste Wesen „die Personifikation des Kausalgedankens“ sei? Was ist es denn, wenn z. B. ein Primitiver im Walde Reste von Pfeil und Bogen findet, und er schließt nun, daß diese nicht dort gewachsen und nicht von Tieren, sondern nur von Menschen, d. h. Personen, gemacht und irgendwie dorthin gebracht seien? Wird irgendein vernünftiger Mensch das eine „Personifikation des Kausalgedankens“ nennen? Ist das nicht vielmehr ein Zuendedenken des Kausalgedankens

² Vgl. „Anthropos“, a. a. O., S. 1042. Die Sperrungen sind von mir.

³ DIO., I, S. 75 f.; vgl. „Anthropos“, a. a. O., S. 1044.

in seiner eigenen logischen Richtung? Und was für ein Unterschied ist nun vorhanden, wenn ein Primitiver imstande ist, die Gesamtheit aller (ihm bekannten) Welttatsachen als organisches Ganzes zusammenzufassen, und er darin nur Eigenschaften und Tatsachen findet, die ihm nur eine (gewaltig große und mächtige) Person als Urheber dieser Welt zulässig erscheinen lassen? Hat das irgend etwas mit mythischem Denken zu tun, und ist das nicht vielmehr rein kausallogisches Denken?

Ja, aber auch in diesem Falle blieben doch noch die uranischen Eigenschaften des Höchsten Wesens zu erklären, wirft PETTAZZONI ein. Ich selbst hatte früher, schon SÖDERBLÖM gegenüber⁴, es abgelehnt, mich über diese Frage zu äußern, die mir gar nicht dringend scheint, bis ich die sämtlichen Religionen der Urvölker durchgearbeitet hätte. Bei dieser Haltung bleibe ich um so mehr, da ich hoffe, in kurzer Zeit bei diesem Ziele angelangt zu sein und dann Besseres vorlegen zu können, als bloße Vermutungen von psychologischen Möglichkeiten, die das einzige sind, was PETTAZZONI vorbringt, dabei aber stets kategorisch sie als Tatsachen hinstellend. Aber ich setze auch hieher die gute Antwort, die P. PINARD ihm auf diese Frage gegeben hat, der zwar auch nur auf Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten hinweist, aber als guter Methodologe auch ausdrücklich sie als solche kennzeichnet: „Nehmen wir an, irgendein Volk sei dahin gelangt, nicht nur den Schöpfer-Himmel, sondern den Schöpfer überhaupt zu erfassen, verschieden vom Himmel. Bestehen dann nicht wenigstens achtzig Prozent Chancen, daß bei der Lage und dem Glanze des Himmels dieses Volk seinen „Urheber“ viel eher in den Himmel versetzt, als anderswo hin? Ist es überdies nicht absolut notwendig, daß es ihm die Verteilung der Jahreszeiten, der Winde und der Regen zuweise? Ist es nicht fast natürlich, daß es den Donner hinstelle als die Waffe oder die Stimme seines Zornes? Kürzen wir ab: Ist es nicht evident, daß eine Menge von „uranischen Zügen“ wie spontan sich mit der Idee assoziieren, die man sich von dem Höchsten Wesen gemacht hat?“

Mit Recht schließt P. PINARD an diese Antwort nun seinerseits die peremptorische Frage: „Wenn nun die uranischen Züge, auf denen PETTAZZONI so besteht, zum wenigsten in einer Anzahl von Fällen, zwei Erklärungen zulassen — nämlich daß der Gott, der im Himmel sich befindet, der personifizierte Himmel oder daß er eine Person, die im Himmel wohnt, sein könne — kann der ausgezeichnete Professor Partei nehmen für die erstere Hypothese, in der Gesamtheit der Fälle, ohne einen anderen Beweis anzuführen als das Vorhandensein von derartigen Zügen? Woher kommt ihm dieses Plus von Evidenz, das die Tatsachen selbst nicht aufweisen?“

An diese vielleicht nicht ganz bequeme Frage möchte ich noch eine andere knüpfen, von der ich ebenfalls nicht weiß, ob sie ganz gelegen kommt. PETTAZZONI hatte sich fast nicht genug tun können, das sehr, sehr hohe Alter seines Himmelsgottes zu betonen. Und in der Vorrede hatte er pathetisch hervorgehoben, daß es auch für den Gläubigen, der betet „Pater noster qui es in coelis“, ein erhebendes Bewußtsein bilden müsse, wenn ihm als das Echo vom alten Himmelsgott entgegentöne „la voce di cento e cento popoli dall' alba di tempi fino ai nostri di“⁵. Wie stimmt es zu dieser „alba di tempi“, wenn wir in seiner jetzigen Antwort lesen: „Ce n'est même pas, à proprement parler, la croyance à un être céleste... qui ait droit à être placée aux tout premiers débuts de la vie religieuse de l'humanité“ (S. 26). Was denn soll an die allerersten Anfänge des religiösen Lebens gesetzt werden, wenn nicht der Himmelsgott? Was für ein geheimnisvolles Wesen ist denn das? Und warum denn diese Zurückhaltung hier, während PETTAZZONI über seine Theorie von den Himmelsgöttern drei Bände schreibt, obwohl doch von der Ethnologie, wie er selbst zugesteht, noch nicht die notwendigen Arbeiten geleistet sind zur Lösung der wichtigsten Frage, der nach dem ethnologischen Alter der Himmelsgötter?

Zum Schluß noch ganz kurz eine persönliche Angelegenheit. PETTAZZONI stellt mein Verfahren bei der religionsgeschichtlichen Forschung folgendermaßen dar: 1. Zerlegung

⁴ „Anthropos“, X—XI (1915—1916), S. 676 ff.

⁵ Rivista di Filosofia neo-scolastica, XVII, 1925, S. 262.

⁶ DIO., I, S. XIX. Siehe „Anthropos“, a. a. O., S. 1047. Die Sperrung ist von mir.
W. SCHMIDT.

eines gegebenen Höchsten Wesens in eine Anzahl Elemente, die aus verschiedenen aufeinanderfolgenden Schichten stammen sollen; 2. „*éliminer tous les traits moins que nobles, moins qu'élevés, moins que purs, comme étant dus à des superstitions ultérieures et successives*“⁷; 3. Herausarbeitung des Residuums als Eingott der Macht und Gerechtigkeit, der der Repräsentant der ersten religiösen Idee der Menschheit sei. P. PINARD in seinem eben angeführten Artikel (S. 260) bemerkt dazu: „*Le distingué critique présente plutôt une caricature qu'une esquisse fidèle de la méthode préconisée par son adversaire.*“ In der Tat, es ist unmöglich, Herrn Professor PETTAZZONI für so unintelligent zu halten, daß er das selbst nicht sähe. Aber es fällt mir natürlich noch schwerer, ihn für so illoyal zu halten, trotzdem solche Sätze niederschreiben. Es ist freilich zu bedenken, daß ich auf eine ähnliche, früher gemachte schwächere Insinuation PETTAZZONI'S⁸ bereits deutlich genug geantwortet hatte: „Nicht aus der Reinheit des Gottesbegriffes der Stämme von Südostaustralien wird auf ihr hohes ethnologisches Alter geschlossen — das wäre ja keine Kulturhistorik, sondern reiner Evolutionismus —, sondern, nachdem aus einer äußerst weitläufigen komplexen Vergleichung der ergologischen, soziologischen, mythischen und linguistischen Verhältnisse dieser Stämme mit denen des übrigen Australien ihre Gesamtkultur als die für Australien älteste erwiesen wurde, da erst wurde geschlossen, daß auch ihre Gottesgestalt die für Australien älteste Form darstelle. Und wenn eine Kultur gleich dieser in Australien ältesten Kultur überhaupt in der Welt als die älteste erwiesen ist, so wird deren Gottesgestalt auch als die überhaupt (jetzt noch erreichbare) älteste angesehen.“ Wie war es für Prof. PETTAZZONI möglich, trotz all dieser Tatsächlichkeiten und Verwahrungen eine derartige, wie P. PINARD es mit Recht nennt, Karrikatur niederschreiben?

P. WILH. SCHMIDT, S. V. D.

Vitamine und polare Rohfleischesser. — Die Vorliebe für den Genuß rohen oder nur halbgaren Fleisches ist als eine Eigentümlichkeit namentlich der Polarvölker seit langem in der Ethnologie bekannt. Eine neue gute Schilderung bietet unter dieser Rücksicht Mgr. A. TURQUETIL, O. M. I., von den Eskimo der Hudson-Bay (nach einem Manuskript des genannten Autors, das in Kürze im „*Anthropos*“ veröffentlicht wird). Er schreibt: „*L'Esquimau est mangeur de cru, hiver comme été. Il aime la viande bouillie, i. e. échaudée, mais passe rarement de jours sans manger de viande crue, par habitude ou plaisir. Les bébés qui têtent encore, mâchent toujours quelques bouts de viande crue. Cette nourriture en fait des hommes forts, à muscles bien développés, à sang abondant et chaud, pleins de graisse.*“

Eine befriedigende Erklärung für die in Rede stehende Tatsache fehlte, so weit mir bekannt, bisheran allgemein. Jetzt scheint es, daß die vor ungefähr anderthalb Jahrzehnten entdeckten Vitamine⁹ mit einem Schlage dieses Rätsel lösen: Eine lange Erfahrung hat offenkundig die in die polaren Regionen abgedrängten und vorzugsweise auf Fleischnahrung angewiesenen Völker dazu gebracht, das Fleisch möglichst roh zu genießen, weil auf diese Weise die Vitamine erhalten bleiben und der einseitig überwiegende Fleischgenuß keinen Skorbut oder ähnliche Erkrankungen hervorruft.

Die hier vorgetragene Erkenntnis finde ich zum erstenmal wiedergegeben bei M. H. KUCZYNSKI¹⁰, der vor einigen Jahren eine Reise in das Gebiet der Kirgisen machte und als Arzt namentlich ihre Ernährungs- und Gesundheitsverhältnisse studierte. Er schreibt: „Der Milch in allen ihren Formen, besonders aber als Kumys, kommt aber die sehr hohe Bedeutung zu, daß sie den Körper mit den notwendigen Mengen der sog. Vitamine versieht, jenen Ergänzungsstoffen noch chemisch wenig geklärter Zusammensetzung, die zum Wachstum und zur Erhaltung des Körpers unumgänglich erforderlich sind. Die gleichfalls „carnivoren“ Polarvölker sind seit alter Zeit wohl erfahrungsgemäß zum Genuß

⁷ A. a. O., S. 30.

⁸ DIO., I, S. 364; vgl. oben S. 1045.

⁹ Vgl. z. B. F. RÖHMANN: Über künstliche Ernährung und Vitamine, Berlin 1916.

¹⁰ Steppe und Mensch, Kirgisische Reiseindrücke und Betrachtungen über Leben, Kultur und Krankheit in ihren Zusammenhängen, Leipzig 1925, S. 93.

rohen Fleisches und Fettes übergegangen, um bei einer recht vitaminarmen Nahrung (Mangel an Milch, Obst, Gemüse) jeden Verlust durch Kochen tunlichst einzuschränken.“

Interessant ist es nun, zu sehen, wie die Antipoden der Polarvölker, die Feuerlandstämme, zu ganz denselben Gepflogenheiten gelangt sind. Auch hier die Tatsache, daß die Fleischnahrung durchaus vorwiegt und eine ausgesprochene Vorliebe für halbgares Fleisch zu beobachten ist. Die Ona vor allem, unter denen P. M. GUSINDE im Jahre 1923 an die drei Monate verweilte und das geheime Männerfest *Klökelen* mitfeierte, konnten gar nicht verstehen, daß er das Guanaco-Fleisch, welches in der Zeit die Hauptnahrung bildete, stets zu wenig durchbraten, zu roh und zu zäh fand. Das müsse doch so sein, sonst schmecke es nicht, und sie hätten es doch immer so gegessen, usw.

Keine Frage, lange Beobachtung und Erfahrung hat hier wie dort dazu geführt, der Erhaltung der Vitamine wegen, lange bevor man ihr Dasein wissenschaftlich erkannte, das Fleisch möglichst roh zu genießen. Diese Tatsache läßt gleichzeitig eine andere in einem neuen Lichte erscheinen: den Mangel des Erdofens, sowohl bei den nördlichsten als bei den südlichsten wohnenden Primitivsten, während er bei den mehr zentral wohnenden ethnologischen Urvölkern vielfach verbreitet ist¹¹. Es ist von selber klar, daß abgesehen auch von etwaigen anderen Gründen die relativ wenig intensive Feuerbehandlung der Hauptnahrung (des Fleisches) den Erdofen als überflüssig hat erscheinen und, wo er gegebenenfalls vorher vorhanden war, wieder in Verfall hat geraten lassen.

P. WILH. KOPPERS, S. V. D.

On some Ritual objects of the Vandau in Sout-Chopiland Gaza. (Portuguese East Africa. From the Annals of the Transvaal Museum Vol. XI, Part II, 1925) writes E. DORA EARTHY. — Here I refer to the Andora which was an Insignia of Manamatapa in the 16th century. The *Andoro*, we are told by SANTOS, was a kind of shell the Governor wore on his forehead. Strange to say this *Andoro* is to be found no more on the Zambesi today, but now it reappears in Gazaland. We know that the country of Manamatapa itself, extended over Southern Rhodesia and over the Portuguese Zambesi. The culture of the Manamatapa is not Bantu in its true sense, it is something alien. So the Andora is not found as a jewel with the true Bantu, as for instance in Zambesi.

How does the Andora come to Gazaland, which did not belong to the country of the Manamatapa, at least not during the last part of the 17th century? Of that too we are instructed by the old authors. We read in a letter of the first Missionary of the Inhambane district that the tribe, with whom he was stationed as a missionary, had wandered years ago out of the Interior, the Manamatapa country to the coast. This tribe was something completely alien amongst the real Bantu there. They were people of Manamatapa who also brought with them their own culture (or the culture of Manamatapa). The *Andoro* may have come with them. "For all who are subjects to this king are Mokaranga, who, among the Kaffirs, are in many ways considered better than the Bongoe. The reason why these Mokaranga live with the Botonga and are surrounded by them on all sides is this. An ancestor of this king had his realm in Bocolanga. He made war with the chief who was mightier than he, and was defeated by him. His son came hither with the people who were left after the defeat, and fought with the chief of this place; he conquered the country, and so he remained amongst the Botongas." Thus the Missionary-Bocolanga as well as Mokaranga is the realm of Manamatapa. It might be necessary occasionally to draw the attention of the ethnographer on the spot, to the two different tribes of that country, Inhambane Gaza? The difference which formerly was plainly visible with them (the Botonga practised circumcision and had a belly cuirass) may nowadays in someways still appear.

Likewise instructive and illustrative are the letters of the same Missionary about the hairdressing of the people. The many different hairdressings, which must vary according to age and social position, are made with care. Father FERNANDES writes "With their heads they allow fancy to have full play, with circles, crowns, shaving only half the hair, and so on. The heads of the men are really not to be looked at, some of them

¹¹ Vgl. SCHMIDT-KOPPERS: *Völker und Kulturen*, I, S. 415.

Anthropos XXI. 1926.

have ten horns, some even more, some less; which they twist together, by means of a little stick. The more elegant people have two horns on the head. At the roots the hair is tied together one half to the front, the other to the back and then a little stick is pushed through both. The higher they rise the more the tips separate. The tips are decorated with gold." (Bibliotheca da academia das ciencias, Lisboa, Cartas do Japao. T. III).

Of strange hairdressings which are adapted to age and social position the authoress also speaks.

F. P. SCHEBESTA, S. V. D.

Miscellanea aus Neuguinea. — I. Die Zusammensetzung der Gesamtbevölkerung. In Kürze einige Zeilen, die die Zusammensetzung der heutigen Bevölkerung von Neuguinea zeigen sollen. Sie setzt sich zusammen aus:

1. Den Ureinwohnern, zweifellos ein negritisches Volk, ob man sie nun Negritos oder wie auch immer nennen will.

2. Den Papuanern, große, namentlich vom Süden her eingewanderte Völker, die an verschiedenen Stellen bis an die Nordküste vorgedrungen sind. Diese Völker machen den größten und physisch kräftigsten Teil der ganzen Bevölkerung aus, sie sind die Träger des Totemismus.

3. Den Melanesiern.

4. Aus den Mischungen all dieser Völker untereinander.

Es sind also:

1. Die Pygmäen. Diese sind zum größten Teile in die Berge zurückgedrängt: so die Tapiros und auch die von THURNWALD im Quellgebiete des Sepik entdeckten Pygmäen.

2. a) Die Pygmäo-Papuanischen Stämme sind jene, in denen das Pygmäenelement das vorherrschende ist. b) Die Papuo-Pygmäenstämme, in denen das papuanische Element vorherrscht.

Für die Praxis dürfte es wohl sehr schwer sein zu bestimmen, welches Element das überall vorherrschende ist, so z. B. glauben die bei mir ansässigen Buna unzweifelhaft an ein einziges, höchstes Wesen, haben aber auch die ganze Reihe der Geister der mit ihnen vermischten Nor-Papuaner und deren Totemismus angenommen.

Vielleicht verhält es sich auch so mit den Kai-Papuas im Huon-Golf. Deshalb dürfte man 2a und 2b wohl zusammenfassen unter einer Nummer, und sie einfach Pygmäo-Papuaner nennen.

3. Die Papuaner. Diese halten die großen Ströme und ihre Nebenflüsse des Innern besetzt. Sie zogen die großen Flüsse im Golf von Papua hinauf, über die niedrigen Pässe im Strickland- und Turama-Quellgebiet nach Norden und breiteten sich von dort nach Norden, Osten und Westen aus. Woher diese Papuaner ursprünglich kamen, weiß ich auch nicht, jedenfalls wohl auch über die malayischen Inseln, die Südküste entlang. Wie schon gesagt, sind sie alle Totemisten und alle sind ursprünglich Kopffäger. Kein eigentlicher Papua ist Kava-Trinker, sondern alle sind Betelkauer. Die Tatsache des Betelkauens und der Kopffägerei zeigt doch auch schon nach Holländisch-Indien. Jedenfalls ist der von HADDON angeführte einzige Grund für seine Annahme, daß die Völker von Norden nach Süden gezogen seien, daß man nicht angeben kann, woher sie im Süden kamen, kein Grund. Er kann auch nicht und ich auch nicht sagen, woher sie vom Norden herkamen.

Ein kleiner Teil von Papuas ist auch an der Nordküste entlang gezogen, diese sind aber nicht sehr weit ins Innere vorgedrungen.

4. Bei dieser Nummer kommt nun die Schwierigkeit. Weil die Melanesier ja schon eine Mischung zwischen Papuas und Indonesiern darstellen, kann man nicht gut mehr von Papuo-Melanesiern und Melaneso-Papuanern sprechen. Ich erwähnte am Schluß unter Nr. 3, daß auch einige Papuaner die Nordküste entlang östlich gezogen seien: darüber bin ich noch nicht im klaren, deshalb würden mir zwei Reisen vom Sepik zur Nordküste besonders zweckdienlich erscheinen. Wenn sich meine Annahme als nicht wirklich erweisen sollte, dann muß wenigstens vom sprachwissenschaftlichen Standpunkte noch die Unterscheidung „Papuo-Melanesians“ gefordert werden, wie S. H. RAY sie ja so unerbittlich festhält. Sollte das Ergebnis dieser Reisen jedoch zeigen, daß die jetzt an der Küste sich findenden papuanischen Sprachen

(im negativen Sinne) mit den großen Stämmen zusammengebracht werden können, dann muß die Unterscheidung fallen. Also wären dann 4. einfach die Melanesier.

II. *Wonekau* und *Yabar*, zwei religiös-mystische Gestalten.

1. *Wonekau* ist einer der beiden melanesischen Mondbrüder, der von den Melanesiern durch Einfluß des Sonnenkultes zum Sonnengott geworden ist.

Kurze Genealogie: *Namite* (Mondmutter) hat zwei Söhne: 1. *Kouke-Kaunaka*, *Koukou*, *Wonkau* (der ältere Sohn); 2. *Yabar* (*Murik*), *Gewara-yabar*.

Namite in Feindschaft mit *Omberama*, *Berama*, *Berām* (Nashornvogel), entstanden aus melanesisch: *kamborami*. *Gewara* ist etymologisch gleich *Kamboram*. Also ist *yabar-gewara* zunächst der jüngere Sohn = entweder *gewara-Kiwara* (Kasuar) oder aber *Kamboram*, *Omberama* (Nashornvogel). Dann wäre der Name des feindlichen Geistes der Mondgöttin auf den jüngeren Sohn übergegangen = *Omberama*. Dieser der alte, melanesische Gott, eine Schattengestalt, gegen den die Mondmythe ankämpft.

Also nochmals: *Wonekau* der ältere Sohn der Mondgöttin zum Sonnengott erhoben, nachdem er den *Omberama*, den Feind der Familie, getötet hat.

2. *Yabar* ist entweder der *Kamar* (Mondgott) oder der Nashornvogel = *Omberama* = der alte Gott, an dessen Stelle er durch dessen Tod getreten ist. Wahrscheinlich das erstere.

III. Der Kopffäger-Stamm der *Due* (Sepik-Gebiet).

Ich befinde mich für eine Woche am *Karowari* (Südfluß), Nebenfluß des Sepik. Ich bin im Kanu hergepaddelt, weil meine Pinasse in Doilon auf eine neue Maschine wartet. Bin hier im Zentrum der Kopffäger. Wilde Kerls das! Lange habe ich hier, wie am mittleren Sepik suchen müssen, um die soziale Gliederung herauszufinden. Wenn man's hat, ist's so einfach.

Die ganze *Due*-Kultur am mittleren Fluß, woher alle die Kunstgegenstände kommen, ist Zweiklassensystem mit Vaterfolge, die durch den Totemismus, den sie auch zum Teil haben, bedingt ist. Sie haben jede Klasse wieder in Unterklassen, totemistische Sippen, wie mir scheint, eingeteilt; deshalb exogame Ehe in diesen Unterklassen. Aber es gibt nur sehr wenige Unterklassen, verschieden bei den verschiedenen Stämmen; habe noch nicht alle dem Namen nach; sie haben keinerlei Totem-Speiseverbote. Polygamie herrscht vor. Was soll man nun mit diesem Zweiklassensystem anfangen hier am Fluß, allseits umgeben von totemistischen Stämmen, soviel ich bis heute weiß? Vorläufig passen sie sehr wenig hinein in meine Rechnung. Die weitere Forschung muß es zeigen.

Daß dieses *Due*-Volk ursprüngliche Indonesier waren, hatte ich seit einem halben Jahre fallen lassen — ich hatte sie von Norden hereinkommen lassen, — ob ich das für dieses Volk nicht wieder aufgreifen muß? Die nächsten Zweiklassensysteme sind auf den Le-Maire-Inseln *Woges*, *Koil*, *Ruprup* und *Karowar*. Aber das stimmt nicht mit der Mythe, die sie von Süden kommen läßt, wenigstens einen Teil derselben. Ein Hauptgrund der Uneinigkeit mit P. SCHEBESTA sen. letzthin wegen seiner Behauptung eines ursprünglichen Zweiklassensystems bei den *Ariawiai* (*Anyam*). Ich versuchte sie auf melanesischen Einfluß zurückzuführen, was er aber durchaus nicht gelten läßt. Ich hoffe, er hat recht, das bringt meine eigene Theorie, daß auch sie von Süden kommen, und damit auch die *Due*, wieder auf festen Boden, und straft die Mythe nicht Lüge. Ich halte viel auf die Stammesagen, mehr als auf alles andere, bis nicht Entlehnung sicher festgestellt ist. Leider ist das so schwer. Gewiß sind die *Due* Indonesier oder Melanesier, nicht der Sprache nach, aber sie haben eine Sage, in der die Mutter mit Namen *Bop* (= Mond, wörtlich) vorkommt und zwei Kinder, zwei Söhne. Im übrigen aber verläuft die Sage anders. Aber das hindert nicht, daß auch sie von Süden kommen, alles deutet darauf hin. Einen so guten Grund, wie HADDON ihn hat für seine Theorie, daß die Leute von Norden nach Süden kommen, weil sie nämlich nicht von Osten und nicht von Westen und nicht von Süden kommen können, weil man keine Spuren namentlich im Westen davon findet, habe ich auch. Deshalb müssen sie, wie er sagt, von Norden kommen. Ich sage mit demselben Recht, weil sie nicht von Norden kommen können, weil sie dort keine Spuren zurückgelassen haben, deshalb müssen sie von Süden kommen.

Dafür führe ich folgende Gründe an: 1. Die ganzen Verhältnisse in der Bevölkerung drängen zu dem Schluß. 2. Die Sage bestätigt es für einen Teil. 3. Sie beziehen noch heute ihre größte Kostbarkeit, das *gold-lip*-Schmuckstück auf einem mir bekannten Handelswege von der Südküste, ein Schmuckstück, das nirgends hier an der ganzen Nordküste gekannt

ist, und wo die *gold-lip*-Muschel auch so gut wie gar nicht vorhanden ist. Woher soll ihnen die Wertschätzung dieses höchsten Geld- und Schmuckstückes gekommen sein, wenn sie es nicht schon als solches von Süden mitgebracht haben und es deshalb noch heute von dort beziehen. Dieser Handelsweg ist auch der Weg, über den die meisten Stämme und die größten Stämme gekommen sind, der Weg, über den ich im letzten Briefe gesprochen habe. 4. Die ganzen Kulturverhältnisse mit Masken und allem lassen sich viel besser erklären, wenn man sie von Süden kommen läßt. Ich habe nicht vor, hierüber heute eine Abhandlung zu schreiben, ich bin augenblicklich weit entfernt von allem Material; es sind nur gerade die Hauptpunkte, die mir jetzt einfallen. Ja, wie sie zum Süden hingekommen sind ohne Spuren hinterlassen zu haben, weiß ich auch nicht. Und 5. spricht noch dafür, daß sie vom Süden kommen: woher kommt sonst die Speerschleuder? Sehr leicht erklärlich, wenn sie vom Süden kommen, wir haben sie ja in Australien, und GRAEBNER bringt ja die Speerschleuder auch mit der Vaterfolge in Zusammenhang. Vaterfolge herrscht hier überall. Aber im Norden ist die Speerschleuder ja nirgends, sie kommt gerade durch bis zur Mündung des Sepik und bis zu den zum Sepik gehörigen Volksstämmen nahe der Mündung und wenn sie auf den nächstgelegenen Le-Maire-Inseln vorkommen sollte, was ich momentan nicht sagen kann, so wäre das leicht erklärlich durch den regen Verkehr zwischen diesen Leuten mit den in des Sepik-Niederung wohnenden Stämmen. 6. Kommt auch der Krokodil-„Gott“ noch in Erwägung, der auch im Süden zu Recht besteht und sich hier in den Grenzen der Wumerah hält. Das möge hierüber genügen.

IV. Der Urstamm der *Buna* (Marienberg).

In Marienberg bin ich zurzeit beschäftigt mit den Sagen, namentlich seitdem ich gefunden habe, daß eine jede Totemklasse ihre eigene Totemsage hat. Ich habe bis jetzt 20 Totemsagen gefunden, den größten Teil davon habe ich jetzt schon im Urtext aufgenommen und werde mit der Aufnahme fortfahren, sobald ich von dieser Reise zurück bin. Dieses gilt für die *Buna*, die doch, wie ich heute auch noch annehme, wahrscheinlich den Totemismus vom *Pondo*-Volk (unteres Sepik-Zentralgebirge), wozu auch die *Murik-Nor* gehören, angenommen haben; wie viel mehr werden die Stammessagen der *Pondo* zum großen Teil auch Sagen sein, worauf sich die jeweiligen Totems gründen.

Die Hauptcharaktere in diesen Sagen ist das jetzige Totemtier, das sie nicht essen dürfen; die Zauberei, die diese in der Sage ausgeführt haben, sind jetzt Eigentum der Totemklasse. Es ist schwer diese Zaubersprüche zu erfahren, viele sind schon verloren und gehen immer mehr verloren. Manche habe ich noch erwischen können, aber die alten Herren sind sehr zähe mit der Herausgabe derselben aus Furcht vor Mißbrauch. Es greift das am tiefsten an ihr ureigenstes Ich, darauf beruht ihre ganze Autorität. So hat jede Totemklasse ihre eigenen Zauberei: für das ganze tägliche Leben in Krieg und Frieden, für alles, was unter der Sonne passiert. Der Totemismus beherrscht wirklich das ganze Leben, ohne jede Übertreibung. Ich trachte dieses für die *Buna* soweit wie noch möglich in ganzer Vollständigkeit zusammen zu bringen. Ihre Sagen sind, wie zu erwarten, wohl alle dieselben wie bei den *Nor*, nur den Örtlichkeiten angepaßt, deshalb müssen ja auch deren Sagen Totemsagen sein, tatsächlich habe ich es schon für einige Totemklassen feststellen können, durch Hinweis von Seiten der *Buna*.

Welches nun die eigentlichen ursprünglichen *Buna*-Sagen sind und welche nur mit dem Totemismus entlehnt sind, kann ich nicht feststellen, bis durch Veröffentlichung der Sagen, die P. SCHMIDT (*Murik*) aufgenommen hat, ein Vergleich ermöglicht wird. Ich habe noch ungefähr rund dreißig andere Sagen, „gleichgültige Sagen“, wie die *Buna* sie nennen, während die anderen direkt „Sippe-Sagen“ genannt werden. Woher die „gleichgültigen Sagen“ kommen, kann auch erst der Vergleich zeigen.

Abseits von den Totemklassen steht die große Trommel und in Zusammenhang damit die Trommelsprache: also, wie ich schließen möchte, etwas von außen Gekommenes, trotz der feinen Ausbildung. Auch die große Bambusflöte steht außerhalb des Totemismus, obgleich in hohem Ansehen. Vielleicht kommen beide Instrumente von der *Due*-Kultur, von der wahrscheinlich auch die Masken stammen.

Die *Buna*-Sprache beginnt auch allmählich durchsichtiger zu werden, bis jetzt habe ich zwölf Nominalklassen feststellen können, vielleicht läßt sich aber die Zahl im Laufe weiterer Erkenntnis reduzieren. Mit der *Monumbo*-Sprache und den dazu gehörigen Sprachen

hat sie gemeinsam das „kindliche“ Geschlecht, wie sie dort genannt wird, ich möchte sie die „Klasse des Wertlosen“ oder so ähnlich nennen. Auch wieder ein Beweis, wie nahe beide Sprachen miteinander verwandt sind, wie ja auch die Sage der *Monumbo* will, daß sie von Westen gekommen sind. Ich habe noch andere Sagen, die es auch von den *Buna* aus beweisen. Sie sind eben früher ein Volk gewesen und von den den Sepik hinunterkommenden *Nor-Pondo* zunächst auseinandergesprengt worden und dann die *Monumbo* eben nochmals von den den *Ramu* hinabkommenden *Ariawiai* weiter östlich getrieben. Eine vierte Klasse wird mir jetzt bezeichnet als eine Klasse für „Sachen“, ein allerdings weiter Begriff. Ich lasse sie aber als solche bestehen, weil von den Eingebornen als solche bezeichnet. Eine fünfte Klasse enthält einige Gegenstände in der Gesamtheit „Kollektiv-Klasse“; eine sechste, einige Gegenstände individuell „Individual-Klasse“. Eine siebente enthält Sachen zum augenblicklichen Gebrauch: z. B. Speisen. Aber die Schwierigkeit ist noch, daß nur einige Sachen dieser Art zu diesen Klassen gehören. Vielleicht gibt es zwei oder noch mehr Kollektiv-Klassen. Nun, die Hauptsache ist, vielleicht bin ich jetzt doch auf der richtigen Spur, aber auch nur vielleicht.

Bezüglich des *Nor*-Volkes folgendes: Vielleicht finde ich noch einen besseren Namen. *Nor*-Volk ist berechtigt für den Teil des Volkes, das P. SCHMIDT (Murik) behandelt, es ist aber nur ein Teil eines Volkes, das weit den Sepik hinauf und nach Süden bis ins Zentralgebirge reicht. Die *Nor* stellen eine Mischung aus Negroiden-Papuas-Melanesiern dar: selbst das Wort *nor* (Mann) ist wahrscheinlich melanesisches *ta-mot* (cf.: Pl.: von *nor* = *normot* = *motmot*).

Nun habe ich noch einige Minuten für den *Bewa*, den Gott meiner *Buna* (= Höhlen-Leute) hier in Marienberg. Die *Buna* sind Negroiden-Urbevölkerung mit Papuas gemischt. *Bewa* = *Be-wa* = Mutter, gebären — und Kind. Er ist ein männliches Wesen. Er ist Urheber des Lebens und Vergelter nach dem Tode: die Menschen mit einer guten Hand gehen nach dem Tode über einen schlechten Weg an einen guten Ort; die mit einer schlechten Hand (= Diebe) gehen auf einem guten Wege ins Feuer. Opfer werden ihm keine gebracht, Gebete werden nicht zu ihm verrichtet. Außer einem: *Bewa* sieht es! (bei Unrechttun) hat er keinen Einfluß aufs tägliche Leben. Von dem Papua-Element haben sie den Totemismus angenommen. Alle Einzelheiten habe ich natürlich hier.

P. F. KIRSCHBAUM, S. V. D.

Die Musik der Semai auf Malakka. — Wir haben jetzt eben die Phonogramme von der Expedition des Herrn P. SCHEBESTA erhalten, und schon beim ersten Abhören hat sich etwas so Überraschendes gezeigt, daß ich nicht versäumen möchte, es Ihnen brühwarm mitzuteilen. Ich hatte erwartet, die Gesänge würden sehr primitiv sein, in dem Sinn, wie wir es von den Wedda und Yamana (= Yagan) kennen: ganz kurze Motive, nur ein oder zwei Töne. Dies ist auch bei einem guten Teil der Semang-Gesänge der Fall, aber nicht bei allen. Die Überraschung kam aber bei den Semai (von Kuala Bertak): ein polyphoner Gesang, der in der Art der Polyphonie, dem Rhythmus, der Vortragsweise und Stimmklangfarbe, also im Gesamteindruck, ganz unverkennbar samoanische Gesänge erinnert. Ich gebe auf den ersten, unmittelbaren Eindruck besonders viel, in ihm wird der Charakter eines Stils besser erfaßt, als es später durch Analyse, diskursive Merkmalaufzählung und Beschreibung in Worten möglich ist. Ich glaube auch, daß dieser Gesamtcharakter tief im rassenphysiologischen Bewegungshabitus verankert und deshalb ein anthropologisches Kriterium ersten Ranges ist. Die polynesische Polyphonie, über die sich ja schon COOK und seine Begleiter gewundert haben, hat sich nunmehr nach dem Harmonischen hin entwickelt (Terzen!), infolgedessen klingt die der Semai wie eine Vorstufe jener. (Eine ähnliche Gesangart zeigt auch ein Phonogramm von den Ple [Dalafuß, Langset].) Nun haben malayische Gesänge, erst recht solche von Primitivmalayen (Kubu), einen ganz anderen Charakter. Muß man nicht schließen, daß die Semai die Nachkommen jener Leute sind, die die „protopolynesische“ Wanderung unternahmen? Ich weiß nicht, ob in Polynesien schon „weddoide“ Typen gefunden worden sind, man hat aber wohl auch noch nicht darnach gesucht. Vielleicht finden sich, wenn man erst einmal darauf aufmerksam ist, auch ethnologische Zusammenhänge (Häuptlingstum? Blumenschmuck?).

Prof. Dr. E. v. HORNBOSTEL, Berlin.



Miscellanea.

Europa und Allgemeines.

Seit 1924 erscheint (Prähistorische Gesellschaft, Wien, IX., Wasagasse 4) der „Urgeschichtliche Anzeiger“, Internationale kritische Zeitschrift für das Gesamtgebiet der prähistorischen Forschung, redigiert von Univ.-Prof. Dr. O. MENGHIN, dabei unterstützt von einem international zusammengesetzten Mitarbeiterkollegium. Die Unterzeichneten werden vor allem durch zwei Gründe zur Herausgabe dieser Zeitschrift bewogen. Sie meinen erstens, es sei dringend an der Zeit, die internationalen wissenschaftlichen Beziehungen, die der Krieg so schwer geschädigt hat, in vollem Umfang wieder aufzunehmen, und gedenken, so weit es an ihnen liegt, mit dieser Kulturforderung Ernst zu machen. Darüber hinaus glauben sie aber auch, Wesentliches zum inneren Fortschritt der urgeschichtlichen Wissenschaften beitragen zu können, indem sie ein Organ schaffen, das es sich zur Hauptaufgabe stellt, die wichtigsten Neuerscheinungen auf dem weiten Gebiet der Urgeschichtsforschung unter besonderer Rücksichtnahme auf methodische Fragen ausführlich und rein sachlich zu besprechen. Der Ladenpreis des „Anzeigers“ beträgt 7·5 österr. Schilling, Mitglieder der Wiener Prähistorischen Gesellschaft und Buchhändler 33 Prozent Rabatt.

An die tiefsten Grundpfeiler des menschlichen Lebens und der Gesellschaft führt P. W. SCHMIDT in dem Artikel Familie. (Handwörterbuch der Staatswissenschaften, III ⁴ [1925], 921—940.) Er legt zunächst Begriff und natürliche Grundlagen der Familie fest, woraus sich wichtige Folgerungen ableiten, die in folgendem durch positive Beweise begründet werden. Unhaltbar sind die Theorien des Evolutionismus, nach denen dieser die Entwicklung der Familie sich ausmalte. Sie sind heute für die hervorragendsten Autoritäten aller Länder ein überwundener Standpunkt, der sich wissenschaftlich nicht aufrechterhalten läßt. Die Geschichte der Familie auf den verschiedenen Kulturstufen, die vorgeführt wird, bringt eine Kette von Tatsachen, die die wirkliche Entwicklung dartun und die monogame Einzelfamilie als die tiefe und unantastbare Wurzel erweisen, die auch geschichtlich am Anfang steht und nicht etwa

Europe et Généralités.

Depuis 1924 paraît (Société préhistorique, Autriche, Vienne, IX., Wasagasse 4) «l'Indicateur Préhistorique», Revue critique Internationale pour tout le domaine des recherches préhistoriques, rédigé par M. le Dr. O. MENGHIN, Professeur à l'université de Vienne, en collaboration avec des savants de tous les pays. «Les soussignés entreprennent l'édition d'une nouvelle Revue dans le but suivant: 1° Il s'agit avant tout de reprendre les rapports intellectuels internationaux interrompus par la guerre européenne et les éditeurs espèrent par ce moyen remplir un devoir envers la civilisation. 2° En outre les rédacteurs croient pouvoir activer d'une manière efficace le mouvement scientifique de la préhistoire en créant un organ qui annoncera les livres les plus importants parus dans le vaste domaine des recherches préhistoriques.» Le prix de l'«Indicateur» est de 7·5 schilling autrichiens. Les membres de la Société Préhistorique de Vienne et les librairies jouissent d'un rabais de 33 pourcent.

C'est de la base même de la vie humaine et de la société dont le P. W. SCHMIDT parle dans l'article la famille (Handwörterbuch der Staatswissenschaften, III ⁴ [1925], 921—940). Il analyse d'abord l'idée et les fondements naturels de la famille, pour en déduire des conséquences importantes qu'il prouve positivement dans la suite de l'article par des arguments irréfragables. Dorénavant on ne pourra plus soutenir les théories de l'évolutionnisme sur la formation de la famille, théories abandonnées de nos jours par les spécialistes les plus éminents de tous les pays et ne se laissant pas établir scientifiquement. L'histoire de la famille aux différentes phases de la civilisation, dont l'auteur nous entretient dans cet article, présente une série de faits qui en indiquent la véritable évolution et qui prouvent que la famille monogame est la racine profonde et indiscutable de l'humanité. C'est elle qui se trouve au début, et non pas

das Produkt einer höheren Kulturentwicklung ist. Auch gegenüber dem Staat ist die Familie das Primäre, da sie vor ihm existierte und dieser sich auf ihr aufbaut. Diese dauernde Einzelfamilie der Urstufe erfährt dann in den folgenden höheren Kulturen schwere Schädigungen, namentlich unter dem Einfluß wirtschaftlicher Verhältnisse, die die Stellung des Mannes oder der Frau einseitig verstärken und die des anderen Teiles niederdrücken. Günstiger ist die Entwicklung bei den Nomaden, obwohl sie auch hier hinter der Urstufe zurückbleibt. Auf den folgenden Stufen und in den beginnenden Hochkulturen wird die Stellung des Mannes immer stärker, während die Frau sinkt und sich die für sie ungünstigen Verhältnisse stabilisieren. Es ist wissenschaftliche Gewißheit, daß nicht die höhere Kultur als solche zur monogamen Einzelfamilie geführt hat. Den abwärtsgehenden Strom hat einzig das Christentum in das neue, und hier muß man auch sagen, in das ursprüngliche Bett gelenkt, und der Anspruch Christi: „Im Anfange war es nicht so“ (d. h. im Anfange herrschte Monogamie und nicht Polygamie) ist heute weniger Gegenstand des Glaubens als wissenschaftliche Tatsache. Das Christentum hat die Familie wieder auf die ihr gebührende Höhe gestellt. Das Verhältnis der Familie zum Staat, wie es sich in der historischen Entwicklung darstellt, erweist die geschichtliche Falschheit jener Theorien, die die Familie zugunsten des Staates vergewaltigen wollen. Die staatliche Gesetzgebung hat sich außerdem gegenüber den zersetzenden Faktoren als unzureichend erwiesen und er würde seine Fundamente selbst unterwühlen, wenn er die aufbauenden Kräfte der Familie gewaltsam ausschaltete. Die Familie ist und bleibt der Jungbrunnen für eine hohe Persönlichkeitskultur und nicht minder für eine fruchtbare, nicht der Verödung ausgesetzte Sachkultur.

Die Notwendigkeit einer intensiveren Mitarbeit der Geographen an den vorgeschichtlichen Studien erörtert und begründet P. DEFFONTAINES in einer Abhandlung über Die prähistorische Geographie (sur la géographie préhistorique, Separatum, S. 19—29, ohne weitere Angabe). Die Prähistorie bietet dem Anthropogeographen ein weites Forschungsfeld dar, denn niemals war der Mensch abhängiger von der physischen Umwelt, als in den ältesten Kulturperioden. Während der

à la fin comme résultante d'une évolution plus avancée. Elle est le groupe primordial même vis-à-vis de l'Etat, puisqu'elle existait avant lui et que l'Etat s'y superpose. Cette famille, qui existe dès les commencements et persiste encore de nos jours, subit de graves dommages dans les cultures supérieures subséquentes, notamment sous l'influence de conditions économiques qui renforcent la position soit de l'homme soit de la femme et rabaissent en même temps celle de l'autre conjoint. Chez les Nomades, l'évolution est plus favorable quoique produisant même chez eux une situation inférieure à l'état initial. Aux degrés suivants et dans les civilisations supérieures naissantes, la position du mari devient toujours plus forte, tandis que celle de la femme s'affaiblit et que les conditions qui lui sont défavorables se subtilisent. Il est certain de certitude scientifique que ce n'est pas la culture supérieure comme telle qui a produit la famille monogame. C'est uniquement le christianisme qui a dirigé dans son nouveau lit — et ici il faut même dire dans son lit primitif — le courant qui descendait la pente. Les paroles du Christ: «Au début, ce n'était pas ainsi» (c'est-à-dire qu'au début c'était la monogamie qui existait, non pas la polygamie) expriment actuellement moins un objet de foi qu'une vérité scientifique. Le christianisme a rendu à la famille la place élevée qui lui convenait. Les rapports de la famille et de l'Etat, tels qu'ils se présentent au cours de l'évolution historique, démontrent par l'histoire l'inexactitude des théories qui cherchent à diminuer la famille au profit de l'Etat. Du reste, la législation civile s'est trouvée être insuffisante à l'égard des facteurs de décomposition, et l'Etat minerait ses propres fondements s'il voulait écarter violemment les forces édifiatrices de la famille. Celle-ci est et doit rester la fontaine de Jouvence pour une culture personnelle élevée aussi bien que pour une culture matérielle féconde qui ne doit pas sombrer dans le dessèchement.

Dans une étude sur La géographie préhistorique (tirage à part p. 19—29 sans autres indications). P. DEFFONTAINES expose et prouve la nécessité d'une collaboration plus intense des géographes aux études préhistoriques. La préhistoire offre à la géographie humaine un vaste terrain d'exploration, car l'homme ne dépendait jamais plus du monde physique ambiant qu'aux périodes les plus anciennes de la civilisation. Tandis que l'historien est surtout orienté chronologiquement, c'est-à-dire qu'il cherche à ranger

Historiker vornehmlich chronologisch orientiert ist, d. h. die Einordnung der vorgeschichtlichen Gegebenheiten in mehr oder weniger bestimmte Zeitabschnitte erstrebt, legt der Geograph den Nachdruck auf die Untersuchung der jeweiligen Ausbreitung der einzelnen Kulturformen im Raum. P. DEFFONTAINES schlägt an Stelle des für den Geographen etwas zu komplizierten Klassifikationssystems der Historiker folgende Einteilung der vorgeschichtlichen Daten vor: 1. Chelléo-acheuléen, 2. Moustérien (beide zusammen = älteres Paläolithikum), 3. jüngerer Paläolithikum, 4. Übergang zum Neolithikum, 5. Neolithikum (Beginn des jetzigen Zeitalters). Als konkretes Ziel der Neuorientierung der Prähistorie nach der geographischen Seite hin bezeichnet er die Schaffung eines prähistorischen Atlas. Das „Institut International d'Anthropologie“ (Paris, 15, rue de l'Ecole de Médecine) hat bereits im Februar 1925 hierzu die Initiative ergriffen, benötigt aber zur Durchführung des Werkes noch viele Mitarbeiter, besonders aus den Reihen der Geographen.

Angesichts des immer größeren Interesses für die Kunst der Primitiven betont A. VIERKANDT die Wichtigkeit der Prinzipienfragen für die Förderung fruchtbarer Ergebnisse. Schon bei diesen Fragen nach Gegenstand, Wesen, Ursprung, seelischen Voraussetzungen und Entwicklung der Kunst scheiden sich die Wege der kulturhistorischen Schule vom Evolutionismus. Diesen führt sein Prinzip in schnurgerader Linie hinab in eine kultur- und daher auch kunstlose Zeit, wo alle Kultur sich im Sand rein biologischer Motive verläuft. Schon die Biologie hat manches gegen diese gerade Linie einzuwenden. Die historische Schule macht geltend, daß es nur dann Sinn hat, sich um das Verständnis eines Fremdseelischen zu bemühen, wenn eine gewisse Gleichartigkeit des Seelenlebens vorausgesetzt wird. Das Recht zu dieser Voraussetzung haben wir und das Gegenteil müßte bewiesen werden. Die bloß biologische Interessengemeinschaft mit der niederen Menschheit müßte aus der Erfahrung, nicht aus einem Theorem abgeleitet werden. Die Erfahrung spricht dagegen. Die Tatsachen auf der primitiven Stufe geben uns das Recht, dort Kunst zu suchen und zu erwarten. Zu einem guten Verständnis müßte die Ethnologie im Rahmen der Gesamtkultur führen. Auch mit dem evolutionistischen Zopf ist zu brechen, als ob alle Kulturgebiete in gleichem Schritt und Tritt vorgeschritten wären. Verfasser weist dann auf den echten Kunstgehalt

den données prähistoriques dans des périodes plus ou moins déterminées, le géographe, lui, examine plutôt la répartition des différentes formes culturelles dans l'espace. Pour remplacer le système de classification des historiens un peu trop compliqué pour le géographe, P. DEFFONTAINES propose la division des périodes prähistoriques que voici: 1° le chelléo-acheuléen 2° le moustérien (les deux ensemble forment le paléolithique ancien), 3° le paléolithique récent, 4° la période de transition au néolithique, 5° le néolithique (commencement de l'époque actuelle). D'après l'auteur, le but concret de la nouvelle orientation de la préhistoire vers la géographie serait l'édition d'un atlas préhistorique. L'«Institut International d'Anthropologie» (Paris, 15, rue de l'Ecole de Médecine) en a déjà pris l'initiative au mois de février 1925, mais il lui faut à cet effet de nombreux collaborateurs, surtout parmi les géographes.

En présence de l'intérêt grandissant pour l'art des primitifs, A. VIERKANDT relève l'importance des questions de principes pour obtenir des résultats féconds. Rien que dans les questions préalables de l'objet, de la nature, de l'origine, des suppositions psychiques et du développement de l'art, on voit se séparer les routes de l'école historico-culturelle et celles de l'évolutionnisme. Ce dernier système descend en vertu même de son principe en ligne directe vers une époque sans culture et partant sans art, où la culture se perd dans un sable-mouvant de motifs purement biologiques. La biologie elle-même trouve bien des difficultés à cette ligne droite. L'école historique fait valoir qu'on ne saurait raisonnablement faire des efforts pour comprendre le psychique hétérogène qu'à condition d'y admettre une certaine ressemblance avec son propre psychique. Nous avons le droit de faire cette supposition, et il faudrait prouver le contraire. Une communauté d'intérêts exclusivement biologiques avec l'humanité inférieure devrait être prouvée expérimentalement et non pas être dérivée d'un théorème à priori. L'expérience — elle — prouve le contraire. Les faits qu'on trouve au bas de l'échelle nous permettent d'y chercher et d'y attendre un certain art. L'ethnologie étudiée dans l'ensemble de la culture générale devrait contribuer à bien faire comprendre les faits en question. Il s'agit aussi de rompre avec cette idée évolutionniste, surannée que tous les

in einzelnen Formen der Kunst bei den Naturvölkern hin. Schwierig ist die Frage nach dem Ursprung der Kunst. Ihre Vorgeschichte wäre im ästhetischen Spiele zu suchen. Die ästhetische Seelenverfassung, die von der Kunst vorausgesetzt wird, ist bei den Naturvölkern durchaus im Bereich der Möglichkeit und auch wirklich. Die Primitiven sind durch ihr Leben darin sehr vorteilhaft gestellt. Die Entwicklung der Kunst läßt sich schließlich nicht in eine Einheitsform pressen, sondern ist mannigfaltig. Große Aufgaben hat die Psychologie; vor allem muß diese den führenden Individuen nachgehen, denn gerade die haben die Entwicklung in neue Bahnen geworfen. (*Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, XIX [1925], 338—349.)

W. BREMER veröffentlicht eine beachtenswerte Studie über das technische Ornament in der steinzeitlichen bemalten Keramik. „Alles primitive Kunstwollen bewegt sich zwischen zwei anscheinend konträren Polen, dem Naturalismus und dem Geometrismus“. Der Verfasser schließt sich der Ansicht von CONZE an: „Beide Richtungen sollen gleich alt sein, aber lokal verschieden und in der einen Gegend kann der geometrische Stil der ältere, in einer anderen Gegend der organische der ältere sein. Durch die gegenseitige Beeinflussung beider Sphären und ihr schließliches vollständiges Ineinanderaufgehen ist dann die Welt der historischen Kunst entstanden.“ Ähnlich wie manche Erscheinungen anderer Gebiete, so treten auch die Ornamente in der Alten und in der Neuen Welt in verwandten Formen auf. Meist scheinen die Flechtmuster als Vorbild für die Tongefäße gedient zu haben. Manchmal müssen wir mit der Möglichkeit rechnen, „daß es sich nicht um eigentliche Ornamente handelt, sondern um symbolische Zeichnungen, wie SELER es z. B. an Pueblo-Gefäßen gezeigt hat“. Bezüglich des Stiles ist es oft nicht mehr möglich zu entscheiden, „zu welcher von beiden Gruppen ursprünglich das betreffende Motiv gehört hat, ob es sich um ein naturalisiertes geometrisches oder um ein geometrisiertes naturalisiertes Element handelt“. Besonders die Elamornamentik muß als eine Mischung der beiden Gruppen primitiver Kunst angesehen werden. „Aber diese beiden Urfaktoren erweisen sich letzten Endes nicht als die beiden konträren Pole, als die sie gemeinlich angesehen werden. Denn was wir als primitiven Geometrismus

domaines auraient progressé du même pas. L'auteur signale également le vrai fond artistique dans certaines formes de l'art chez les primitifs. Une question difficile, c'est celle de l'origine de l'art. C'est dans le jeu esthétique qu'il faudrait chercher ses antécédents. Le tempérament esthétique supposé par l'art est bien possible et même réel chez les primitifs. Ceux-ci sont avantageusement placés à ce point de vue par leur vie même. Enfin — toujours d'après l'auteur — l'évolution de l'art ne se laisse pas enfermer dans une formule, puisqu'elle est excessivement variée. La psychologie a une grande tâche à ce point de vue; elle doit avant tout observer les individus qui jouissent d'une certaine autorité, car ce sont eux 'précisément qui ont ouvert de nouvelles voies à son évolution. (*Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, XIX [1925], 338—349.)

M. V. BREMER publie une étude remarquable sur l'ornementation technique dans la céramique peinte de l'époque de la pierre. «Tout essai d'art primitif se meut entre deux pôles opposés en apparence, le naturalisme et le géométrisme.» L'auteur se rallie à la manière de voir de M. CONZE: «Les deux tendances seraient également anciennes, mais différentes quant à leurs patries; ici, c'est le style géométrique qui est le plus ancien, ailleurs c'est le style organique. L'influence réciproque des deux sphères, et finalement leur pénétration complète ont provoqué les monuments de l'art historique.» Comme beaucoup de faits dans d'autres domaines, l'ornementation elle aussi offre dans l'ancien comme dans le nouveau monde des formes analogues. Le plus souvent, ce sont les dessins en treillis qui semblent avoir servi de modèles pour la poterie. Il est possible parfois «qu'il ne s'agisse pas d'ornementation proprement dite, mais de dessins symboliques, comme M. SELER l'a démontré sur des vases des Pueblos». Quant au style, il n'est souvent plus possible de savoir «auquel des deux groupes le dessin a appartenu primitivement et s'il s'agit d'un élément géométrique naturalisé ou d'un élément naturaliste géométrisé». C'est surtout l'ornementation de l'Elam qui doit être considérée comme un mélange des deux sortes d'art primitif. «Toutefois, ces deux éléments primordiaux ne se trouvent finalement pas être les deux pôles opposés pour lesquels on les prend généralement. Car ce que nous désignons comme géométrisme primitif, ce n'est en somme, de même que le naturalisme primitif, que la reproduction d'objets

bezeichnen, stellt sich ebenso wie der primitive Naturalismus als Wiedergabe geschauter, vorhandener, wesenhafter Dinge dar. Der Unterschied ist nur der, daß in dem einen Fall die Natur wiedergegeben wird und in dem anderen Falle ein geflochtener Korb mit seinen nicht gerade durch die Technik entstandenen, aber in der Technik bedingten Ornamenten." (Präh. Ztschr., XVI [1925], 13—44.)

W. WIENERT hat eine wertvolle Systematik der griechisch-römischen Fabeln ausgearbeitet. Er beginnt mit einer sorgfältigen Darstellung des Wesens der Fabel und ihrer Unterscheidung von verwandten Arten der Erzählung. Freilich ist eine Literaturart nicht so scharf abzugrenzen wie eine Pflanzen- oder Tierart, aber hier genügt es schon, wenn nur wenige Stücke unter 537 in ihrer Zugehörigkeit zweifelhaft bleiben. Im zweiten Teil bespricht der Verfasser die Überlieferung der Fabeln, gibt dann eine Einteilung, die trotz ihrer notwendigerweise etwas unscharfen Grenzen dem Systematiker viele Vorteile bietet. Den wertvollsten Teil bildet die Einreihung jeder einzelnen Fabel zu einer bestimmten Gruppe; zuletzt werden sie nach Sinnstypen geordnet. (F. F. Communications, Vol. XVII, Nr. 56, Helsinki 1925.)

W. HAWERS entwickelt beachtenswerte Gedanken in den „Blättern zur bayr. Volkskunde“ (Heft 10 [1925], 5—21) über die Beziehungen der Sprachwissenschaft zur Volkskunde. In gar manchen Fällen war erstere ratlos, wo die letztere ohne weiteres zur Lösung führte. Eines der schönsten Beispiele ist das Wort Enkel = Großväterchen. Die Ethnographie zeigt, wie bei vielen Völkern in allen Erdteilen der Glaube bestand, die Großväter würden in ihren Enkeln wiedergeboren. Dadurch erscheint die Bezeichnung „kleiner Ahn“ (*eninchill*) sofort natürlich. Aus der Grammatik wird der „vorsichtige Konjunktiv“ (z. B.: soweit wären wir) gut erklärt aus dem so verbreiteten Aberglauben, man dürfe über seine Erfolge und Güter nicht sprechen. Auch die übrigen behandelten Fälle sind meist lehrreich.

H. KÜHN verfolgt die Entwicklung der paläolithischen Kunst an der Hand des in letzter Zeit so stark angewachsenen Materials. Er zeigt, daß in den beiden von einander fast unabhängigen Provinzen, der ostspanischen und der frankokantabrischen, die Kunst in gleichen Abfolgen verläuft. (Mannus, Ergänzungsh. IV [1925], 89—106.)

vus, existants et réels. La différence, c'est que nous avons d'un côté la reproduction de la nature telle quelle, de l'autre celle p. ex. d'un panier envergé et garni d'ornementations qui ne sont pas précisément réclamées par la technique, mais bien conditionnées par elle.» (Präh. Ztschr., XVI [1925], 13—44.)

W. WIENERT vient d'élaborer un précieux aperçu systématique des fables gréco-romaines. Il commence par définir soigneusement la nature de la fable et par là distinguer des genres narratifs analogues. Il est vrai qu'un genre littéraire ne peut pas être aussi nettement délimité qu'une espèce botanique ou zoologique; mais à ce point de vue il suffit que quelques morceaux seulement (sur 537) restent d'un genre douteux. Dans la seconde partie, l'auteur parle de la transmission des fables et en donne ensuite une division qui offre bien des avantages au théoricien malgré des limites forcément un peu vagues. La partie la plus importante traite de l'appartenance de chaque fable à un groupe déterminé. En dernier lieu, les fables sont groupées par types de signification. (F. F. Communications, Vol. XVII, no. 56, Helsinki 1925.)

Dans les «Blätter zur bayrischen Volkskunde» (Heft 10 [1925], 5—21), M. W. HAWERS expose des idées remarquables au sujet des relations entre la linguistique et l'ethnologie. Dans bien des cas, l'une était perplexe, alors que l'autre laissait directement entrevoir la solution. L'un des meilleurs exemples est fourni par les mots petit-fils (Enkel) = petit grand-père. L'ethnographie nous apprend que chez beaucoup de peuples dans toutes les contrées du monde, il existe la croyance que les grand-pères renaissent dans leurs petit-fils. Ceci explique immédiatement le terme de «petit-aïeul» (*eninchill*). La grammaire explique bien le conditionnel de «circonspections» (p. ex. on saurait s'en passer) par une superstition très répandue qui défend de parler de ses succès et de ses biens. Les autres cas qu'on trouve dans cet article sont également instructifs.

M. H. KÜHN suit attentivement le développement de l'art paléolithique à l'aide des documents devenus si nombreux ces derniers temps. Il prouve que dans deux provinces presque indépendantes l'une de l'autre, l'Est de l'Espagne et la Cantabrie, l'art se développe par branches analogues. (Mannus, Ergänzungsh. IV [1925], 89—106.)

G. HEIMS veröffentlicht auf Veranlassung von C. SCHUCHHARDT einen wichtigen historischen Fund. „Im ganzen wird man sagen dürfen, daß der angrivarisch-cheruskische Grenzwall... nunmehr in einem gut erhaltenen Stück wiedergefunden ist und daß damit die letzte Schlacht zwischen Germanicus und Arminius ihre örtliche Grundlage erhält.“ Das betreffende Stück liegt zwischen den Loccumer Sümpfen und der Weser bei Leese. (Präh. Ztschr., XVI [1925], 59—64.)

Am Rhein-Herne-Kanal wurde in 12 m Tiefe eine Anzahl von Werkzeugen aus dem jüngeren Acheuléen zusammen mit einem Unterkiefer eines jungen Mammut gefunden. „Die Bedeutung des Herner Fundes liegt einmal darin, daß durch ihn die Anwesenheit des Acheul-Menschen zum erstenmal mit Sicherheit in Nordwestdeutschland nachgewiesen ist und anderseits darin, daß sein geologisches Lager zeitlich genau festzulegen ist. Durch den Herner Fund wird RUTOT's alte Annahme, daß das jüngere Acheuléen an das Ende der Riß-Eiszeit zu stellen sei, aufs beste bestätigt.“ (Präh. Ztschr., XVI [1925], 93—95.)

A. UNGNAD vergleicht die beiden Säulen am Tor des Salomonischen Tempels einerseits mit den zwei wichtigen Bäumen des Paradieses, anderseits mit den zwei Bäumen im Gudeatempel, dem „Baum des Lebens“ und dem „Baum des Anutores“. Die hebräischen Namen der Salomonischen Säulen lassen sich der Annahme UNGNAD's entsprechend auslegen. (Ztschr. d. D. Morgenl. Ges., 79 [1925], 111—118.)

E. MOGK beweist in den F. F. Communications (XVIII, Nr. 57, 58) aufs neue, daß die Sage von Lokis direktem Anteil an Baldurs Tode nicht zum ursprünglichen Mythenschatze gehört, sondern von SNORRI hineingetragen wurde. Auch der Vanenkrieg ist ungenau dargestellt. Die Asen und Vanen kämpfen nicht als Gegner, sondern gemeinsam gegen die Riesen.

P. BORCHARDT geht vom geographischen Standpunkte aus den Angaben des apokryphen Buches der Jubiläen nach. Im Gegensatz zu manchem anderen stellt er fest, daß diese Angaben genau gegeben sind auf Grund guter geographischer Kenntnisse, daß also der Schreiber des Buches ein klares Weltbild besaß und daß ihm wohl auch Kartenmaterial zur Verfügung stand. Bei der Umschreibung des Gebietes der einzelnen Gruppen folgt er den großen Karawanenstraßen, die un-

Sur l'instigation de M. C. SCHUCHHARDT, M. G. HEIMS publie une importante trouvaille historique. «D'une façon générale on peut affirmer que le limes angrivaro-chérusque a été retrouvé dans une partie bien conservée, ce qui donne son fondement local à la dernière bataille entre Germanicus et Arminius.» Le tronçon en question se trouve dans les environs de Leese, entre les marais de Loccum et le Weser. (Präh. Ztschr., XVI [1925], 59—64.)

Sur les bords du canal Rhin-Herne, on trouvé dans une profondeur de 12 m un certain nombre d'instruments de l'époque du néo-acheuléen avec la mâchoire inférieure d'un jeune mammouth. «Ce qui rend la trouvaille de Herne si importante, c'est que, d'une part, elle prouve pour la première fois d'une manière certaine la présence de l'homme acheuléen dans le Nord-Ouest de l'Allemagne et que, d'autre part, il est possible de fixer exactement son gisement géologique. Cette trouvaille confirme nettement l'ancienne hypothèse de M. RUTOT que le néo-acheuléen serait à placer à la fin de l'époque glaciaire de Riss.» (Präh. Ztschr., XVI [1925], 93—95.)

M. A. UNGNAD compare les deux colonnes du portique de Salomon d'une part avec les deux arbres si connus du paradis, d'autre part avec les deux arbres dans le temple de Gudea, «l'arbre de vie» et «l'arbre de la porte d'Anu». Les noms hébreux des colonnes de Salomon peuvent être expliqués conformément à l'opinion de M. UNGNAD. (Ztschr. d. D. Morgenl. Ges., 79 [1925], 111—118.)

Dans les F. F. Communications (XVIII, no. 57, 58) M. E. MOGK prouve une fois de plus que la légende d'après laquelle Loki aurait contribué directement à la mort de Baldur ne fait pas partie du mythe primitif, mais y a été introduit par SNORRI. La guerre des Vanes est également traitée d'une manière inexacte. Les Ases et les Vanes ne sont pas adversaires, mais alliés pour combattre les géants.

M. P. BORCHARDT examine au point de vue géographique les données du livre apocryphe des jubilés. Contrairement à bien d'autres, il constate que les indications en sont bonnes et basées sur des connaissances géographiques exactes, que par conséquent l'auteur se faisait une idée assez claire du monde et qu'il avait probablement des documents géographiques à sa disposition. Pour délimiter les territoires des différents groupes, l'auteur suit la grande route des caravanes qui

gefähr diese Gebiete einschließen, so daß sein Bericht an Genauigkeit wenig zu wünschen übrig läßt und jeder, der sich halbwegs auskennt, leicht im Bilde sein konnte. (Petermann's Geogr. Mitteilg. [1925], Heft 11/12, 224—250.)

les entourent à peu près, de sorte que son récit laisse peu à désirer au sujet de l'exactitude. Tous les hommes du métier peuvent facilement s'y retrouver. (Petermann's Geogr. Mitteilungen [1925], Heft 11/12, 224—250.)

Asien.

Die prähistorische Forschung im fernen Südost-Asien hat neuerdings einen bedeutsamen Fortschritt gemacht durch die Funde, die M. MANSUY an mehreren Orten von Französisch-Indochina machen konnte. MANSUY entdeckte in tieferen Lagen der schon bekannten Fundstelle von Pho-binh-gia sowie in der Höhle von Keo-phai verschiedene ergologische Gegenstände, die dem bisher im fernen Osten unbekannten tieferen Neolithikum (néolithique inférieur) zuzusprechen sind. In einer anderen Höhle, bei Dong-thuoc, fanden sich Objekte aus dem höheren Neolithikum (néolithique supérieur). Bei weitem das größte Interesse verdienen jedoch zwei Skelettfunde, die von M. MANSUY in tieferen Lagen der letzteren Fundstelle gemacht wurden. Dieser vorgeschichtliche „Mensch von Dong-thuoc“ unterscheidet sich wesentlich durch seine Schädelform von der gegenwärtigen Bevölkerung Tongkins, aber auch gegenüber dem vor einiger Zeit gemachten Skelettfund von Pho-binh-gia stellt er einen Sondertyp dar. Er nähert sich anthropologisch der melanesischen Negerasse, speziell den Papua, der „am meisten dolichokephalen Rasse der Erde“, während der „Mensch von Pho-binh-gia“, wie MANSUY feststellt, eher der weißen als der gelben Rasse verwandt ist. Nach diesen Entdeckungen zu schließen, müßte das vorgeschichtliche Südost-Asien von einer sehr verschiedenartigen Bevölkerung okkupiert gewesen sein, eine Feststellung, zu der die noch im Gang befindlichen Nachforschungen weitere Belege bringen dürften. (Nach dem Bericht von E. CHASSIGNEUX in „La Géographie“, revue mensuelle, Paris, Sept.-Okt. 1925, 320—323. Der Autor bezieht sich auf M. MANSUY: Contribution à l'étude de la préhistoire de l'Indochine, dans Mémoires du Service géologique de l'Indochine, vol. X, fasc. 1, et vol. XI, fasc. 2.)

Bei den Tamil findet sich eine so große Anzahl von Gottesnamen, daß ihre Summe sich wie eine eingedrungene Theodice ausnimmt. Gott wird da bezeichnet als der Eine, der Existierende, der Ewige, der große Geist, als Ursache, Licht, als Lebender, Schöpfer, Allwissender,

Asie.

Les études préhistoriques viennent de faire un progrès considérable dans le Sud-Est de l'Asie par les trouvailles de M. MANSUY en plusieurs endroits de l'Indochine française. L'explorateur a découvert dans des couches plus profondes du Chantier de fouilles déjà connu de Pho-binh-gia ainsi que dans la caverne de Keo-phai plusieurs objets ergologiques, qui doivent être attribués au néolithique inférieur, inconnu jusqu'ici en Extrême-Orient. Dans une autre caverne près de Dong-thuoc, on a découvert des objets appartenant au néolithique supérieur. Mais, ce qu'il y a de plus intéressant, ce sont deux squelettes trouvés par M. MANSUY dans les profondeurs de ce dernier chantier. Cet «homme préhistorique de Dong-thuoc» se distingue essentiellement par la forme du crâne de la population actuelle du Tongkin, mais représente aussi un type à part vis-à-vis du squelette trouvé il y a quelque temps à Pho-binh-gia. Il se rapproche anthropologiquement de la race nègre de la Mélanésie, surtout des Papuas, «race la plus dolichoképhale de la terre», tandis que «l'homme de Pho-binh-gia», comme le constate M. MANSUY, est apparenté à la race blanche plutôt qu'à la race jaune. D'après ces découvertes, le Sud-Est de l'Asie préhistorique aurait été occupé par une population très disparate: constatation que pourraient bien venir corroborer les recherches auxquelles on s'adonne. (D'après l'exposé de M. E. CHASSIGNEUX dans «La Géographie», revue mensuelle, Paris, Sept.-Okt. 1925, 320—323. L'auteur s'en réfère à M. MANSUY: Contribution à l'étude de la préhistoire de l'Indochine, dans les Mémoires du Service géologique de l'Indochine, vol. X, fasc. 1, et vol. XI, fasc. 2.)

Chez les Tamils on trouve un si grand nombre de noms pour la Divinité que leur ensemble forme comme un raccourci de la théodicée. Dieu y est désigné comme l'Unique, l'Existant, l'Eternel, le grand Esprit, la Cause, la Lumière, le Vivant, le Créateur, l'Omniscient,

Herr, Helfer, Unbegreiflicher. Eine viel größere Anzahl von Bezeichnungen kommen auf die 33 großen Gruppen von Gottheiten niederen Ranges. Der Verfasser neigt dazu, die erstgenannten Namen als die älteren zu betrachten, aber ohne Angabe von Gründen. (J. S. CHANDLER: Names of God in the Tamil language which denote his oneness. Journal of the American Oriental Society, XXXV [1925], 115—118.)

In alten Grabstätten Annams wurden Tonvasen und Schmuckstücke gefunden, die der heutigen Bevölkerung und ihren Vorfahren nicht angehören. Da Ringe und Perlen aus Glas vorkommen, so können die Gegenstände auch nicht sehr alt sein. Man wird wohl aus den Funden die Zeit der Einwanderung der heutigen Annamiten bestimmen können. Eigenartig sind die durchbohrten kleinen Karneole und die aufgeschlitzten Ringe. (A. PARMENTIER, Bull. de l'Éc. Fr. de l'Extr. Or., XXIV [1924], 325—343.)

Bei Döng-Hoi in Annam wurden reichhaltige neolithische Schichten gefunden mit ähnlichem Inhalt wie mehrere andere in Hinterindien, aber allem Anschein nach etwas älter. Die Bewohner des Ortes nährten sich vorwiegend von Muscheln. Ihre primitiven Tongefäße waren schlecht gebrannt, aber schon mit Malereien geschmückt. Metall wurde nicht gefunden, der Verfasser will das aber nicht als ein sicheres Zeichen des tieferen Neolithikums ansehen. (Bull. de l'Éc. Fr. de l'Extr. Or., XXIV [1924], 521—561.)

HENRI IMBERT kam vom Studium der chinesischen Negritos ausgehend zu folgenden Schlußfolgerungen: „Die ganze Menschheit ging aus einem weißen und einem schwarzen Pygmäenstamm hervor. Diese Stämme gelangten unter günstigen Ernährungsbedingungen und infolge des vorteilhaften Klimas ihrer Heimat zu höherem Wuchs und zu größerer Intelligenz“. — Der Verfasser bemüht sich, auf ethnographischem Wege und durch Anführung geschichtlicher Notizen aus dem alten China zu zeigen, daß die Negritos nicht nur Formosa und Hai-Nan bewohnten, sondern auch noch weite Gebiete im Süden Chinas; das gehe besonders aus den Studien von LEGENDRE hervor. Dieser Forscher fand in Seu-Tschouen und in Yunnan zwei bisher unbekannte, sehr verschieden aussehende Negroidentypen. Einer der beiden entspricht den Negritos anderer Länder, während der zweite starke Abweichungen zeigt. Er besitzt nämlich nur schwache Hautfärbung und eine rötliche Gesichtsfarbe. Beide be-

le Maître, le Sauveur, l'Incompréhensible. Un nombre de déterminatifs beaucoup plus grand se rapporte au trente-trois groupes de divinités de rang inférieur. L'auteur incline à regarder les premiers noms comme les plus anciens, mais sans en indiquer les raisons. (J. S. CHANDLER: Names of God in the Tamil language which denote his oneness. Journal of the American Oriental Society, XXXV [1925], 115—118.)

Dans de vieilles tombes annamites on a découvert des vases en argile et des ornements qui n'appartiennent pas à la population actuelle ni à ses ancêtres. La présence d'anneaux et de perles en verre prouve que ces objets ne peuvent pas être très anciens. Ces trouvailles permettront probablement de déterminer l'époque d'immigration des Annamites de nos jours. Ce qu'il y a de remarquable, ce sont les petites cornalines percées et les anneaux fendus. (A. PARMENTIER, Bull. de l'Éc. Fr. d'Extr. Or., XXIV [1924], 325—343.)

Aux environs de Döng-Hoi dans l'Annam, on a trouvé de riches couches néolithiques avec un contenu analogue à celui de plusieurs autres couches dans l'Indochine, mais un peu plus ancien, à ce qu'ils paraît. Les habitants de l'endroit se nourrissaient surtout de coquillages. Leur poterie primitive était mal cuite, mais déjà ornée de dessins. On n'a pas trouvé de métal, mais l'auteur ne voudrait pas y voir une preuve certaine de néolithique plus ancien. (Bull. de l'Éc. Fr. de l'Extr. Or., XXIV [1924], 521—561.)

Dans un exposé sur Les Négritos de la Chine (Hanoi-Haiphong 1923) M. HENRI IMBERT arrive à la conclusion suivante. «Il résulte de tout ceci que l'humanité la plus ancienne était composée de pygmées blancs et noirs qui, grâce à une alimentation meilleure et plus animale et à des climats plus doux, se sont modifiés au point de vue de la taille et de l'intelligence et ont fini par former les races humaines actuelles.» — L'auteur s'efforce de prouver par l'ethnographie et l'histoire ancienne de la Chine que des peuples négritos ont habité non seulement les îles voisines de la Chine, Hai-Nan et Formose, mais aussi le Sud du pays chinois lui-même. A l'heure actuelle, grâce au Dr. LEGENDRE, l'existence des négritos dans le Sud-Ouest et l'Ouest de la Chine ne peut pas être niée. M. IMBERT cite des notes historiques qui signalent des nains dans différentes contrées au Sud de la Chine. Et l'histoire se trouve confirmée par la trouvaille du Dr. LEGENDRE qui a découvert deux types de négroïdes (A) et

wohnten das Himalayagebirge und seine Vorländer im Norden. Das bestätigen alte chinesische Aufzeichnungen. Nach dem Verfasser sind dem erstgenannten Typus mehrere Stämme ähnlich, die er für Pygmäen hält, nämlich die Aino, ein im Innern Borneos wohnender Stamm, einer von der Insel Luçon und die Kubus von Sumatra. Was die letztgenannten angeht, so hat SCHEBESTA gerade gezeigt, daß sie nicht zu den Primitiven gerechnet werden dürfen. Zusammenfassend kann gesagt werden, daß es nach IMBERT eine Kette von Negritos gegeben hat, von Formosa, Hai-Nan ausgehend über den Süden und Westen Chinas, über die Chong (Port) der Grenzgebiete Indochinas nach Siam, zu den Semang bis zu den Andamanern, den Zwergen von Luçon und nach Neuguinea. (H. IMBERT: Les Négritos de la Chine, 1—11, Hanoi-Haiphong 1923.)

(B) «qui sont peut-être les prototypes de la race humaine en Asie et dans l'univers entier». Cette découverte a été faite à Seu-Tschouen et à Yunnan. Le type (B) ressemble au type négrito d'autres pays, tandis que le type (A) se distingue du type (B) par une faible pigmentation de la peau et la coloration rosée du visage. Les deux types de pygmées blancs et noirs se trouvent dans la Chine Occidentale, se qui ne saurait plus être contesté, affirme l'explorateur M. LEGENDRE. Pour M. IMBERT, la découverte de ces deux types de pygmées blancs et noirs est très importante. Ils habitaient le massif de l'Himalaya et ses contreforts, comme l'histoire de la Chine l'a soutenu jusqu'ici. L'auteur signale une ressemblance entre le type (A) et d'autres peuples qu'il désigne également comme pygmées: les Ainos, peuplade de l'intérieur de Bornéo, une tribu au milieu des forêts de l'île de Luçon et les Kubus de Sumatra. Quant à ces derniers, il n'est pas possible de les comparer aux pygmées. D'après M. SCHEBESTA ils n'appartiennent pas aux primitifs. Ce que nous venons d'apprendre par M. IMBERT, c'est qu'il y a une ligne continue de négritos d'Asie depuis Formose, Hai-Nan, le Sud et l'Ouest de la Chine par les Chongs (ou Ports) dans les montagnes sur les frontières de l'Indochine et du Siam jusqu'aux Andamanes, aux Semangs et aux négritos de Luçon et de la Nouvelle-Guinée.

Afrika.

Ein Aufsatz über The African Throwing Knife von ERNEST S. THOMAS (Journal R. Anthropological Institute, LV [1925], 129—149) unternimmt es, alle vorhandenen Typen des Wurfmessers zusammenzustellen. Zu diesem Zwecke sind alle Typen, die zusammengehören, nebeneinandergestellt. Die dafür entworfene Tafel ist recht übersichtlich und ermöglicht auch das Studium einer Entwicklung dieser sonderbaren Waffe. Eine Kartenskizze zeigt die Verbreitung des Wurfmessers in seinen verschiedenen Typen, wodurch auf einen Zusammenhang oder eine Wanderung mancher Völkerstämme zu schließen die Möglichkeit sich ergibt.

Afrique.

Dans une étude sur The African Throwing Knife publiée dans le Journal of R. Anthropological Institute (LV [1925], 129—149), M. ERNEST S. THOMAS entreprend de réunir tous les exemples du couteau-projectile qui existent. On y trouve réunis par groupes tous les types qui se ressemblent. Le tableau dressé à cet effet est très clair et facilite aussi l'étude de l'évolution de cette arme singulière. Une esquisse géographique montre la diffusion du couteau-projectile dans ses différents types et permet de conclure à la parenté de certaines peuplades entre elles et à leurs migrations.

Amerika.

Das Problem vom Ursprung des amerikanischen Menschen (L'Anthropologie, XXXV [1925], 293—319) sucht P. RIVET einer befriedigenden Lösung näherzubringen. Seine Untersuchung, die sich auf

Amérique.

C'est encore une fois le problème de l'origine de l'indigène américaine que M. RIVET cherche à faire approcher de sa solution. (L'Anthropologie, XXXV [1925], 293—319) Son étude, basée sur de nombreux documents ethno-

ein ausgedehntes ethnographisches, anthropologisches und linguistisches Material berufen kann, kristallisiert sich in folgenden Feststellungen. Die eingeborne Bevölkerung Amerikas ist nicht autochthoner Herkunft. Sie weist ferner trotz scheinbarer äußerer Uniformität in sich bedeutsame Verschiedenheiten auf. Wir haben die Elemente, aus denen der amerikanische Mensch geworden ist, in verschiedenen Gebieten der übrigen Welt zu suchen. Die bisher vorliegenden Forschungen gestatten die Annahme eines nordostasiatischen, eines ural-altaischen, eines malayopolynesischen und eines australischen Elementes in der eingebornen Bevölkerung Amerikas. Mit dieser Feststellung ist jedoch das Ursprungsproblem noch nicht restlos geklärt, die Ausdeutung weiterer Wesenselemente bleibt Aufgabe zukünftiger Forschung. Auch der Frage nach dem Wann und Wie der vorgeschichtlichen Amerikawanderungen tritt RIVET in seiner Studie näher. Ein großes Fragezeichen muß er hier hinsichtlich des Zufahrtsweges der australischen Zuwanderer stehen lassen. Er ist geneigt, trotz entgegenstehender nautotechnischer Bedenken anzunehmen, daß die Australier den direkten Seeweg benützt haben. Dabei stellt er eine „geniale und verführerische Idee“ von M. MAUSS zur Diskussion, nach welcher die des Seefahrens unkundigen Australier sich auf ihrer Fahrt der Führung der Malayo-Polynesier bedient haben könnten.

In einer im Bull. de la Soc. de Linguistique, t. XXVI, Paris 1925, 3—43, veröffentlichten Studie, befaßt sich P. RIVET mit der Frage der Australier in Amerika. Er will speziell die Verwandtschaft der von den Stämmen Patagoniens und den Ona auf Feuerland gesprochenen Tson-Sprachen mit den australischen Sprachgruppen nachweisen. Die Unzulänglichkeit des vorliegenden Materials in phonetischer und grammatikalischer Hinsicht nötigt ihn, sich auf eine Konfrontierung der Vokabulare (auf Wurzelgleichungen) zu beschränken. Als Grundlagen seiner Untersuchung dienen ihm für die Tson-Sprachen das vergleichende Vokabular von LEHMANN-NITSCHKE, sowie die Lexika von J. M. BEAUVOIR und d'ANTONIO COIAZZI. Für das Australische steht ihm als einzige Quelle die Abhandlung von P. W. SCHMIDT über die Gliederung der australischen Sprachen („Anthropos“, 1912, 1913, 1914, 1917—1918) zur Verfügung.

graphiques, anthropologiques et linguistiques, se résume dans les constatations que voici. La population indigène de l'Amérique n'est pas d'origine autochtone. De plus elle présente malgré une apparente uniformité extérieure des différences très importantes. Il nous faut rechercher dans différentes contrées du monde les éléments dont se compose l'indigène américain. Les études faites jusqu'ici permettent de reconnaître dans la population indigène de l'Amérique un élément du Nord-Est de l'Asie, un élément ural-altaïque, un élément malayopolynésien et un élément australien. Cette constatation ne suffit pourtant pas pour éclaircir complètement le problème de l'origine; l'interprétation d'autres facteurs essentiels doit être réservée à des investigations ultérieures. M. RIVET s'occupe également dans son étude de la question de l'époque à laquelle et de la manière dont se sont effectuées les immigrations préhistoriques en Amérique. Il laisse subsister un grand point d'interrogation au sujet des routes suivies par les immigrants venus d'Australie, mais est porté à croire malgré des difficultés nautotechniques que les Australiens ont employé le chemin direct par mer. A ce sujet, l'auteur soumet à la discussion une «idée géniale et séduisante» de M. MAUSS, comme quoi les Australiens, à défaut d'expérience sur mer, auraient pu avoir recours aux Malayo-Polynésiens comme guides.

Un autre article de M. RIVET publié dans le Bull. de la Soc. de Linguistique (t. XXVI, Paris 1925, 3—43) s'occupe du problème des Australiens en Amérique. Il s'agit surtout de prouver la parenté des langues Tson parlées par les tribus de la Patagonie et les Onas dans la Terre-de-Feu avec les groupes de langues australiennes. L'insuffisance des documents au point de vue phonétique et grammatical oblige l'auteur à se contenter d'une comparaison des vocabulaires (c'est-à-dire d'établir des équations de radicaux). Pour l'examen des langues Tson, il se sert du vocabulaire comparé de LEHMANN-NITSCHKE et des lexiques de J. M. BEAUVOIR et d'ANTONIO COIAZZI; pour les langues australiennes, il n'a comme seul instrument de travail que l'étude du P. W. SCHMIDT sur le groupement et la structure des langues australiennes („Anthropos“, 1912, 1913, 1914, 1917—1918). Cette recherche laisse entrevoir quatre-vingt-treize équations de radicaux, résultat assez remarquable en égard à la pénurie de documents. Il en ré-

Die Untersuchung ergibt das Vorhandensein von 93 Wurzelgleichungen — ein hinsichtlich des beschränkten Materials immerhin bemerkenswertes Resultat. Vor allem tritt die Verwandtschaft des Tson zu den Sprachen der Osthälfte des australischen Kontinents zutage, speziell zu den Kuri-Yuin und den Wiradyniri-Kamilaroi-Gruppen. Die so durch die Linguistik festgestellten Beziehungen Australiens zu Patagoniern und Ona befinden sich in Übereinstimmung mit den Beobachtungen der Anthropologen und Ethnographen (KULTKRANTZ, LEBZELTER, GRÄBNER, W. SCHMIDT). Es steht somit wohl außer Zweifel, daß einmal eine Einwanderung von Ostaustralien nach dem äußersten Süden Amerikas stattgefunden hat, doch kann über den Weg, den diese primitiven Amerikafahrer genommen haben, zurzeit noch nichts Sicheres ausgemacht werden. Da bisher keine Anhaltspunkte für eine Wanderung über Nordamerika vorliegen, ist, wie RIVET meint, an der Hypothese des direkten Seeweges festzuhalten.

Eine Zusammenfassung der Ergebnisse, zu denen die Untersuchungen über Ursprung und Alter der Urbevölkerung Amerikas geführt haben, gibt ALEŠ HRDLÍČKA. Außer Zweifel steht die Einheitlichkeit der Rasse auf Grund von Sprache, Kultur, seelischer Anlage und physischer Konstitution der Indianer. Auch die Frage nach ihrer Urheimat und dem Weg, auf dem sie nach Amerika kamen, lassen sich mit Sicherheit beantworten, da alles eindeutig auf Asien hinweist. Etwas schwierig ist die Frage, wann sie kamen. Über die Art und Weise und die Reihenfolge der verschiedenen Gruppen lassen sich bloß Wahrscheinlichkeiten aufstellen, so daß noch manche Dunkelheiten aufzuklären sind. (Smithsonian Report for 1923, 481—494, mit 17 Tafeln.)

Eine Studie über nordamerikanische Verwandtschaftssysteme und deren Verbreitung veröffentlicht LESLIE SPIER. Der Verfasser stellt die einander ähnlichen Erscheinungen zusammen, so wie er sie gefunden hat. Die etwaigen inneren kulturverwandtschaftlichen Zusammenhänge müßten jetzt durch weitere Studien herausgestellt werden. (Univ. of Wash. Publicat. in Anthropology, I [1925], 69—88, maps 1—9.)

Das Stammwort unseres „Orkan“ ist bekanntlich das Mayawort *hunrakan* (Einbein). Da auch Tezcatlipoca in Mexiko einbeinig

sulte d'abord la parenté du Tson avec les langues de la partie orientale du continent australien, notamment des groupes Kuri-Yuin et Wiradyniri-Kamilaroi. Les relations de l'Australie avec les Patagonsiens et les Onas, démontrées de cette façon par la linguistique, confirment les observations des anthropologues et des ethnographes (KULTKRANTZ, LEBZELTER, GRÄBNER, W. SCHMIDT). Il est donc hors de doute qu'un jour une immigration d'Australiens de l'Est a eu lieu vers l'extrémité Sud de l'Amérique, mais on ne saurait encore se prononcer sur la route que ces premiers émigrants ont prise. Comme jusqu'ici on n'a pas de données concernant une migration par l'Amérique du Nord, il faut, d'après M. RIVET, maintenir l'hypothèse de la route directe par mer.

Une synthèse des résultats des recherches sur l'origine et l'ancienneté de la population primitive de l'Amérique nous est donnée par M. ALEŠ HRDLÍČKA. Il n'y a pas de doute sur leur unité de race, démontrée par la langue, la culture, les dispositions psychiques et la constitution physique des Indiens. On peut de même résoudre avec certitude le problème de leurs premier domicile et du chemin qu'ils ont emprunté pour se rendre en Amérique, puisque les indications font clairement entrevoir l'Asie. Une question un peu plus épineuse, c'est celle de l'époque de cette migration. Quant à la façon de la migration et à la succession des différents groupes, on ne peut énoncer que des probabilités, de sorte que bien des points obscurs restent à éclaircir. (Smithsonian Report for 1923, 481—494, avec 17 planches.)

M. LESLIE SPIER publie une étude sur les systèmes de parenté dans l'Amérique du Nord et sur leur diffusion. Il coordonne les phénomènes qui se ressemblent, tels qu'il les a trouvés. Les connexions culturelles possibles de parenté seraient à fixer par des investigations ultérieures. (Univ. of Wash. Publicat. in Anthropology, I [1925], 69—88, maps 1—9.)

Le radical du terme allemand «Orkan» est, comme on sait, le mot maya *hunrakan* (mono-jambe). Comme le dieu Tezcatlipoca au Me-

ist, so hängen die beiden Gestalten wohl zusammen. Nun macht R. LEHMANN-NITSCHKE darauf aufmerksam, daß manche Mexikaner ihren einfüßigen Gott im Sternbild des großen Wagens sahen. In der Tat sieht das Sternbild des Wagens beim Aufgang in den nördlichen Tropen einem einbeinigen Menschen etwas ähnlich. Beim Beginn der großen Stürme (Juli) verschwindet dieses Einbein im Westen, und taucht bei Beginn des ruhigen Wetters (Oktober) im Osten wieder auf. Das könnte die Veranlassung gewesen sein, ihn als die Ursache der Stürme anzusehen. Während seiner Verbannung vom Himmel und seines Aufenthaltes im Ozean treten ja die Stürme auf. — R. SCHULLER wies schon vor einigen Jahren auf eine gewisse Verwandtschaft der Karaïben mit den Mayas hin. Dadurch wird das karaïbische Wort *Yurucan*, *irukan* etc. für Sturm verständlich, es kommt von dem Maya-Wort *hunrakan*. Zugleich mit dem Wort wanderte auch der „Einbein“ nach Süden. Dort ist er aber zum Waldgeist geworden, wohl deshalb, weil der Wagen nicht mehr sichtbar ist oder nur kurze Zeit und unvollständig. (*Iberica*, Bd. III [1925], 41—44.)

Ein zweiter Teil der Ethnographie des alten Ekuador von VERNEAU und RIVET ist erschienen. Darin enthält der erste Abschnitt unter 452 Nummern sehr wertvolle bibliographische Hinweise, der zweite umfaßt 56 Tafeln mit trefflichen Bildern der gefundenen Tonwaren. Der zugehörige Text soll bald folgen, über ihn wird seinerzeit ausführlich berichtet werden. (Miss. du Service géogr. de l'Armée pour la mesure d'un arc du méridien équatorial en Amérique du Sud, 1899—1906, t. VI, Paris 1922.)

K. TH. PREUSS hat bei den einsamen mexikanischen Indianern im Staate Durango einen Mythos über die Erd- und Mondgöttin gefunden, dessen Ähnlichkeit mit alten Mythen in einzelnen Punkten ziemlich groß ist. Bemerkenswert ist die Wiedererstehung der Mondgöttin aus einem ihrer Knochen; diese ist ja eine der typischsten Erscheinungen im internationalen Mondmythos. (*Ztschr. f. Völkerpsych. u. Soz.*, I [1925], 150—156.)

Derselbe Forscher verteidigt im *Arch. f. Rel.-Wiss.*, XXIII (1925), 1—14, seine Erläuterungen mythologischer Gebräuche der Uitoto. Manche Ethnologen wollen nämlich, wegen Überschätzung

xique est monojambe, il faut croire qu'il existe des rapports entre ces deux êtres des pays voisins. Or, certains Mexicains virent, comme M. R. LEHMANN-NITSCHKE fait remarquer, leur dieu dans la constellation de la Grande-Ourse. En effet, au moment de son lever dans les tropiques septentrionaux, la constellation de la Grande-Ourse ressemble quelque peu à un homme monojambe. Au commencement des grandes tempêtes (juillet), ce monojambe disparaît à l'Ouest pour réapparaître à l'Est avec le retour du beau temps (octobre). C'est ce qui pourrait l'avoir fait prendre pour la cause des tempêtes, car c'est pendant son absence du ciel et son séjour dans l'océan que les tempêtes se lèvent. — Il y a déjà quelques années que M. R. SCHULLER a signalé une certaine parenté entre les Karaïbes et les Mayas. Elle expliquerait le terme karaïbe *yurucan*, *irukan* etc. pour tempête, mais en même temps la figure du monojambe émigrant vers le Sud avec les Karaïbes. Mais ici, il est devenu un esprit silvain, probablement parce que la Grande Ourse n'y est pas du tout, ou peu visible. (*Iberica*, Bd. III [1925], 41—44.)

Une seconde partie de l'ethnographie de l'ancien Equateur par M. M. VERNEAU et RIVET vient de paraître. La première division de ce volume contient dans ses 452 numéros des indications bibliographiques très précieuses; la deuxième division renferme 56 tableaux avec d'excellentes reproductions des objets en argile trouvés. Le texte explicatif suivra sous peu, et fera plus tard l'objet d'un compte-rendu détaillé. (Miss. du Service géogr. de l'Armée pour la mesure d'un arc du méridien équatorial en Amérique du Sud, 1899—1906, t. VI, Paris 1922.)

M. TH. PREUSS a trouvé chez les Indiens isolés de l'Etat Durango au Mexique au sujet de la déesse terrestre et lunaire un mythe, dont la ressemblance avec d'anciens mythes est assez grande à certains points de vue. Une chose intéressante, c'est la résurrection de la déesse sortant de l'un de ses os; ceci est en effet l'un des phénomènes les plus caractéristiques dans le mythe lunaire international. (*Ztschr. f. Völkerpsych. u. Soz.*, I [1925], 150—156.)

Le même explorateur défend dans l'*Arch. f. Rel.-Wiss.*, XXIII (1925), 1—14, ses explications de coutumes mythologiques chez les Uitotos. C'est que certains ethnologues, taxant d'excessif le rôle attribué à la lune

der Rolle des Mondes von seiten gewisser Mythenforscher, von der ganzen Mondmythologie nichts mehr hören. Gegen sie führt PREUSS einige typische Erzählungen jenes Naturvolkes ins Feld und zeigt, daß keine andere Erklärung ihnen einen passenderen Sinn zuweisen könnte.

Unser Sternbild des Orion wurde nicht bei allen Völkern als geschlossene Gruppe betrachtet. LEHMANN-NITSCHKE hat gezeigt, daß in Südamerika allein schon verschiedene Aufteilungen vorkommen. Im Altertum konnte man innerhalb des Orion ein vorklassisches Sternbild des Rinderjoches, über dessen Zusammensetzung bisher verschiedene Meinungen herrschten. LEHMANN-NITSCHKE hat nun, durch Richtigestellung eines offenbaren Schreibfehlers bei VARRO (*inter* statt *infra*), die Absicht begründet, daß die drei Gürtelsterne das Joch bilden, und daß die Verbindungslinie des Rigel mit der Mitte des Gürtels als Deichsel anzusehen sei. (Philologus, 81 [1925], 202—207.)

An den vier Ecken des Quetzalcoatl-Tempels in Teotihuacán wurde je ein Skelett entdeckt. Es waren offenbar Bauopfer, wie sie auch sonst in Mexiko üblich waren. Drei der Skelette befanden sich in Hockerstellung. (P. J. DOSAL, Anales del Mus. Nac. de Arqueol., XX [1925] 216—219.) — Bei Gelegenheit der eben erwähnten Ausgrabung wurde in einem Grabe ein Halsband gefunden, das 90 künstliche Zähne enthielt, deren Stoff aus Muschelschalen bestand (l. c., 220—222).

In Mexiko ist die erste Nummer einer illustrierten populären Zeitschrift erschienen. Sie führt den Titel „Mexican Folkway“ und bringt alle Artikel sowohl in englischer wie spanischer Sprache.

A. L. KROEBER und W. D. STRONG bestätigen die von UHLE nach vorläufiger Prüfung seiner Chinchafunde gezogenen Schlußfolgerungen. Drei Kulturperioden werden unterschieden: Spätchinha I, Spätchinha II und Inkaperiode. Alle drei können aus den Tonwaren, aus der Muschelschalen- und Holzindustrie, aus den Webereien und Metallgegenständen erkannt werden. Die mittlere Phase der Kunst bildet einen Übergang aus der Präinka- zur Inkakultur. — Die Funde im Icatale lassen sich auch stilistisch und chronologisch ordnen. Hier steht ein ganz fremder Stil an der Spitze, der in seinen Ornamenten auf Kopfbäger und gewandte

par différents spécialistes en mythes, ne veulent plus entendre parler de la mythologie lunaire. M. PREUSS les combat au moyen de quelques récits typiques de ce peuple primitif en prouvant qu'aucune autre explication ne saurait leur donner un sens plus convenable.

Notre constellation de l'Orion n'était pas regardée chez tous les peuples comme groupe d'étoiles bien délimité. M. LEHMANN-NITSCHKE a démontré, que l'on en trouve plusieurs démembrements rien que dans l'Amérique du Sud. Dans l'antiquité, on connaissait au sein de l'Orion une constellation préclassique du joug de bœufs, dont la composition était jusqu'ici interprétée différemment. En redressant une évidente faute de copiste chez VARRO (*inter* au lieu d'*infra*) M. LEHMANN-NITSCHKE a motivé son avis que les trois étoiles de la ceinture forment le joug et que la ligne conduisant de l'étoile Rigel vers le milieu de la ceinture doit être considérée comme timon. (Philologus, 81 [1925], 202—207.)

A chacun des quatre coins du temple de Quetzalcoatl à Teotihuacán on a découvert un squelette. C'étaient évidemment des sacrifices à l'occasion de la construction du temple, comme c'était l'usage en d'autres endroits du Mexique. Trois de ces squelettes étaient accroupis (P. J. DOSAL, Anales del Mus. Nac. de Arqueol., XX [1925], 216—219.) — A l'occasion de ces fouilles, on a trouvé dans un tombeau un collier contenant 90 dents artificielles faites de coquilles (l. c., 220—222).

A Mexico il vient de paraître le premier numéro d'une revue populaire illustrée portant le titre «Mexican Folkway» et publiant tous ses articles en anglais et en espagnol.

M. M. A. L. KROEBER et W. D. STRONG confirment les conclusions tirées par M. UHLE après examen provisoire de ses découvertes de l'époque de Chinchincha. On distingue trois périodes culturelles: la période néo-chinchincha I, la période néo-chinchincha II et la période inca. Toutes les trois sont reconnaissables à la poterie, aux coquilles et à l'industrie du bois, aux objets tissés et en métal. L'époque moyenne de l'art forme la transition de la culture du pré-inca à celle de l'inca. — Les objets trouvés dans la vallée de l'Inca se laissent également classer par rapport au style et par rapport au temps. A ce dernier point de vue, nous trouvons en tête un style tout-à-fait étranger dont les ornements

Ackerbauer hinweist. Alle folgenden Stile besitzen Kennzeichen von gemischten Bevölkerungen, Ackerbauern und Jägern. In Ancon finden sich die einfachen und ärmlich dekorierten Tonwarentypen von den frühesten (100 v. Chr.) bis zu den spätesten Perioden. „Sie führen uns die stufenweise Entwicklung der Lokalkultur vor Augen. Auf ihren langsam fortschreitenden Gang wirkten Wellen fremder Kultur ein, von denen jede eine Spur zurückließ; daran kann die Zeit abgelesen werden, zu der die Welle das zwischen den hohen Kulturen des Nordens und des Südens isoliert liegende Tal erreichte. Wenn die Ancon-Kultur als ein Vorläufer der südlichen Protonazcakultur angesehen werden darf, was mir leicht möglich scheint, so mag ihr Datum etwas früher (als 100 v. Chr.) angesetzt werden.“ (Univ. of Calif. Publ. in Amer. Arch. and Ethn., 21 [1924—1925], Nr. 1—4.)

Vom Columbiafluß beschreiben W. D. STRONG und E. SCHENCK gute, in Fels eingravierte Tierbilder, die von den früher dort wohnenden Jäger- und Fischerstämmen herrühren. Die Ähnlichkeit mit den Felszeichnungen der Alten Welt ist bemerkenswert. Die Bilder müssen schon ein höheres Alter besitzen, da wenigstens eines der Tiere in der Umgebung nicht mehr vorkommt, anderseits ist das Pferd schon vorhanden. (Amer. Anthr., XXVII [1925], 76—90.)

KROEBER teilt die archaische Kultur im Tal von Mexiko ein in vier sich folgende Phasen. Alle ihre wesentlichen Züge wurden am häufigsten in der Umgebung von Teotihuacan gefunden. Ein allmählicher Übergang in die eigentliche Kultur dieses Zentrums ist zu konstatieren. Anderseits finden sich aber dort auch fremde und unvermittelt auftretende Elemente, die auf langsame Einwanderung hinweisen. Vom Alter läßt sich nur sagen, daß es geringer ist als die Maiskultur, aber höher als die Ausbildung der Baumwolltechnik. Die Pyramiden waren schon bekannt, aber noch nicht die Spezialgottheiten und deren Symbole. In den Nachbarländern findet sich nirgends eine ähnliche Kultur. (Univ. of Calif. Publ., XVII [1925], 371—407.)

CH. M. MEAD gibt eine Darstellung der Musikinstrumente des Inka-Volkes unter Beifügung von vielen Abbildungen. Die wichtigsten Instrumente waren die

trahissent des chasseurs de têtes humaines et des agriculteurs adroits. Tous les styles subséquents contiennent des indices de populations mélangées d'agriculteurs et de chasseurs. A Ancon, on trouve les spécimens de vases d'argile simples et pauvrement décorés à partir des périodes les plus anciennes (100 av. J.-Chr.) jusqu'aux plus récentes. «Ils nous font saisir le développement graduel de la culture locale. La marche lente de cette culture a été influencée par des vagues de culture étrangère, dont chacune a laissé une trace. «Les traces permettent de déterminer l'époque à laquelle chaque vague a atteint cette vallée isolée entre les cultures élevées du Nord et du Sud... Si la culture d'Ancon peut être considérée comme précurseur de la culture méridionale de Protonazca, ce qui me semble bien possible, alors son époque pourrait être placée un peu plus haut» (que 100 av. J.-Chr.)» (Univ. of Calif. Publ. in Amer. Arch. and Ethn., 21 [1924—1925], no. 1—4.)

M. M. W. D. STRONG et E. SCHENCK décrivent des figures d'animaux bien faites, gravées dans la roche sur les bords du fleuve Colombia et provenant des tribus de chasseurs et de pêcheurs qui y habitaient autrefois. L'analogie avec les dessins sur roche dans l'Ancien Monde est frappante. Ces dessins doivent être assez anciens, puisqu'au moins un des animaux représentés ne se rencontre plus dans les environs, tandis que le cheval s'y trouve déjà (Amer. Anthr., XXVII [1925], 76—90.)

M. KROEBER divise la culture archaïque dans la vallée de Mexico en quatre périodes consécutives. Leurs signes caractéristiques essentiels ont été rencontrés le plus fréquemment dans les environs de Teotihuacan. On constate une transition graduelle vers la culture propre de ce centre. D'autre part on y trouve aussi des éléments étrangers et apparaissant brusquement, ce qui dénote une immigration lente. Quant à l'âge, tout ce qu'on peut dire c'est qu'il est inférieur à la culture du maïs mais supérieur au développement de la technique du coton. Les pyramides étaient déjà connues, mais pas encore les divinités spéciales et leurs symboles. Dans les pays limitrophes, on ne rencontre nulle part une culture analogue (Univ. of Calif. Publ., XVII [1925], 371—407.)

M. CH. M. MEAD donne sur les instruments de musique du peuple des Incas un aperçu illustré de beaucoup de gravures. Les instruments les plus importants étaient le tambour, la flûte

Trommel, die Flöte und die Panpfeife. Die Skala ist meist fünfstufig, etwa *d, f, g, a, c*. Sie enthält also keine Halbtöne. Die vor mehreren Jahren von Madame D'HARCOURT in Ekuador aufgenommenen 200 Lieder von Indianern gehören zum großen Teil der fünfstufigen Skala an. (Anthr. Papers of the Amer. Mus. of Nat. Hist., XV [1924], 313—347.)

E. B. RENAUD veröffentlicht eine wichtige Studie über die Herstellung der indianischen Tonwaren des Südwestens der Vereinigten Staaten und kommt zu folgenden Resultaten: „Die Technik der Pueblos enthält gewisse primitive Einzelheiten, wie Formung ohne Töpferscheibe und Brennen bei offenem Feuer. Trotzdem besitzen die Waren im ganzen eine gefällige Rundung, reine Formen und große Abwechslung in den Ornamenten, meist von künstlerischem Wert. Hierin und in ihren dramatischen Tänzen bekundet sich der Geschmack der Pueblos am sichersten. Die Technik ruht in den Händen der Frau und sie ist von großem Werte für die Archäologie.“ (Journal d. l. Soc. d. Am. de Paris, XVII [1925], 85—117.)

„Man kann folgende Theorie der Anfänge des Poncho als Kleidungsstück aufstellen: Vor Ankunft der Europäer in Chile trug die obere Klasse der Bevölkerung ein Hemd, das fast in allem den Typus von Arica besaß (aus einem Stück gefertigt mit nur zwei Nähten und ohne Ärmel). Als man zur Benützung des Pferdes beim Kriege überging, verzichtete man auf dieses ältere Hemd und schuf ein neues Kleidungsstück durch Weglassung der Nähte. Man erreichte dadurch eine große Bewegungsfreiheit im Sattel. Die übergroße Breite in Schulterhöhe war durch die Neuerung überflüssig geworden und es bildete sich die rechteckige Form aus. (G. MONTELL, Journal d. l. Soc. d. Am. de Paris, XVII [1925], 173—183.)

Der Anthropologe des Museums zu La Plata, Prof. Dr. phil. et med ROBERT LEHMANN-NITSCHKE, wurde von der Universität Hamburg besonders in Rücksicht auf seine volkswissenschaftlichen Studien zum Ehrendoktor der Philosophie ernannt.

Ozeanien.

O. DEMPWOLFF handelt über die *l*-, *r*- und *d*-Laute in austronesischen Sprachen

et le pipeau de Pan. La gamme comprend généralement cinq tons, disons *re, fa, sol, la, do*, donc pas de demis-tons. Les 200 chansons d'Indiens recueillies par Madame D'HARCOURT en Equateur il y a quelques années appartiennent en grande partie à cette gamme de cinq tons. (Anthr. Papers of the Amer. Mus. of Nat. Hist., XV [1924], 313—347.)

M. E. B. RENAUD publie une étude importante sur la fabrication de la céramique indienne au Sud-Ouest des Etats-unis et en arrive aux conclusions suivantes: «La technique de la céramique indienne du Sud-Ouest se trouve être nettement primitive comme il résulte de certains détails: absence de tour et cuisson en plein air. Toutefois cette poterie présente dans son ensemble un galbe agréable, des formes assez pures et une grande variété de motifs d'ornementation, souvent d'une valeur artistique. C'est là ainsi que dans leurs danses dramatiques que le bon goût des Pueblos se manifeste le plus sûrement. La technique est du domaine des femmes et a une grande valeur pour l'archéologie». (Journal d. l. Soc. d. Am. de Paris, XVII [1925], 85—117.)

«On pourrait présenter la théorie suivante concernant les débuts du poncho comme vêtement: Avant l'arrivée des Européens au Chili, il existait, chez les Indiens des classes supérieures, un type de chemise qui, à presque tous les égards, était du type d'Arica (faite d'une seule pièce avec deux coutures, sans manches). Lorsque l'emploi des chevaux à la guerre se généralisa rapidement dans la seconde moitié du XVI^e siècle, on renonça afin d'obtenir une grande liberté de mouvement en selle, à l'emploi de cette chemise ancienne et, à sa place, on créa un nouveau vêtement, sans les coutures des côtés. La largeur exagérée au niveau des épaules perdit par là sa raison d'être et la forme rectangulaire prit naissance.» (G. MONTELL, Journal d. l. Soc. d. Am. de Paris, XVII [1925], 173—183.)

M. le professeur ROBERT LEHMANN-NITSCHKE, docteur en philosophie et en médecine et spécialiste-anthropologue du musée de La Plata, vient d'être nommé docteur en philosophie hon. c. de l'université de Hambourg surtout à cause de ses travaux de folk-lore.

Océanie.

O. DEMPWOLFF traite des sons *l*-, *r*- et *d*- dans les langues austronésiennes

(Zeitschr. f. Eingebornen-Sprachen, XV [1925], 19—50, 116—138, 223—238, 273—319). „Die polynesischen Sprachen stehen am Ende, ein Teil der indonesischen Sprachen am Anfang der übersehbaren Entwicklung; das austronesische Sprachgut kann nicht von Osten nach Westen gebracht sein. Aber der Schluß, daß die östlichen — die melanesischen, mikronesischen und polynesischen — Sprachen auf die indonesischen zurückgehen, läßt sich nicht in vollem Umfang aufrecht erhalten, und das Bestreben, unter den indonesischen Sprachen eine oder einige als die ‚Elternsprachen‘ der östlichen zu ermitteln und so ‚Wanderstraßen‘ der Völker zu rekonstruieren, läßt sich für die hier untersuchten Sprachen nicht durchführen. Vielmehr muß man zu einer gemeinsamen Quelle zurückgehen, aus der die östlichen und die westlichen Völker ihr austronesisches Sprachgut geschöpft haben. Dies geht aus den so verschieden ausgefallenen Unifizierungen der hier behandelten Laute hervor“ (S. 317). Es erscheint gerechtfertigt, „nicht nur von präindonesischem Sprachgut, sondern auch von einem präindonesischen Zweig des austronesischen Sprachstammes zu sprechen und als dessen Träger eine bestimmte Volksgruppe anzunehmen, die aus Asien nach Osten gewandert ist, bevor die eigentlichen indonesischen Völker ihre jetzigen Wohnsitze einnahmen“ (S. 318). „Den Terminus ante quem zu bestimmen, vor dem sich diese Wanderung aus Asien in die Südsee vollzogen hat, ist auf Grund der vorstehenden Untersuchungen nicht möglich; diese Grenzbestimmung muß mit anderen Methoden geführt werden, von denen am aussichtsvollsten ein Verfolgen der indischen (Sanskrit-) Fremdwörter durch die austronesischen Sprachen ist“ (S. 319).

(Zeitschr. f. Eingebornen-Sprachen, XV [1925], 19—50, 116—138, 223—238, 273—319). «Les langues polynésiennes se trouvent à la fin, une partie des langues indonésiennes au début de l'évolution pour autant qu'on peut la poursuivre; le langage austronésien ne peut pas avoir passé de l'Est à l'Ouest. Mais d'en conclure que les langues de l'Est, c'est-à-dire les langues melanésiennes, micronésiennes et polynésiennes remontent aux langues indonésiennes, cela ne peut pas se soutenir entièrement. L'essai de découvrir parmi les langues indonésiennes une ou quelques-unes comme «langues d'origine» des langues orientales et de reconstruire de cette manière des «routes de migration» des peuples, cet essai n'est pas réalisable pour les langues étudiées ici. Il faudra plutôt remonter à une source commune, où les peuplades de l'Est et de l'Ouest ont puisé leur langage austronésien. C'est ce qui résulte des unifications si différentes des sons étudiés dans ces articles» (p. 317). Il semble permis de parler «non seulement d'éléments linguistiques préindonésiens, mais même d'une branche préindonésienne du tronc austronésien. Comme représentants de cette branche on pourra admettre un certain groupe de peuplades émigrées de l'Asie vers l'Est, avant que les populations proprement dites indonésiennes n'aient occupé leurs domiciles actuels» (p. 318). «Il n'est pas possible de déterminer à l'aide des investigations dont on vient de parler le terminus ad quem, avant lequel c'est effectué cette migration vers la Mer Australe. Cette délimitation doit être entreprise par d'autres moyens, et il semble que l'une des méthodes qui offre le plus de chances de succès, c'est de suivre les mots indiens étrangers (mots de sanscrit) à travers les langues austronésiennes» (p. 319).

Bibliographie.

Pinard H. de la Boullaye, S. J. *L'Etude Comparée des Religions. Essai critique.* Vol. II. Ses Méthodes. Paris. G. BEAUCHESNE. 1925. XI + 522 pp. in 8°. Prix: Frs. 45.—.

Nous avons déjà donné dans l'«Anthropos»¹ le compte-rendu du Ier volume de cet important ouvrage. En le terminant, nous annonçons l'intention qu'avait l'auteur de consacrer son second volume entier à la méthodologie, à l'exposition coordonnée des méthodes à employer pour arriver à une vraie science comparée des religions. Ce volume

¹ XVI—XVII. (1921—1922, p. 1071—1076.

nous l'avons entre les mains. Nous sommes à même de constater, dès à présent, combien nous avons raison de dire alors: «Somme toute, nous en sommes sûres, c'est surtout le second volume qui conduira à son plein épanouissement ce que le premier volume avait préparé avec tant de dévouement et tant d'abégation» (p. 1076). Si le premier, malgré son caractère historique et pour cela plutôt rétrospectif, ne laissait pas de fournir nombre d'instructions éminemment utiles, c'est pourtant le second qui a une valeur spécialement prospective et pratique: il constitue un instrument de travail hors pair, qui ne manquera pas d'influer puissamment sur les études de science comparée des religions.

Dans ce second tome, comme dans le précédent, on trouvera réunies à la clarté et à la lucidité de l'exposition la droiture et la sincérité morales. L'auteur, cependant, ne manque pas, à l'occasion, de fines ironies et de courageuses franchises.

Dès le commencement, il adopte la distinction, proposée par M. GOBLET D'ALVIELLA (1908), entre les trois étapes de travail: hiérogaphie, hiérologie, hiérosophie. Il insiste sur la nécessité capitale d'observer cette distinction scrupuleusement, pour éviter de graves dangers (p. 11 ss.). La hiérogaphie, c'est la description détaillée et critique des phénomènes religieux et de leur diffusion dans l'espace et dans le temps; la hiérologie procède à des classifications analogues à celles des genres et espèces, et à la détermination du caractère spécifique des phénomènes; la hiérosophie se prononce sur la légitimité, la valeur, le caractère métaphysique des religions (p. 47 ss.). L'auteur montre l'opportunité et la nécessité de ces stades de travail; il proteste contre leur mélange et leur confusion; il note avec perspicacité à combien d'erreurs a conduit surtout la confusion de la hiérosophie avec les deux premiers stades. On ne peut que le désirer vivement: puissent ses avertissements être entendus de beaucoup de travailleurs.

Il donne un autre avertissement non mais salutaire, à savoir de ne pas introduire subrepticement la dernière de ces sciences dans la première. Il en apporte un exemple instructif, en citant les déclamations pathétiques des MM. RENAN, HUBERT et GOBLET D'ALVIELLA qui, au nom des règles de la méthode scientifique, voudraient exclure la possibilité d'une révélation surnaturelle et du miracle. Il fait les remarques suivantes: «Pareilles déclarations ne découvrent-elles pas l'apriorisme d'une science qui se prétend libre de tout préjugé? On s'étonne que ces penseurs n'aient point vu de milieu entre la rigidité du déterminisme et le chaos, comme si reconnaître par exemple à un chef d'état le droit de grâce, c'était introduire dans une constitution le désordre et l'anarchie! Et l'on sourit de voir traiter de sauvages des penseurs comme PASCAL et BOSSUET, ou des intellectuels raffinés, comme BRUNETIERE, pour ne rien de J. J. ROUSSEAU, qui destinait un esprit capable de nier la possibilité du miracle aux petites maisons.»²

Ces avertissement négatifs, le R. P. PINARD les fait suivre de l'exposé des conditions positives, des qualités dont il faut être doué pour travailler fructueusement sur le domaine de la science des religions. Il en énumère trois: un certain amour, plus exactement la sympathie à l'égard de la religion, l'expérience personnelle, et l'impartialité (p. 30 ff.).

Pour ce qui regarde les deux premières qualités, l'auteur touche vraiment à une plaie ouverte et il faut-lui savoir gré de l'avoir fait avec autant de tact que de fermeté. Il faut le reconnaître: par suite de l'absence de ces deux qualités, la collection des matériaux elle-même a été viciée et endommagée profondément. Nombre de chercheurs sortant de cette Europe matérialiste, athée ou du moins blasée du dernier demi-siècle, pour faire des recherches sur les religions des peuples non-civilisés, étaient vraiment incapables de saisir la nature intime de ces phénomènes. Même ils les excluaient a priori, ils jugeaient d'avance que chez ces «sauvages» il ne pouvait y avoir de religion, et surtout pas des formes supérieures de religion. Fils de ce monde européen techniciste et intellectualiste de derniers temps, ils ne soupçonnaient pas même de loin ce monde intérieur vivant qui est à la base de toute religion. Il est lamentable de voir avec quelle superficialité, avec quels yeux aveugles et quelles oreilles sourdes, ou avec quelle froideur étonnante des voyageurs même

² «Dieu peut-il faire des miracles, c'est-à-dire peut-il déroger aux lois qu'il a établies? Cette question sérieusement traitée serait impie, si elle n'était absurde. Ce serait faire trop d'honneur à celui qui la résoudrait négativement que de le punir; il suffirait de l'enfermer.» Lettres de la Montagne, édition de 1822, t. IX, lettre III, p. 280.

éminents passaient sans rien remarquer à travers une vie religieuse riche et florissante chez des tribus dont ils notaient tout au plus les cérémonies extérieures avec l'exactitude mécanique d'un phonographe et photographe. En matière linguistique, on commence à découvrir, après plus d'un demi-siècle de séjour, qu'en Afrique la grande majorité des langues non-hamitiques sont des langues à accent tonique: la conséquence en est que presque toute la documentation de ces langues est à refaire. Je n'hésite pas à dire, qu'en matière de religions l'incapacité des hautains Européens a été encore considérablement plus grande. Malheureusement, en beaucoup de cas il n'est plus possible de refaire la documentation: l'état des choses dès longtemps ne s'y prête plus.

Quant à la troisième qualité requise, l'impartialité, elle paraîtrait la contrepartie des deux premières. D'aucuns semblent croire qu'elle serait la prérogative de ceux qui n'ont pas de religion, à l'exclusion de ceux qui l'aiment, parce qu'ils la cultivent. Il leur sera très utile de lire le passage suivant au P. PINARD:

«Si l'on parle de tendance instinctive et spontanée (de juger en faveur de ses propres convictions), le fait paraît indéniable; mais on oublie souvent de compléter cette constatation banale. La cause profonde d'un tel penchant (à la partialité), c'est qu'autour de la question religieuse l'âme joue son tout. Elle risque tout, peut-on dire, sur la vérité des conceptions auxquelles elle s'est arrêtée: la dignité rationnelle de sa conduite, l'obtention ou la privation des récompenses d'outre-tombe, bref la valeur réelle de l'existence dont elle dispose pour quelques instants. Or, l'homme religieux n'est pas seul à courir ce risque. Sur la même question inévitable du sens de la vie, l'homme irréligieux lui aussi, ni plus ni moins, joue son tout. Son idéal est autre; mais il n'en est pas moins pour lui, comme pour le fidèle, le mobile secret de son activité, le seul bien qui pour lui vaille la peine de vivre. Celui même qui rêve d'un anéantissement suprême sent qu'il aura gâché sa vie, s'il existe quelque chose après la mort. Dès lors, les intérêts en cause sont de sens contraire, peut-on dire, mais égaux. Les mêmes pensées extra-critiques sollicitent de part et d'autre les âmes, et le psychologue areligieux ou irréligieux n'a pas moins à s'en défendre que le croyant» (p. 34). A tous les deux s'impose donc le même devoir de faire constamment attention pour ne pas se laisser influencer par de tels facteurs. Le meilleur remède, observe le P. PINARD, c'est l'amour de la Vérité pour elle-même, la passion du Vrai» (p. 36).

La clarté et la netteté qu'apporte à son exposé le P. PINARD, sont évidemment de la plus haute valeur dans une matière autrement si abstraite, si aride et parfois aussi compliquée que la méthodologie. C'est parce qu'elle n'a pas été présentée avec de telles qualités que cette discipline n'a pas été étudiée autant qu'il aurait été nécessaire. Avec l'ouvrage du P. PINARD, on pourra avoir plus de confiance que les débutants notamment ne s'arrêteront pas dans les discussions spécieuses et épineuses et ne perdront plus le courage de continuer leur marche pénible. Nous sommes convaincus que même tel des auteurs dont le R. P. PINARD expose les théories et les méthodes, sera agréablement surpris, en se lisant plus aisément et avec plus de fruit que dans son propre texte. Car il faut reconnaître encore à l'auteur de ce volume une autre qualité: si sa critique, pénétrante, incisive, découvre facilement les points faibles, elle n'est pas négative et destructive. Il a à cœur de mettre en relief le bien où il le trouve, et de faire valoir toutes les vraies valeurs.

Cette impartialité positive, cette amour de la vérité complète qui le distingue, est aussi la cause de la «Vollständigkeit» extrême avec laquelle il comprend dans son livre toutes les différentes méthodes. C'est un autre grand avantage de son livre, et je ne saurais nommer dans la méthodologie de la science des religions, d'autre ouvrage qui puisse l'égaliser à cet égard. Il expose en effet tout d'abord, avec ampleur, la méthode historique, au sens plus strict du mot, à savoir en tant qu'elle s'applique aux «peuples civilisés» (p. 84—141). Il s'occupe ensuite de la méthode philologique, qui est entrée en jeu surtout avec la découverte de l'affinité des langues indo-européennes (p. 142—182); malgré les faiblesses qu'elle présente, il n'omet pas d'exposer la méthode anthropologique ancienne, évolutionniste (p. 183—220); il s'étend plus longuement sur la méthode anthropologique nouvelle. historique (p. 221—283) et sur les méthodes psychologiques (p. 283—361). Il

affirme que toute méthode est bonne, quand on observe les limites qui lui sont imposées et quand on se garde des dangers spéciaux auxquels elle est exposée, limites et dangers qu'il précise magistralement. A vrai dire, c'est justement la «Vollständigkeit» avec laquelle il traite toutes les méthodes, l'une à côté de l'autre, qui fait voir le mieux ce que chacune peut assurer et ce qu'elle est incapable de réaliser.

Et à vrai dire, au fond, ce ne sont pas des méthodes séparées par des différences essentielles; il y a plutôt une seule méthode, appliquée à des domaines différentes de la science des religions. Cette conclusion se confirme, quand on voit qu'une certaine exclusivité, qui a conduit tour à tour chacune de ces méthodes à régenter la science, est parallèle au cours des temps qui introduisait successivement des peuples nouveaux dans la sphère de l'activité scientifique. Ainsi la méthode historique, dans le sens plus étroit du mot, s'était élaborée et fut employée dès l'époque des recherches sur les peuples classiques et sur le moyen âge. La méthode philologique fit son apparition, lorsque la totalité des peuples indo-européens, avec l'unité étonnante de leurs langues, entrèrent en scène. La méthode anthropologique ancienne commençait à se former, lorsque l'Europe prit connaissance des peuples non-civilisés, qui paraissaient être sans histoire et constituer dans leur primitivité, leur «non-civilisation», une masse homogène. En intime connexion avec cette méthode anthropologique ancienne, une méthode psychologique ancienne, celle de «*Elementargedanke*», entre aussi en jeu. Mais lorsque cette grande masse des peuples primitifs se manifesta de plus en plus composite, en tout un nombre des couches différentes, la nécessité d'une nouvelle méthode anthropologique s'imposa, méthode à la fois vraiment historique et vraiment psychologique.

Toute cette succession, cette véritable évolution des méthodes, dévient encore plus intéressante et plus instructive, quand on observe le parallélisme parfait qui se révèle d'une part entre les méthodes d'autre part entre les différentes écoles et leurs thèses. La méthode historique étroite limita aussi ses études aux frontières étroites de la Méditerranée et de l'Europe, où une vraie science comparative des religion ne pouvait avoir de grandes profondeurs. La méthode philologique a été constituée et employée de préférence par l'école naturaliste («*naturmythologisch*»), qui s'intéressait aux Indo-européens, peuples pour la plus part de haute ou de moyenne civilisation; la méthode anthropologique et la méthode psychologique anciennes ont été créées par l'école animiste-maniste pour laquelle en première ligne des peuples primitifs, ceux de la basse agriculture, étaient l'objet d'études. Et ici se fait valoir une lacune — la seule de quelque importance que je connaisse — dans l'ouvrage du P. PINARD: il ne traite pas la méthode sociologique. Il la connaît naturellement; il cherche à justifier son omission (p. 367); je ne crois pas qu'il ait réussi à le faire. La méthode sociologique avait, à mon avis, le même droit — et le même tort — d'être présentée que la méthode philologique. En effet, lorsque, à côté des peuples animistes agriculteurs et derrière eux, apparurent les tribus totémistes, on vit se former, surtout au sujet de leur civilisation et de la magie qui occupe chez eux une si large place, la méthode sociologique et l'école préanimiste magique. Mais lorsque, à côté des peuples agriculturistes animistes et des tribus de chasseurs totémistes magiciens, se montrèrent les nomades pasteurs, alors, en face de ces cultures parallèles, indépendantes l'une de l'autre, la théorie de l'évolution uniforme et unilinéale se trouva ébranlée; la vérité d'une vie historique avec des courants multiples et multiformes, avec les initiatives de fortes personnalités, avec la liberté des décisions personnelles, bref la nécessité de délimiter les groupements culturels dans l'espace et leur succession relative dans le temps s'imposa: elle conduisit à la création de la méthode historique ou historico-culturelle; la psychologie de son côté fut amenée à constater qu'elle avait besoin du travail préalable de la méthode historique, pour savoir où elle pourrait commencer son propre travail, et que, pour comprendre le rôle de l'individu dans la masse, elle avait besoin d'exercer des recherches différentielles.

De cette façon, il n'y a en toute vérité, pour l'histoire de la civilisation en général, comme pour l'histoire spéciale des religions, que deux méthodes distinctes, l'une historique, pour suivre le cours extérieur des événements et leur enchaînement multiforme de cause à effet, l'autre psychologique, pour pénétrer dans l'intérieur des âmes d'où tout événement

culturel a pris son origine. La méthode philologique n'est autre qu'une méthode historique traitant les phénomènes linguistiques. La méthode anthropologique ancienne, évolutionniste, en tant qu'elle est vraiment une méthode et pas une doctrine, est en partie historique et en partie psychologique. La méthode sociologique est, avec les mêmes réserves, pour la plus grande partie une méthode psychologique.

La tâche la plus ardue incombe pour le moment à la méthode historique. C'est à elle en effet qu'il appartient de détruire les longues séries schématiques de l'ancien évolutionnisme, dont la fragilité est reconnue par tous les savants compétents; c'est à elle d'assigner à chaque élément et à chaque groupe culturel sa vraie place chronologique, pour saisir exactement leur fonction comme cause ou comme effet, et de préparer ainsi le travail d'une vraie psychologie disciplinée. Le besoin d'une telle méthode scientifique s'est fait sentir dans presque tous les pays. Le R. P. PINARD qui a donné un exposé excellent de ce mouvement historique dans le 1er volume de son ouvrage en signalant ses différents représentants et leurs publications, continue ici sa tâche. Il nous décrit que ce nouveau mouvement a produit trois écoles: une allemande avec les centres de Cologne et de Vienne, une américaine avec les centres de New York, de Berkeley (Californie, Middlessex) [et Toronto, Canada], une anglaise avec les centres de Cambridge et de Manchester. Il a le mérite de citer pour la France ARMAND DE QUATREFAGES (1810—1892), qui avait formulé presque tous les principes et esquissé au moins la plupart des procédés «de la méthode historique» et qui fut empêché seulement par l'éclosion de l'anthropologie et de l'ethnologie matérialistes et sociologistes de fonder une école puissante.

Malgré les différentes qui séparent encore ces écoles et les critiques quelquefois assez vives qu'elles provoquent, le P. PINARD s'est appliqué à faire apparaître les multiples points importants qui les réunissent: «Sans prétendre réconcilier malgré eux des frères ennemis, sans vouloir non plus les grouper de force dans une école, sans se borner davantage au rôle de simple rapporteur», il s'est efforcé de dégager les caractéristiques essentielles des méthodes préconisées récemment, puis, en profitant des suggestions de toute provenance, il a cherché à préciser les procédés de détail les plus utiles aux diverses étapes du travail ethnologique (p. 224).

Nous croyons que par cet essai de «reconciliation», le R. P. PINARD a rendu un service réel à la science. Beaucoup d'entre nous seront agréablement surpris de la longueur de la route que nous faisons ensemble. La possibilité de discerner d'autant mieux le point précis où nous nous séparons, ne peut-être que profitable au bon succès du voyage qu'il nous reste encore à faire. Toutefois, malgré l'esprit concordiste qui le distingue, le R. P. PINARD n'hésite pas à se prononcer ouvertement en faveur de l'opinion qui lui paraît seule juste. Ainsi, il écrit à la p. 243: «La discussion théorique des accords probants a été plus poussée dans l'école allemande que dans les écoles américaine et anglaise; ces dernières, en plus d'un cas, ne semblent pas aller jusqu'au bout de leurs principes; les arbres généalogiques des civilisations proposées par l'école allemande devront subir vraisemblablement diverses corrections; sa hardiesse apparaît toutefois plus justifiée que l'extrême réserve de ses rivales; il semblerait même, à divers signes, qu'après quelque vingt ans de discussion, la théorie de la convergence, même au sein de l'école américaine, soit plutôt en recul; du moins paraît-on d'ores et déjà reconnaître qu'elle doit s'appliquer à un nombre de cas assez restreint et que les phénomènes de migration ou de diffusion ont eu un rôle autrement important» (Comp. p. 233, 1, 234, 1).

Ce sont surtout les écoles allemandes et américaines qui se sont rapprochées le plus. Mais l'école américaine, en observant une espèce de Monroe-doctrine, s'arrête dans les frontières étroites de son propre continent; elle ne parvient pas ainsi à former des cercles culturels embrassant des espaces plus vastes et pénétrant alors dans des profondeurs temporelles plus grandes³. C'est surtout en égard à ce point capital que le P. PINARD écrit de l'école allemande: «Sa hardiesse apparaît toutefois plus justifiée que l'extrême réserve de ses adversaires» (voir aussi, p. 242, note). Mais c'est là aussi que se trouve le plus grand

³ Voir ma critique de la méthode de E. SAPIR, «Anthropos», XVI—XVII (1921—1922), p. 513 ss.

mérite de l'école historico-culturelle allemande: comment éclairer autrement l'histoire des peuples primitifs chez lesquels il n'y a pas de documents écrits ou de monuments datés, comment changer la juxtaposition (*das Nebeneinander*) de leurs cultures en succession (*das Nacheinander*) et en une succession qui nous conduise dans des profondeurs temporelles qui puissent permettre d'expliquer la formation des cultures apparues sur la terre déjà dans des temps si éloignés?

La solution de ce problème des plus ardues est le mérite de Fr. GRAEBNER. Le premier, dans son ouvrage capital *«Die Methode der Ethnologie»* (Heidelberg 1910), il a montré le chemin et a formé tout un système coordonné, conduisant à ce but. Il a tiré grand secours des règles de la critique historique proprement dite; mais, quant au point principal, en créant des profondeurs temporelles jusqu'alors inaccessibles à la critique, je veux dire en fixant le moyen de déterminer la chronologie relative des civilisations, il a enrichi la critique historique en des proportions énormes et lui a rendu un service capital. Le P. PINARD reconnaît pleinement l'importance du service rendu par M. GRAEBNER (voyez p. 227).

Si maintenant le R. P. PINARD, le premier après GRAEBNER, a entrepris d'écrire une *«Méthode»*, il n'est pas du tout son copiste. Presqu'en même temps que GRAEBNER, mais indépendamment de lui et partant de points de vue tout différents, il s'était occupé du problème méthodologique; on trouvera ses deux études *«Quelques précisions sur la Méthode comparative»*⁴ et *«Essai sur la convergence des probabilités»*⁵, développées et remaniées dans l'ouvrage présent (p. 4—80 et 381—423). On voit que c'est l'intérêt du philosophe et surtout du logicien qui s'y annonce du point de vue formel et celui de l'historiographe des religions quant au contenu. Du premier chef proviennent la précision et la clarté remarquables qui distinguent ses exposés, et l'approfondissement de la certitude philosophique qu'il sait leur donner. Les deux qualités se manifestent de manière heureuse, même quand il entre dans le domaine spéciale de M. GRAEBNER, et l'on ne pourra nier qu'il l'expose avec plus de netteté et de clarté que lui. Evidemment, on comprend qu'il est plus difficile de frayer le premier un sentier à travers tous les problèmes et tous les obstacles. C'est à M. GRAEBNER que revient ce mérite. Mais certes, personne ne se plaindra si par l'exposition que le R. P. PINARD donne de la méthode historico-culturelle, il lui gagne de nouveaux et nombreux partisans et cela non seulement en France et dans les pays où l'on lit plus facilement le français que l'allemand. Si en outre, comme nous l'avons entendu dire, une édition anglaise se prépare, elle rendra les mêmes services importants en Angleterre et en Amérique, et on ne peut douter, qu'également une édition allemande trouverait ses lecteurs et aurait son utilité.

Il serait très intéressant et instructif de suivre point par point les expositions de M. GRAEBNER et du P. PINARD et d'en faire la comparaison, mais cela nous entraînerait trop loin. Notons cependant une lacune qui se trouve chez M. GRAEBNER et qui est comblée par le P. PINARD, et une autre par contre chez le PINARD qui se trouve comblée par M. GRAEBNER.

GRAEBNER ne donne aucune règle pour le cas, extrêmement difficile, où deux civilisations à comparer n'entrent nulle part en contact ou en mélange. Le P. PINARD non plus ne traite pas ce cas explicitement; mais il est facile de lui appliquer les règles qu'il indique, lorsqu'il s'agit d'étudier «un territoire à teinte uniforme, en d'autres termes un type culturel unique, couvrant seul une aire continue» p. 250 ss., conf. p. 262). «De tous les cas possibles, continue-t-il, c'est le cas le plus ardu, puisqu'il laisse moins de jeu à l'emploi de la méthode comparative. Divers critères, internes et externes, peuvent cependant l'éclairer et permettent de discerner certaines perspectives chronologiques». Et en effet, avec les critères de présupposition nécessaire, de compénétration relative, d'atrophie ou de survivance, d'association sociale et de complexité, complétés et contrôlés par les critères externes de diffusion et de stratification, il réussit à obtenir assez de lumière même pour ces problèmes les plus obscurs. J'en ai profité moi-même pour parvenir à une réponse

⁴ *«Anthropos»*, V (1910) A. 534—558.

⁵ *Revue néo-scholastique*, XXI, 1914—1919, p. 394—428; XXII, 1920, p. 5—36.

satisfaisante de cette question: des deux cercles culturels des Pygmées et des Tasmanio-Australiens quel est le plus-ancien⁶?

En revanche, GRAEBNER nous donne quelques indications pour décider la question de l'âge ethnologique d'un cercle culturel étendu sur toute la terre⁷. Je ne suis pas sûr que le P. PINARD ait voulu aborder cette question à la p. 262 et suiv. En tout cas, les réponses qu'il donne en cet endroit, ne porteraient pas sur le problème fondamental qui se pose alors.

Si le P. PINARD paraît être supérieur à M. GRAEBNER quant à la clarté et netteté de l'exposition, ce dernier a l'avantage d'apporter, de par sa longue carrière d'ethnologue, plus d'exemples concrets, bien que, même chez lui, comme je l'ai noté dans ma critique de son ouvrage⁸, ces exemples eussent pu être encore considérablement plus nombreux. Par ailleurs, la bibliographie du P. PINARD est incomparablement plus étendue, plus variée et, pour cela, plus en contact vivant avec les controverses actuelles. De plus, qu'il nous soit permis de le dire encore, il pratique une justice, plus que cela, une équité impeccable envers tous les auteurs dont il discute les idées.

La prédilection qui se manifeste chez ce dernier pour la méthode historico-culturelle, ne l'empêche de lui rappeler, non seulement les désavantages qui lui resteront toujours en comparaison avec l'histoire au sens strict (manque de dates absolues, ignorance du facteur personnel et individuel dans le passé lointain, etc.), mais aussi les limites qui lui sont imposées et les impossibilités qu'à elle eule elle est incapable de surmonter jamais (p. 276 ss.). A ce dernier égard, il écrit: «Elle ne peut davantage, à elle seule, découvrir les formes strictement primitives de la civilisation et surtout de la religion» (p. 278 s.), et il développe, pour prouver cette proposition, des idées qu'il sera sans doute très salubre de méditer mûrement. Peut-être dira-t-on que quelques unes de ces idées sont plutôt celles d'un logicien, qui s'efforce de trouver une certitude pour ainsi dire métaphysique, que d'un historien, qui se contente d'une certitude morale, comme lui-même l'a si bien exposé ailleurs (p. 423).

Notre compte-rendu a déjà pris une énorme extension. Il ne nous est plus possible de nous arrêter longuement à la méthode psychologique (p. 283—361). Le soin avec lequel le P. PINARD la traite, le grand espace qu'il lui a réservé dans son livre, le protégeront, nous l'espérons, contre les reproches adressés si souvent aux représentants de l'école historico-culturelle — et pas toujours sans raison — de ne pas prêter assez d'attention aux exigences psychologiques. Nous croyons que le P. PINARD leur rend pleine justice dans les mesures disponibles pour lui dans la totalité de son livre. Il nous semble en outre que la présence chez lui des qualités qu'il a demandées, au nom d'une saine méthode (voir plus haut, p. 294), surtout la sympathie et l'expérience personnelle de la religion, lui inspirent des pages que l'on chercherait en vain chez bon nombre d'autres psychologues. Ajoutons que ces pages sont pourtant extrêmement utiles à lire pour tous et qu'elles ne manqueront pas de faire tomber beaucoup de préjugés, de détruire bien des erreurs.

Pour ce qui regarde la relation de la psychologie à l'histoire, nous sommes très satisfaits de l'énergie avec laquelle l'auteur revendique la priorité de l'histoire, lorsqu'il écrit: «Par ailleurs, si nous avons renvoyé aux dernières pages de ce volume les questions de psychologie religieuse, ce n'est pas seulement pour cette raison générale qu'il convient, dans l'étude de phénomènes complexes, d'aller du plus extérieur au plus intime; c'est surtout parcequ'on ne saurait aborder la psychologie des religions, avant que les particularités de leur histoire respective n'aient été bien établies, en d'autres termes, avant que leur histoire extérieure ne soit connue autant que faire se peut» (p. 283). Il dit qu'il aurait vraiment quelque honte à formuler ces réflexions banales, si la nécessité ne l'y obligeait pas. Et en effet, c'était un des défauts fondamentaux de l'ancienne méthode anthropologique évolutionniste de mêler constamment psychologie et histoire et en outre une pseudo-psychologie, dilettantiste et populaire. Mais même chez bon nombre de psychologues plus qualifiés il n'est pas rare de constater certains

⁶ Il sera publié dans le compte-rendu de la IV. Semaine d'Ethnologie religieuse.

⁷ GRAEBNER, *Methode der Ethnologie*, p. 160 f.

⁸ «Anthropos», VI (1911), p. 1027.

tentatives de fixer le *prius* et *post*, la chronologie exacte des dates religieuses, uniquement à l'aide de leur psychologie. Il me faut confesser que, dans la longue série des années que j'ai consacrées à la science des religions, je ne saurais me rappeler aucun cas où la psychologie à elle-seule ait pu fixer avec certitude la date exacte et positive d'un événement religieux.

En parlant de la sorte, nous ne voudrions évidemment pas exciter une opposition et une rivalité entre la méthode historique et la méthode psychologique. Car, par ailleurs, je ne saurais me figurer comment obtenir sans la psychologie cette introspection dans l'âme de l'homme qui pourtant est le centre et la source de toute religion et de toute activité religieuse. Je ne voudrais donc que confirmer la solidarité de toutes les méthodes que le P. PINARD préconise avec tant d'éloquence à la fin de son ouvrage, mais une solidarité de collaboration organisée, qui ne manquera pas non plus de promouvoir cette fructueuse division du travail qu'il recommande également.

Il faut conclure.

Si le R. P. PINARD regrette amèrement qu'en France les débuts pleins d'espérance d'une vraie méthode historique, qui se manifestaient chez A. DE QUATREFAGES (voir plus haut p. 297), ne soient pas arrivés à leur pleine épanouissement et à l'autorité à laquelle ils avaient le droit de prétendre — outre M. P. RIVET et son école il aurait cependant pu nommer encore comme partisans de cette méthode: M. P. DELAFOSSE, le R. P. TASTEVIN, C. C. Sp., le R. P. CADIERE des Miss. Etr., et les savants de l'Ecole Française d'Extrême Orient à Hanoï —, l'ouvrage magistral qu'il vient de publier réparera pour la France d'un seul coup ce qui lui avait manqué jusqu'ici. Je soupçonne même que parmi les autres nations, d'aucunes parleront d'une avance qu'elle y a gagnée. D'une telle avance, on ne pourrait guère s'étonner; elle n'était que trop méritée par le vif intérêt, plein d'activité et de sacrifice, que la France Catholique a porté dans la dernière trentaine d'années à la Science des Religions.

P. G. SCHMIDT, S. V. D.

Begouen Max. *Les Bisons d'Argiles.* FAYARD. Paris. 1925. 252 pp.

Ce n'est pas un roman préhistorique c'est une reconstitution minutieuse et scientifique d'un genre de vie aujourd'hui disparu. La scène se passe au pied de grandes montagnes barrières où l'on monte en été (les Pyrénées) entre «la mer chaude et sans marée bordée de grandes forêts (Méditerranée) et la mer qui deux fois par jour avance et recule» (Atlantique) au bord de la grande plaine nue du steppe (plaine de la Garonne). Elle est située en cette région d'Ariège où le comte BEGOUEN et ses fils ont effectués d'extraordinaires explorations de grottes.

Le paysage a été reconstitué à l'aide des découvertes paléontologiques et des dessins laissés sur les parois des grottes. L'Aquitaine était alors un steppe, les arbres ne sont pas ceux d'aujourd'hui, la côte de la Méditerranée est pays des forêts. C'est aussi l'époque des grands troupeaux de gibier, car le gibier aime bien mieux l'herbe des steppes que l'arbre des forêts et si aujourd'hui la forêt nous paraît la zone des chasses, c'est parce qu'elle constitue le seul véritable refuge, mais c'est un refuge et non un habitat primitif.

Nous connaissons les animaux de cette époque préhistorique appelée magdalénienne: troupeaux de chevaux et de bisons, surtout bouquetins et izards, mammoths et rennes déjà en voie de disparition, quelques animaux égarés du Nord plus froid comme l'antilope saïga.

C'était des animaux migrants, il y a une belle description des «mouvements de printemps et d'automne». Les hommes profitaient de ces migrations qui constituaient la principale époque des chasses, celle où les animaux se réunissent en troupe et quittent leurs gîtes. D'ailleurs les hommes étaient migrants, vivant l'été dans la montagne, descendant l'hiver dans le steppe; grâce à des concordances avec des faits ethnographiques actuels, il a été possible d'esquisser l'organisation de la chasse; territoires de chasse spécialisés, contestations de limite, rôle des tribus vagabondes et pillardes qui parcouraient les territoires de chasse d'autrui. La chasse d'hiver a sa fonction particulière: procurer les fourrures car les fourrures d'hiver sont meilleures.

De nombreux types de pièges sont décrits, la chasse apparaît surtout comme une chasse au piège. Cependant les armes de chasse sont nombreuses, l'outillage trouvé dans les grottes

pyrénéennes nous le fait connaître: sagaies de formes variées, propulseurs, frondes, massues. Mais on ne parle pas d'arcs. Les tribus qui arrivent du nord n'ont pas tout à fait le même outillage que celles des Pyrénées, il y a échange de découvertes. Bien des pièces de silex ou d'os recueillies dans des fouilles n'ont pas été jusqu'ici expliquées. L'auteur tente une série d'explications très ingénieuses que lui a suggérée des comparaisons ethnographiques, tels ces trous de pierres noircies qui lui paraissent d'anciens feux pour rôtir la viande. Tous les objets de chasse décrits sont des objets trouvés et étudiés, rien n'est laissé à la fantaisie, d'ailleurs des gravures servent de preuves, tel cet admirable propulseur orné d'un renne sculpté.

Un autre chasse est celle du silex qui servira à confectionner les outils coupant. Le silex est rare dans la région et l'on fait de véritables expéditions pour s'en approvisionner. Les autres travaux sont relevés à travers les événements: travail des peaux réservés aux femmes, confection des armes. L'habitation d'été est une hutte, l'hiver, on se réfugie dans les grottes qui servent aussi de sanctuaires. La très belle grotte du Mas d'Azil apparaît sous le nom de la Grande Caverne; elle abrite toute une tribu.

La place de la religion est très importante, non pas tant le totémisme que le shamanisme, les prêtres sorciers. L'une des plus belles scènes est celle de la confection des bisons d'argile dans la grotte du Tuc d'Audoubert; tous les détails sont fournis par des observations faites sur le sol de cette grotte jusqu'ici inviolé: danse sur les talons révélée par les empreintes laissées sur l'argile; parois saintes sur lesquelles se superposent à l'infini les desseins d'animaux que l'on veut envoûter, cercles dessinés sur l'argile du sol pour enfermer l'esprit... Presque sans imagination et seulement par simple observation, on se reporte facilement en ces sanctuaires de la chasse. Toute la chasse, toute l'alimentation et donc toute la vie est dominée par les forces mystérieuses. Nous assistons à une mort quasi volontaire d'un vieux chef qui meurt persuadé que les esprits exigent sa disparition un peu à la manière des Esquimaux. Nous assistons à un mariage, mais le rôle des femmes reste très réduit; elles dirigent l'alimentation. Celle-ci est analysée minutieusement et scientifiquement; nous apprenons le rôle que joue les champignons et les noisettes, mais les repas sont surtout faits de viande; les scènes de dépeçage sont nombreuses ainsi que celles des festins et des fêtes.

Cette étude d'un genre de vie est illustrée de quelques descriptions courtes et sobres comme des notes de voyage: telle le feu allumé par la foudre dans le steppe qui fait fuir d'immenses troupeaux de gibier, telle aussi l'arrivée brusque du printemps fleuri aussitôt la fonte des neiges, tel encore l'hivernage dans les grottes avec ces paysages de stalagmites en forêts souterraines.

Ainsi sous la parure d'un roman apparaît une étude d'archéologie préhistorique pleine de faits d'explications, mais combien vivante et combien éloignée des manuels secs et énumératifs.

En tête du livre une préface de JEAN BRUNHES qui est beaucoup plus qu'une préface: c'est un manifeste, un témoignage de respect vis-à-vis de ces primitifs inventeurs et progressifs qu'il faut bien se garder de confondre avec ces dégradés ou ses attardés que sont beaucoup de nos sauvages actuels.

P. DEFFONTAINES,

professeur de géographie à la faculté catholique de Lille.

Birkner F. *Der diluviale Mensch in Europa.* Mit 2 Taf. und 278 Fig. im Text. Dritte, vermehrte Auflage. Verlagsanstalt „Tyrolia“. Innsbruck-Wien-München 1925.

Das kleine, nun schon in dritter Auflage erschienene Büchlein ist so recht darnach angetan, ein Handweiser der Diluvialprähistorie in Europa zu sein. Der Name des Verfassers bürgt für die Güte der Darstellung. Gewissermaßen ein wissenschaftliches Ereignis ist es, daß sich BIRKNER von der PENCK'schen Chronologie des Eiszeitalters abwendet und die Chronologie J. BAYER's akzeptiert. Mit DEECKE bestreitet er die Beweiskraft der Einteilung in vier verschiedene Schotterterrassen, da bei der Aufschotterung und Abtragung der Terrassen tektonische Bewegungen, die in der damaligen Zeit tatsächlich nachgewiesen sind, unabhängig von der Gletscherbewegung wirksam gewesen sein können und Verkittung zu Nagelfluhfelsen und Verwitterung keine Alterserscheinungen zu sein brauchen. In einer übersichtlichen Tabelle stellt er die chronologischen Versuche von PENCK, WIEGERS, OBERMAYER und BAYER zusammen. Die Anschauung BAYER's nimmt er

Geologische Einteilungen nach				Archäologische Einteilungen nach			
alpine	norddeutsche	BAYER	BAYER	WIEGERS	PENCK	OBERMAIER	
Gegenwart	Gegenwart (Buchenzeit)	Gegenwart	Metallzeiten	Metallzeiten	Metallzeiten	Metallzeiten	
Daunstadium	Litorinazeit (Eichenzeit)		Neolithikum	Neolithikum	Neolithikum	Neolithikum	
Gschnitzstadium	Ancycluszeit (Kieferzeit)		Campignien	Frühneolithikum	Azilien- Tardenoisien	Campignien	
Bühl-Vorstoß	Yoldiazeit (Dryaszeit)		Magdalénien	Magdalénien	Azilien	Azilien	
Achenschwankung			Magdalénien- Halt	Magdalénien		Magdalénien	
IV. Eiszeit (Wurm)	III. Eiszeit	Solutré-Vorstoß Predmoster- Vorstoß	Solutréen	Solutréen Aurignacien	Magdalénien	Magdalénien Solutréen Aurignacien	
3. Interglazial	2. Interglazial	II. (Jungquartäre Eiszeit)		Kaltes Moustérien		Obers Moustérien	
		Aurignac- schwankung (WILLENDORF)	Aurignacien	Warmes Moustérien	Solutréen Aurignacien Warmes Moustérien	Unt. Moustérien Acheuléen Jungchelléen Warmes Altchelléen	
III. Ribelszeit	II. Eiszeit	Moustier- (MARK- KLEEBERGER) Vorstoß	Moustérien	Oberes Acheuléen	Kaltes Moustérien	Kaltes Altchelléen	
2. Interglazial	1. Interglazial	Mittelquartäre Zwischeneiszeit	Acheuléen Chelléen Prächelléen	Acheuléen Chelléen Prächelléen*	Acheuléen Chelléen	Prächelléen	
II. Mindelzeit 1. Interglazial I. Günzzeit	I. Eiszeit	I. Eiszeit					

* Hier liegt ein Irrtum vor. WIEGERS setzt das Prächelléen ins erste Interglazial.

* Hier liegt ein Irrtum vor. WIEGERS setzt das Prächelléen ins erste Interglazial.

aus faunistischen Erwägungen an, da bisher an keinem Fundplatz mit mehreren paläolithischen Schichten übereinander von der kalten Acheul-Stufe bis zum Ende der Eiszeit ein Wechsel zwischen wärme- und kälteliebender Tierwelt beobachtet werden konnte.

Des Verständnisses halber sei die Faunenfolge für das Diluvium nach J. BAYER¹⁰ wiedergegeben.

Fauna mit *Elephas meridionalis*, *Trogontherium Cuvieri* usw. Crag von Norwich, Moosbach — untere Fauna. (Jung-Pliozän.)

- I. Moosbacher Steppenfauna mit *Elephas trogontherii* usw. Altquartäre Eiszeit.
- II. {
 - a) Waldfauna von Mauer mit *Elephas antiquus*, *Rhinoceros etruscus* usw. Älterer Abschnitt des Interglazials. (Prächelléen.)
 - b) Waldfauna von Taubach mit *Elephas antiquus*, *Rhinoceros Merckii* usw. Jüngerer Abschnitt des Interglazials. (Chelléen und Altacheuléen.)
- III. {
 - a) Mischfauna des älteren Lößes (Löß I.) mit *Elephas primigenius*, selten noch *Rhinoceros Merckii*. Zeit des Herannahens der jungquartären Eiszeit. (Jüngeres Acheuléen und älteres Moustérien.)
 - b) Hocharktische Fauna mit *Elephas primigenius*, *Rhinoceros tichorhinus*, *Rangifer tarandus*, *Myodes obensis* usw. Sogenannte „untere Nagetierschicht“ der Höhlen. Höchststand des Moustiervorstoßes. (Jüngeres Moustérien.)
 - c) Arktio-alpine Fauna mit *Elephas primigenius* usw. ohne arktischer Mikrofauna. Aurignacschwankung (Aurignacien.) [Höhere Durchschnittstemperatur.]
 - d) Hocharktische Fauna mit *Elephas primigenius*, *Myodes torquatus* usw. Sogenannte „obere Nagetierschicht“ der Höhlen. Höchststand des Solutrévorstoßes. (Solutréen-Altmagdalénien.)
 - e) Spätglaziale Mischfauna mit abnehmender *Primigenius*- und zunehmender Waldfauna Rückzugsstadien der jungquartären Eiszeit. (Mittel-Magdalénien bis Beginn des Azilien.)

Dieser Faunenfolge entspricht auch eine Florenfolge. Auf die Waldzeit des Interglazials folgte die erste Steppenperiode, in der Löß I abgelagert wurde. Auf diese folgte während der größten Ausdehnung des Moustiervorstoßes des Eises die erste Tundrenperiode, gegen deren Ende die Handspitzenkultur mit ihren Trägern, den Neandertalmenschen verschwindet. Beim Rückgange des Eises entwickelt sich wiederum eine Steppenfauna, während deren Löß II abgelagert wird. Zur Zeit von Löß II scheint nach BAYER Mitteleuropa nicht von Menschen bewohnt gewesen zu sein. In der nun wärmeren Zeit der sogenannten Aurignacschwankung tritt wieder eine teilweise Bewaldung ein, ohne daß freilich die durchschnittliche Jahrestemperatur diejenige der Gegenwart erreichte. Infolge eines neuerlichen Vorstoßes des Eises im Solutréen entwickelt sich zunächst eine Steppenflora (Löß III), an die sich eine zweite Tundrenperiode anschließt. Dann aber erfolgte der Übergang zur Gegenwart sehr rasch, so daß in den meisten Gegenden die Tundra unmittelbar durch den Wald ersetzt wurde und es nur an ganz wenigen Stellen zur Ablagerung eines Lößes IV kam. Die BAYER'schen Auffassungen weichen in so grundlegenden Dingen von der derzeitigen Schulmeinung ab, die ja auch in weiten Kreisen der Gebildeten herrschend ist, daß man wünschen möchte, daß BIRKNER dieser Lehre, der er sich nun angeschlossen hat, in einer hoffentlich bald zu gewärtigenden vierten Auflage einen breiteren Raum einräumt. Bei Besprechungen des *Pithecanthropos* beruft er sich auf die Darstellung R. MAIR's, wonach das Bregma bisher falsch bestimmt wurde. Das gilt wohl nur für Messungen, die am Gipsabguß genommen wurden, denn am Original ist, wie ich mich überzeugen konnte, das Bregma eindeutig zu bestimmen. Seine kritische Stellung zur morphologischen Deutung dieses Fundes bestätigen nicht nur die neuen außerordentlich sorgfältigen Veröffentlichungen von DUBOIS, sondern auch der Umstand, daß die Calotte scheinbar einem stark senilen Individuum angehörte. In dem Abschnitte über die stoffliche Kultur des diluvialen Menschen würde eine schärfere Diagnose der einzelnen Werkzeugtypen dem Verständnisse förderlich sein. In einem Abschnitte über die Kultur des diluvialen Menschen in Mitteleuropa erfahren die Fundstellen Deutschlands

¹⁰ J. BAYER, Der Wechsel in der Säugetierfauna Europas während des Eiszeitalters. (Die Eiszeit, Bd. I, 2. Heft, 1924.)

und des ehemaligen Österreich-Ungarn eine sorgfältige Darstellung. Hervorragend ist wiederum die Schilderung der geistigen Eigentümlichkeiten des diluvialen Menschen. An einigen Stellen sind dem Autor selbst Parallelen mit totemistischen Jägervölkern der Gegenwart aufgefallen, hoffentlich kommen ein andermal die kulturhistorischen Zusammenhänge, wie sie W. SCHMIDT¹¹ erfaßt und O. MENGHIN¹² weiter verfolgt hat, noch besser zum Worte. Freilich möchte ich die Jäger des Aurignacien auch schon für mutterrechtlich beeinflußt halten. J. BAYER hat kürzlich darauf hingewiesen, daß die Venus von Willendorf, das Figürchen von Kostienki, das Statuettenfragment von Mainz und die Figur von Lespugue ein und denselben charakteristischen Stil und Haltung zeigen und daß sie wohl ein und dieselbe weibliche Gottheit darstellen, die von Zentralrußland bis zu den Pyrenäen in gleicher Weise verehrt wurde. Es ist ja auch nicht unmöglich, daß der Gegenstand, den die weibliche in Fels gravierte Figur von Laussel hält, ein Mondsymbol darstellt.

Ein letzter Abschnitt behandelt unter Beigabe zahlreicher Abbildungen die verschiedenen Menschenrassen der älteren Steinzeit. Sehr zu begrüßen ist, daß sich BIRKNER am Schlusse gegen die vielfach phantastischen Rekonstruktionsversuche des Neanderlalers wendet, die in den meisten Fällen mehr auf Effekthascherei, denn auf wissenschaftliche Erkenntnis ausgehen.

Dr. VIKTOR LEBZELTER.

Grant Madison. *Der Untergang der großen Rasse.* Ins Deutsche übertragen von Dr. RUDOLF POLLAND. J. F. LEHMANN'S Verlag. München 1925.

MADISON GRANT hat im Jahre 1916 ein Buch geschrieben, in dem er auf Grund ausgedehnter Literaturstudien, allerdings oft recht kritiklos, den Gedanken vertritt, daß alle höhere Kultur Europas das Werk der nordischen Rasse sei. Das Buch ist wissenschaftlich bedeutungslos, es ist auch bloß als wissenschaftlich fundierte Propagandaschrift des Politikers GRANT gedacht. Übersetzt wurde es zu dem Zwecke, um dem deutschen Lesepublikum vor Augen zu führen, daß in Amerika ähnliche Ideen vertreten werden, wie sie in Deutschland von einigen Literaten und politisch eingestellten Gelehrten verfochten werden. Übersetzt wurde das Buch von dem Professor für Dermatologie und Syphilidiologie Dr. RUDOLF POLLAND in Graz. Im Rahmen dieser Zeitschrift sei von diesen teils anthropologischen, teils politischen Streitfragen abgesehen, nur eine Bemerkung bezüglich der schwarzen Rasse sei festgehalten: „Die Unterdrückung der Hungersnöte und Kriege und die Verhinderung des Sklavenhandels sind, obgleich den edelsten Regungen der Menschlichkeit entspringend, selbstmörderisch für die Weißen. Nach Entfernung dieser natürlichen Hemmungen vermehren sich die Neger so rasch, daß für die Weißen auf diesem Erdteil kein Wohnplatz mehr bleiben wird, wenn nicht vielleicht die tödliche Schlafkrankheit, die die Eingebornen viel häufiger befällt als die Weißen, ungehindert ihren Lauf nimmt.“ Wir können zur Entschuldigung des Herrn GRANT nur anführen, daß er als Jurist eben nicht weiß, was die Schlafkrankheit ist.

Dr. VIKTOR LEBZELTER.

Vatter Ernst. *Der australische Totemismus.* Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg. Bd. X. Hamburg 1925. 158 SS. Quart. Mit drei Kartenskizzen im Text und einer Karte.

Der australische Totemismus stand die letzten Jahrzehnte hindurch im Vordergrund der zahllosen Erörterungen über Natur und Ursprung dieser rätselvollen Erscheinung, und lange Zeit und von nicht wenigen und von nicht unbedeutenden Autoren wurde er als die Normalform des Totemismus überhaupt hingestellt. Das wurde eingeleitet durch die Publikationen von SPENCER und GILLEN über den zentralaustralischen Tote-

¹¹ W. SCHMIDT und W. KOPPERS: *Völker und Kulturen*, I, Regensburg 1925.

¹² O. MENGHIN: *Prähistorische Archäologie und kulturhistorische Methode.* (Semaine d'ethnologie religieuse. Compte rendu analytique de la troisième Session tenue à Tilbourg, 6—14 septembre 1922). St. Gabriel-Moedling 1923.

nismus¹³, die durch den hervorragendsten Spezialisten in dieser Frage, J. G. FRAZER, auch alsbald die entsprechende Publizität und Geltung erlangten. Es gibt auf der ganzen Erde keinen Stamm, der mit seinem Totemismus so berühmt und nahezu populär geworden wäre, als die Arunta oder Aranda in Zentralaustralien. Den Gipfelpunkt, freilich auch die *deductio ad absurdum* erreichte diese Geltung in E. DÜRKHEIM's Werk: „Les formes élémentaires de la vie religieuse“ (Paris 1912), das den Ausgangspunkt der ganzen sozialen und religiösen Entwicklung der Menschheit hierher verlegte. Wegen der Bedeutung, die dieses Werk für die Frage des australischen Totemismus hatte, ist es zu bedauern und eigentlich etwas befremdlich, daß der Verfasser der vorliegenden Arbeit es nicht im Original, sondern nur aus einer kritischen Behandlung GOLDENWEISER's benutzen konnte.

Wichtige Korrekturen an der von FRAZER akzeptierten Darstellung von SPENCER und GILLEN wurden bereits durch die Publikationen des Frankfurter Museums für Völkerkunde, die von Freih. von LEONHARDI geleiteten Arbeiten des Missionars STREHLOW, geleistet, die FRAZER selbst in seinem vierbändigen Sammelwerk: „Totemism und Exogamy“ (1910) befremdlicherweise völlig unbeachtet ließ. Wesentliche Ergänzungen und damit innerliche Korrekturen brachte A. W. HOWITT's klassisches Werk: „The Native Tribes of South-East Australia“ (1904), das völlig andere Arten von australischem Totemismus enthüllte. Diese inhaltliche Korrektur wurde von W. E. ROTH, R. H. MATHEWS, J. MATHEW fortgesetzt, während A. LANG, N. W. THOMAS, A. VAN GENNEP, W. H. RIVERS, W. WUNDT, A. A. GOLDENWEISER u. a. von der formal-methodologischen Seite aus ihre Kritik ausübten. Wie weit jene frühere Überschätzung des australischen Totemismus in bestimmte Grenzen zurückgewiesen war, offenbarte sich schon in dem auf Anregung A. A. GOLDENWEISER's auf meine Einladung im „Anthropos“ (IX, 1914, S. 287 ff. und folgende Bände) zustande gekommenen Symposion: „Das Problem des Totemismus. Eine Diskussion über die Natur des Totemismus und die Methode seiner Erforschung“, in welchem die hervorragendsten Spezialforscher sich zu diesem Problem äußerten. „Bescheidenheit und kritische Zurückhaltung gegenüber der Schwere und Vielgestaltigkeit des Problems kennzeichnen diese jüngste Phase der Forschung“, schreibt Dr. VATTER selbst (S. 2).

Die vorliegende Studie Dr. VATTER's führt in die Erörterungen über den speziellen australischen Totemismus ein durch eine nützliche Übersicht über die verschiedenen Theorien und Anschauungen, die über dieses dornenvolle Problem bereits zutage gefördert worden sind. Sie bildet eine ganz vorzügliche Zusammenfassung und setzt die einzelnen Theorien mit guter Einführung und besonnenem kritischen Urteil auseinander. Wenn ich persönlich etwas aussetzen sollte, so wäre es dieses, daß Dr. VATTER in dieser allgemeinen Abteilung meine partikuläre Theorie über einen gewissen australischen Totemismus auseinandersetzt, aber nicht so sehr die Auffassung von dem Totemismus überhaupt, wie ich sie in meiner Abhandlung: „Totemismus, viehzüchterischer Nomadismus und Mutterrecht“ („Anthropos“, X—XI, 1915—1916, 593—610) und ausführlicher in SCHMIDT und KOPPERS: „Völker und Kulturen“ (Regensburg 1923, S. 192—255) auseinandergesetzt habe.

Die eigentlich grundstürzende und zugleich auch grundlegende Kritik und Korrektur an der früheren Auffassung von dem australischen Totemismus, die eine geradezu entgegengesetzte Auffassung zur Geltung brachte, wurde durch die neuere kulturhistorische Richtung, insbesondere durch die Arbeiten von FR. GRAEBNER und mir durchgeführt. Sie legte dar, daß nicht der Totemismus von Zentralaustralien, sondern der von Südostaustralien für Australien der älteste ist, daß der Totemismus aber nicht die älteste, sondern erst die dritte Kulturschicht in Australien bildet, daß Totemismus und Mutterrecht zwei ganz verschiedenen Kulturkreisen angehören, die nicht in Australien entstanden, sondern von außen her eingewandert sind, und daß der zentralaustralische Totemismus die jüngste Einwanderungsschicht bildet. Von dieser Auffassung sagt auch Dr. VATTER:

¹³ The Native Tribes of Central Australia (1899), The Northern Tribes of Central Australia (1904).

„Aus den Arbeiten GRAEBNER's und SCHMIDT's über die australische Ethnographie. Soziologie, Religionswissenschaft und Linguistik ist im Laufe der letzten Jahre ein Bild der Kulturgeschichte dieses Erdteils erwachsen, das trotz mancher, zwischen beiden Autoren noch bestehenden Divergenzen sich voraussichtlich nicht mehr wesentlich ändern wird. Auf Grund eingehender Bearbeitung der australischen Sprachen hat sich SCHMIDT neuerdings in manchen Punkten GRAEBNER angeschlossen, in denen er vorher stark abweichende Ansichten vertreten hatte. Der Vergleich der Ergebnisse beider Forscher ist jedenfalls ein einleuchtender Beweis für die Brauchbarkeit der von beiden angewandten „kulturhistorischen“ Methode der Ethnologie“ (S. 140).

Auch Dr. VATTER bekennt sich als Anhänger dieser Richtung und als Gegner der evolutionistischen Schule (S. 138). Sein ganzes Werk ist auf der historischen Methode aufgebaut, die er mit Umsicht und Besonnenheit anwendet, und sein Werk hat gerade dadurch sich dazu befähigt, die letzten Irrtümer über den australischen Totemismus zu beseitigen, zu seiner vollen, richtigen Würdigung gründliche Vorarbeit zu liefern und in wichtigen Punkten selbst endgültige Lösung zu erzielen oder anzubahnen. Ich hebe hier hervor sein alle Daten und Gesichtspunkte sorgfältig abwägendes Urteil über den Umfang und die Herkunft des Empfängnistotemismus von Zentralaustralien (S. 9 f., 132 ff.), sein endgültiger Erweis der Priorität des Tiertotemismus vor dem Pflanzen- und Sachtotemismus (S. 76 ff.), die Zurückführung des Individualtotemismus auf die Beeinflussung des Schutzgeistes des Zauberers durch den eindringenden Gruppentotemismus (S. 93). Interessant ist sein Hinweis auf die Bedeutung von Vogelpaaren in den verschiedensten soziologischen Systemen innerhalb Südostaustraliens (S. 150).

Den ganz besonderen Dank aller Forscher aber hat sich Dr. VATTER erworben durch die umfassende, kritische und übersichtliche Zusammenstellung aller auf den australischen Totemismus bezüglichen Tatsachen. Das war nicht nur extensiv eine gewaltige Aufgabe, sondern in Anbetracht der ungeheuren Kompliziertheit der Verhältnisse und der förmlichen Stachelornigkeit der hier zu bewältigenden Probleme muß man geradezu den Mut bewundern, der den Verfasser an diese Aufgabe herantreten ließ, und die Zähigkeit, mit der er keiner Schwierigkeit aus dem Wege gegangen ist. Nachdem er diese gewaltige Vorarbeit geleistet hat, ist es fast ein Vergnügen, auf diesem Gebiete zu arbeiten, und die Arbeit sollte jetzt eigentlich noch einmal neu ansetzen. Schade nur, daß die bedeutende Anzahl von Verbreitungskarten, die Dr. VATTER über die einzelnen Teile des totemistischen Komplexes angefertigt hatte, die die Orientierung in diesen Fragen bedeutend erleichtert hätten, aus Ersparungsrücksichten nur zum kleinsten Teil zum Abdruck gelangten. Es wird alle Interessenten nur freuen, daß sie, mit kurzem Begleittext versehen, wie wir hören, in kurzem im „Anthropos“ veröffentlicht werden sollen.

Im ganzen Zusammenhang seiner Darstellung wird es um so stärker zur Geltung gelangen, daß VATTER die nicht nur für Australien, sondern überhaupt für die ganze Ethnologie grundlegende Bedeutung der von GRAEBNER durchgeführten Scheidung von Totemismus und Mutterrecht und die Zuweisung beider an zwei völlig selbständige Kulturkreise, die ich früher schon hervorgehoben hatte, auch seinerseits voll anerkennt (S. 142). In zwei wichtigen Punkten stellt er sich auf meine Seite gegen GRAEBNER: er erkennt keinen Gruppentotemismus bei dem ältesten Stamm Südostaustraliens, den Kurnai, an, sondern nur Individual- und Geschlechtstotemismus (S. 28 f., 150) und in der Anerkennung eines Höchsten Wesens (Allvater) schon für die vortotemistische Zeit (S. 150)¹⁴.

Ganz vortrefflich sind VATTER's Darlegungen über den Geschlechtstotemismus, betreffs dessen freilich auch er zu keiner Lösung des Ursprungsproblems gelangt. Infolge wichtiger Neuerkenntnisse, die ich gewinnen konnte, habe ich gerade hier zwei „Front-

¹⁴ Es ist ein nicht unbedeutender Irrtum, wenn VATTER (S. 102) mich die Ansicht vertreten läßt, die ganze älteste „nigritische“ (tasmanische) Kulturschicht habe neben dem Glauben an ein Höchstes Wesen auch „Zahnausschlagen neben der Beschneidung“ als Initiationsform gehabt. Die Beschneidung weise ich erst dem totemistischen Kulturkreise und Zahnausschlagen nur der jüngeren Schicht des ältesten Kulturkreises, den Yuin, zu. (Zeitschr. f. Ethn., 1909, S. 341); daß auch die Wurrunjeri zu den letzteren gehören, habe ich später („Ursprung der Gottesidee“, S. 383, Anm. 2.) richtiggestellt.

änderungen“ vorzunehmen, die mancher vielleicht als „sensationell“ empfinden wird. Zunächst, die erfolgreiche Forschungsreise meines Mitarbeiters P. SCHEBESTA, S. V. D., zu den Semang-Pygmäen auf Malakka (1924—1925)¹⁵ hat klargelegt, daß eine gewisse Art von Geschlechtstotemismus, die V. STEVENS, der frühere Erforscher dieser Stämme, dort gefunden haben wollte, nicht vorhanden ist. Zweitens haben umfassende Studien, die ich über die Genitivstellung in allen Sprachen der Erde angestellt habe, mich zu der Erkenntnis gelangen lassen, daß die Genitivnachstellung nicht etwas in die Sprachen der Urkulturen Gehöriges ist. Das Nähere darüber in meinem demnächst erscheinenden Werk: „Die Sprachenfamilien und Sprachenkreise der Erde“ (C. Winter, Heidelberg 1926). Hier und in der zweiten Auflage des ersten Bandes meines „Ursprung der Gottesidee“, die ebenfalls in kurzem erscheint (Aschendorff, 1926, Münster i. W.), habe ich auch die Folgerungen auseinandergesetzt, die ich aus den beiden neuen Ergebnissen gezogen habe.

P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Bolinder Gustav. *Die Indianer der tropischen Schneegebirge.* Forschungen im nördlichsten Südamerika. 274 SS. 226 Abb. STECKER & SCHRÖDER. Stuttgart 1925.

Mit besonderem Interesse wird das vorliegende Werk von den Amerikanisten begrüßt werden; denn es bringt Licht in eine Gegend, welche der Klärung noch bedurfte. Diese Neuerscheinung beabsichtigt, die Fahrten zu schildern, welche der Verfasser im Verein mit seiner Gattin während der Jahre 1914/1915 und 1920 in die Sierra Nevada de Santa Marta und der Sierra de Perijá unternommen hat, gleichzeitig aber auch über die Stämme zu berichten, mit denen er dabei in Berührung kam; gemeint sind die Ijca, Busintana, Kagaba und Motilon, welche bisher nur teilweise in ihren Kultureigenheiten bekannt geworden sind.

Nach einer glänzenden Einführung in das Klima und die Landschaft, in Flora und Fauna, das Leben und Treiben in der Santa Marta-Gegend, wird uns ein vollständiges Bild der Daseinsform und Lebensverhältnisse der Ijca-Indianer aufgerollt. Diese errichten ihre Dorfanlagen in Tälern auf einer Höhe von zirka 2000 m. Die Anordnung dieser Siedlungen läßt den altspanischen Stadtplan sofort erkennen. Doch dieses große Dorf wird nur zu gewissen Anlässen aufgesucht; jede Familie besitzt außerdem ein oder mehrere Häuser nahe ihrem Garten oder Felde der Umgebung. Letztere werden nach vier verschiedenen Bautypen aufgeführt, unter denen speziell eine echte Kegeldachhütte mit regelmäßiger Kreislinie als Grundriß Beachtung verdient; doch dürfte die Zeltdachhütte „Palenque“ ohne Dachfirst die ursprüngliche Hüttenform wiedergeben, weil nur in dieser allein bis in die neueste Zeit die rituellen Feierlichkeiten abgehalten werden. Die dort übliche Bettstelle dürfte älter sein als die Hängematte; letztere fehlt, abgesehen von den Motilon, keinem der den Ijca benachbarten Stämme. Ein wichtiges Möbel ist der Schemel; Schalen und Löffel deuten auf andinen Ursprung hin; den Feuerfächer haben diese Indianer wahrscheinlich aus ihrer früheren Heimat hierher mitgebracht. Mäntel im Poncho-Schnitt bilden die Grundlage für die Kleidung; letztere wird aber nicht bemalt, wie dies bei den Chibcha-Stämmen üblich ist.

Obwohl der Ackerbau ihre hauptsächlichste Erwerbsquelle ist, pflegen sie nebenbei gelegentlich die Jagd, welche selbstverständlich nur geringen Ertrag zu bieten imstande ist. Ihre Waffen sind Pfeil und Bogen; letzterer steht dem Motilon-Typus besonders nahe. Die Schleuder war früher mehr in Übung; die Lanze weist heute fast nur noch eine Eisen spitze auf; das Rohrmesser findet nur zu rituellen Zwecken eine Verwendung. Tierfallen sind wohl bekannt. Die gesamte Gartenwirtschaft hat sich in ihrer alten, primitiven Form bis heute unverfälscht erhalten; der Grabstock ganz ausschließlich kommt hierbei zur Verwendung. Eine gute Auswahl von Nähr- und Genußmitteln, letzteren kommt eine hohe Bedeutung zu, steht den Indianern zur Auswahl frei. Als einziges Haustier hielten sie vor der Conquista den altamerikanischen Hund. Aus ihrer industriellen Betätigung sei hier nur

¹⁵ Siehe „Anthropos“, XX (1925), S. 718—739.

die Keramik erwähnt, welche zweifelsohne heute stark in Verfall geraten und merkwürdigerweise zum „Monopol“ der Medizinmänner geworden ist.

An Spiel und Scherz finden die Ijca wenig Geschmack. Die gebräuchlichsten Musikinstrumente sind Flöten aus Rohr und eine Kürbissrassel; der jetzige Trommeltypus macht afrikanischen Eindruck. Die Panflöte ist doppelseitig.

Die sozialen Einrichtungen gleichen in vielen Punkten denen der Urstufe; auch hier ist die monogame Einzelehe allgemeine Regel, uneingeschränkt ist die Gattenwahl; fast völlig gleichberechtigt steht innerhalb der Familie die Frau dem Manne gegenüber, ihr bleibt auch die freie Verfügung über ihr Eigentum und die von ihr hergestellten Objekte. Herzlich sind die Beziehungen der Eltern zu ihren Kindern. Ein Häuptlingswesen war früher unbekannt; heute aber leitet ein Mama, der meist eigens von der Zivilbehörde damit beauftragt wird, das ganze Gemeinwesen und die Rechtsprechung. Schwere Verbrechen sind selten und werden gebührend bestraft; der Begriff des Privateigentums ist scharf ausgeprägt. Merkwürdigerweise werden Kranke und Altersschwache lebend begraben, anscheinend, um mit der Abkürzung ihres elenden Daseins ihnen einen Liebedienst zu erweisen; auch einer ablebenden jungen Mutter wird der Säugling ins Grab gelegt; denn man kann sich nicht gut denken, daß diese Mutter ohne ihr Kind sein will.

Die Lösung des schweren Problems, in die geistige Kultur der Ijca-Indianer einzudringen, ist unserem Verfasser in weitreichendem Maße geglückt; denn das hindernde Mißtrauen der Indianer dem Weißen gegenüber wird in den meisten Fällen fast nur bei einem langanhaltenden Zusammensein mit ihnen beseitigt. Selbstverständlich sind schon manche der alten Vorstellungen aus dem Wissensbereich der heutigen Eingebornen verschwunden; trotzdem konnte festgelegt werden, daß für die Ijca die gesamte Natur von Geistern beseelt ist; letztere gruppieren sich in Krankheits-, Pflanzen-, Totengeister usw. Als größter Geist wird die Sonne ausgegeben; sie ist „gleichgestellt mit Gott“; sie wirkt auf die Saat, gibt Regen und Trockenheit und hat einen bedeutenden Einfluß auf die Entwicklung des Lebens. Beachtung verdient die merkwürdige Tatsache, daß bei Mondfinsternissen Männer und Frauen ihre Rolle vertauschen; außerdem werden Feuer angezündet und laute Rufe ausgestoßen, um dem Monde zu helfen gegen jenen Geist, welcher im Begriffe steht, ihn aufzufressen. Klippen und Seen sind Sitze der Geister; viele Felsen und Steine sind früher Menschen und die Vorfahren der Ijca gewesen.

Eine hervorragende Stellung nimmt der Medizinmann ein; sein Einfluß umfaßt die verschiedensten Vorkommnisse und Lebensverhältnisse des Einzelnen sowohl wie der Gesamtheit; man kann dieser Regierungsform des Ijca-Volkes einen gewissen Einschlag von Theokratie nicht absprechen. Mannigfache Zeremonien begleiten die Geburt, die Namentgebung, die Hochzeit und das Begräbnis. Sehr umständlich waren die Vorbereitungen auf die geheimen Tänze, so daß letztere sich nicht bis in unsere Tage hinein erhalten konnten.

Das ist in großen Zügen das Kulturbild der Ijca-Indianer; wir haben es dem unerschrockenen Forscher zu danken, dasselbe in möglichster Vollständigkeit für die Wissenschaft gerettet zu haben gerade noch in dem Augenblick, da die vordringende europäische Zivilisation es ganz zu verwischen drohte.

Während seiner Weiterreise durch das Cesartal, durch die Siedlungen der Busintana und Kagaba hatte der Verfasser hinreichend Gelegenheit, die Urelemente indianischer Eigenkultur, spanische und afrikanische Kultureinflüsse aufzudecken und die daraus sich entwickelnden, oft merkwürdigen Mischungen zur Darstellung zu bringen.

Angrenzend an die schon weit herangerückten Weißen halten sich die gefürchteten Motilonen, ein Karaiben-Stamm, in fast völliger Unberührtheit; auch über dessen Kultur kann uns der Verfasser Ausführliches berichten. Unter Gefahren und mühseligen Anstrengungen wurden die Siedlungen erreicht, welche auf bedeutender Bergeshöhe liegen. Auffällig ist die niedrige Körpergröße dieser Eingebornen. Es fehlen ihnen einige Kulturelemente, welche ihren Nachbarn sehr vertraut sind, so Hängematte, Schemel, Flachkeule, Schleuder, Trommel und Rasselkalabasse, Hunde, Kartoffeln und Salz; dafür aber weisen sie Köcher, Fackeln, Pfeifen aus Knochen, Körbe und den Aruak-Webstuhl auf, desgleichen die Sitte, daß Mädchen bei ihrer ersten Menstruation in einer besonderen Hütte isoliert werden; Einflüsse aus der andinen Kultur sind deutlich nachzuweisen.

Was der vorliegenden Abhandlung eine ganz besondere Bedeutung gibt, selbstverständlich neben der Tatsache, diese Völker überhaupt ins Licht unserer ethnographischen Erkenntnis gerückt zu haben, ist der Umstand, daß nach rein historischen Prinzipien die Beziehungen der einzelnen Kulturelemente zu einander festgelegt und Abwandlungen von der ursprünglichen Form durch später sich vollziehende Mischungen in ihren Phasen verfolgt werden; also der Urtypus in möglichster Absonderung vom Sekundären und Späteren erscheint. Mit weitestgehender Zuverlässigkeit können nun die hier abgehandelten Stämme in das teilweise noch sehr wirre Völkergemisch des nördlichen Südamerika eingereiht werden.

Für den Mut und Opfersinn, unter denen der schwedische Verfasser im Verein mit seiner Gattin, welche ihm eine zuverlässige Stütze in oft schwerer Lage gewesen ist, diese glänzenden Resultate zutage gefördert hat, wird die Wissenschaft ihnen beiden die volle Würdigung zuteil werden lassen. Die Buchausstattung, die vorzüglichen Zeichnungen der typischen Gegenstände und die klare Wiedergabe charakteristischer Szenen steigern um ein Bedeutendes den Wert dieses inhaltsreichen, anregend geschriebenen Werkes.

P. MARTIN GUSINDE, S. V. D.

Colbacchini Antonio. *I Bororos orientali, „Orarimugudoge“ del Matto Grosso (Brasile).* 251 + [209] SS. Torino: Società Editrice Internazionale. (Ohne Jahresangabe.)

Die Bororó-Indianer im zentralen Matto Grosso, welche man bisheran in engere Beziehungen zu den Gês-Stämmen zu bringen pflegte, haben nun endlich ihren Darsteller gefunden; es ist dies der genannte Salesianer-Missionar, welcher lange Jahre hindurch aus engstem Zusammenleben mit diesen Eingebornen deren Sitten und Gewohnheiten, Lebensform und Sprache gründlichst kennen gelernt hat und wie kein anderer in der bevorzugten Lage ist, uns mit einer Monographie zu beschenken, welche allen wissenschaftlichen Anforderungen in bester Form entspricht. Wir beeilen uns daher, speziell die Amerikanisten auf diese bedeutungsvolle Abhandlung aufmerksam zu machen.

Wir heben im folgenden einige Tatsachen heraus, welche für die kulturhistorische Stellung dieses Stammes von Bedeutung sind. Nach einleitenden Bemerkungen über die bisherige Erforschung dieses Stammes werden wir sofort mit seiner Aufteilung nach totemistischen Prinzipien bekanntgemacht; ein Vorgehen, das uns von vornherein die beste Orientierung in den dort vorherrschenden Kulturverhältnissen finden läßt. Die Gruppe wird in zwei Sektionen (Phratrien!) aufgeteilt, von denen eine jede aus sieben Clans sich zusammensetzt. Von dieser sozialen Gruppierung leitet sich die Anlage der Dorfsiedlungen ab, welche überall an dieser straffen Anordnung festhält.

Es sei indes schon hier bemerkt, daß bei diesen Bororó gleichzeitig Elemente der Kultur des Mutterrechtes in größerer Anzahl angetroffen werden. So findet sich neben der mehr konischen Hüttenform mit zirkulärem Grundriß auch das bodenständige Rechteckhaus mit Giebeldach vertreten. Der Antrag zu einer Verehelichung ergeht gewöhnlich vom Mädchen aus; so zwar, daß Mutter und Tochter den Burschen in seiner Hütte aufsuchen, ihm ein besonders gut zubereitetes Essen mit der Bitte anbieten, dieses Mädchen sich zur Frau nehmen zu wollen. Die Kinder aus einer Ehe gehören immer in den Clan der Mutter; auch die Erbfolge ist mütterrechtlich. Ein Anklang an die Kuvade liegt in der merkwürdigen Sitte, daß der Vater nach der Geburt seines Sohnes mit einem Stäbchen starke Blutungen aus der Lunge sich verursachen muß; das ausfließende Blut wird in einer kleinen Erdhöhle gesammelt und die Quälerei findet darin ihren Abschluß, daß dieser Mann das gesammelte Blut sich auf den Körper spritzt. Kindermord wurde bei gewissen Anlässen geübt.

Schon wenige Tage nach der Geburt wird dem Knaben die Unterlippe durchbohrt und unter weiteren Zeremonien ihm der Name gegeben; derselbe wird mit lauter Stimme ausgesprochen und dabei das Kind gegen die aufgehende Sonne emporgehoben. Totemistisch sind ferner die engen Schnürbänder, welche den Knaben schon im frühen Alter unterhalb der Knie angelegt werden; desgleichen die Armbänder sowie weitere

Schmuck- und Kleidungsstücke. Allerdings fehlt die Beschneidung; dafür aber werden nur Knaben zu den Pubertätsriten herangezogen. Andererseits ist der lange Fransenrock, wie er bei besonderen Zeremonien und bei Beerdigungen getragen wird, wieder ein mütterrechtliches Element. Außer der Einzel- und gemeinsamen Jagd kennt man noch die Zeremonialjagd, welche nach einem Todesfalle anberaumt, mit einem gemeinsamen Essen eingeleitet und von verschiedenen Gesängen begleitet wird.

Wie durchgehends die Totemisten¹⁶, so haben auch die Bororó ihren feinen ästhetischen Sinn zu hoher Entwicklung gebracht. Eine wichtige Rolle fällt ihrem Zauberer zu; er behauptet, daß jedes körperliche Leiden durch das Eindringen eines Fremdkörpers in die schmerzhafteste Stelle verursacht wird; dies kann ein Käfer, Stein, Zahn usw. sein; nur sie selbst können den Patienten davon wieder befreien.

Während die Wohnhütte eigentlich das Reich der Frau ist, verbringt die erwachsene männliche Bevölkerung fast den ganzen Tag in dem gesondert liegenden großen Junggesellenhaus, das gleichzeitig die Männerhütte schlechthin ist. Hier erledigen sie ihre Arbeiten, erzählen und unterhalten sich, hier üben sie ihre Tänze, zeremoniösen Auftritte und religiösen Gesänge ein. Schädelkult und Schmücken der wieder ausgegrabenen menschlichen Knochen beweist wiederum einen mütterrechtlichen Einschlag.

Wie es bei diesen Verhältnissen nicht anders zu erwarten war, ist der Mythenreichtum der Bororó ein überaus großer. Mit besonderem Fleiß wurde vom Verfasser und seinem leider zu früh verstorbenen Mitbruder D. G. PESSINA das wertvolle Material zusammengetragen und in vorzüglicher Darbietung wiedergegeben; auch die so wichtigen Texte mit interlinearer Übersetzung und die bei verschiedenen Anlässen üblichen Gesänge mit den erforderlichen Erklärungen nehmen einen breiten Raum in diesem Werke ein. Eigens sei auf die bedeutsame Mythe hingewiesen, in welcher die beiden Kulturheroen, die als Zwillingsbrüder aufgefaßt werden, besungen sind.

Der dritte Teil des Werkes ist der Darstellung der grammatikalischen Struktur der Bororó-Sprache gewidmet; derselbe reiht sich in seiner linguistisch exakten Ausführung würdig an die vorhergehenden ethnographischen Abschnitte an.

Da außerdem ein reicher Bilderschmuck und gut gewählte Zeichnungen typischer Objekte das ganze Werk zieren, müssen wir diese Monographie als eine ganz vorzügliche Leistung betrachten und wir danken es dem Verfasser aufrichtig, mit dieser Studie über einen bisher nur ungenügend bekannten Stamm, unsere amerikanistische Literatur in so verdienstvoller Weise bereichert zu haben.

Mit diesem Bande wurde die Serie: „Contributi Scientifici delle Missioni Salesiane del Venerabile Don Bosco“ eröffnet; wir erwarten mit Genugtuung die in Aussicht gestellten weiteren Abhandlungen. An die obigen Ausführungen erlauben wir uns noch die Bitte anzuschließen, es möchten doch die vielen Missionare, welche draußen auf ihrem Arbeitsfelde infolge ihrer engen Berührung mit den verschiedenfarbigen Eingebornen in ganz besonders günstiger Lage sind, die Kultureigenheiten der ihnen Anbefohlenen aufs gründlichste und zuverlässigste kennen zu lernen, nach dem Muster der vorliegenden Monographie umfassende Beobachtungen anstellen, damit ihre eigene Missionstätigkeit die möglichst sichere Zielstrebigkeit und Tiefe erhalte und damit die in ihrer Art oft so reichen Geistesschätze vieler Naturvölker, welche heute ihrem gänzlichen Aussterben entgegenneigen, für die Wissenschaft vom Menschen gerettet werden.

P. MARTIN GUSINDE, S. V. D.

Jahrbuch von St. Gabriel. Herausgegeben von der phil.-theol. Lehranstalt St. Gabriel-Mödling bei Wien. 2. Jahrg. Mödling. Verlag St. Gabriel. 1925. 275 SS.

Gleich dem ersten Bande von 1924 umfaßt der vorliegende zweite Band dieses wertvollen Jahrbuches mehrere Aufsätze über philosophisch-theologische und ethnologisch-linguistische Gegenstände, im ganzen acht. An diesem Orte hier kommen naturgemäß die

¹⁶ Vgl. SCHMIDT-KOPPERS: Völker und Kulturen, I, S. 490.

Arbeiten der zweiten Gruppe in Betracht, Nr. 5 bis 8. Die erste dieser Studien, von P. DAMIAN KREICHGAUER, S. V. D., handelt von der „Religion der Griechen in ihrer Abhängigkeit von den mutterrechtlichen Kulturkreisen“ (S. 105—152). Seit BACHOFEN (1861) ist immer mehr erkannt worden, daß Südeuropa und die angrenzenden Gebiete, von Mesopotamien-Kleinasien über den Balkan bis zu den britischen Inseln, in vorgeschichtlicher Zeit eine sehr stark mutterrechtliche Urbevölkerung besaßen, die stellenweise noch in die geschichtliche Zeit hinabreicht. Diese Tatsache wird auch außerhalb der historischen Ethnologie völlig anerkannt, freilich ohne daß man die richtigen Schlüsse daraus zieht; vgl. neuestens GEORG BUSCHAN „Illustrierte Völkerkunde“ (1926, II, 2, S. 8 ff.), und SCHRADER-NEHRING, „Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde“ (1923, II. Bd., 1. Lief., S. 86 ff., s. v. „Mutterrecht“). Gerade für die Wanderung der Indogermanen in die vier Halbinseln des Mittelmeeres ist ihre Vermischung mit den hier eingesessenen Mutterrechtsvölkern von größter Bedeutung. Aber die Indogermanistik hat diesbezüglich noch wenig geleistet, trotz anerkannter wertvoller Arbeiten, wie neuestens GÜNTHER IPSEN's Aufsatz „Der Alte Orient und die Indogermanen“ (in „Stand und Aufgaben der Sprachwissenschaft. Festschrift für W. STREITBERG“, 1924, S. 200 ff.). Ihre Unkenntnis der historischen Ethnologie hat die Indogermanistik bisher am tieferen Erfassen dieses Problems gehindert, wie man eben an IPSEN's Studie und an den einschlägigen Artikeln in SCHRADER-NEHRING's „Reallexikon“ deutlich ersieht. Da ist es ein erfreulicher Fortschritt für die Indogermanistik, daß der Ethnologe KREICHGAUER, über sein mexikanisches Spezialgebiet hinausgreifend, den Einfluß der vorindogermanischen Bevölkerung des Balkans auf die Religion der indogermanischen Einwanderer bzw. der späteren Griechen, auf breiter ethnologischer Grundlage untersucht. KREICHGAUER stellt fest, daß die altgriechische Religion Homers, Hesiods, der Tragiker, der großen Stadtkulte und der obskuren Provinzialkulte sehr viele charakteristische Übereinstimmungen mit den Religionen mutterrechtlicher Völker Südasiens, Ozeaniens, Mittelamerikas usw. zeigt: Kulte von Unterweltsgöttern, grausame Züge im Charakter der Götter, Schlangensymbole, orgiastische und nächtliche Festfeiern zumal in Höhlen und bei sonstigen natürlichen oder künstlichen Erdöffnungen, Heroenkult, große Bedeutung weiblicher Gottheiten usw. Diese vielfach düsteren, unheimlich-grausamen Züge sind das Erbe der vorindogermanischen Urbevölkerung, die dem freimutterrechtlichen Kulturkreis angehörte. Diese Züge standen in schärfstem Gegensatz zu der verhältnismäßig reinen, lichten, dem urkulturellen Monotheismus noch nahen Religion der indogermanischen Viehzüchter-Nomaden. Aber bei der Mischung der beiden Kulturkreise obsiegte im wesentlichen die Religion der alten Unterschicht. Außer Zeus gibt es nach KREICHGAUER keine einzige griechische Gottheit echt indogermanischer Herkunft. Alle übrigen Hochgötter, Kronos, Gaia, Kybele, Apollo, Poseidon, Athena, Hera, Artemis, Demeter, Hekate, Dionysos, Heroen wie Herakles, ferner die niederen Gottheiten, zeigen mehr oder weniger unverkennbar die Eigenheiten mutterrechtlicher Religionsvorstellungen. Diese waren so stark, daß sogar der urindogermanische Himmels-gott Zeus, der Erbe des urkulturellen Monotheismus, die grotesksten mutterrechtlichen Maskeraden über sich ergehen lassen mußte.

Im Provinzialkult zu Aliphera in Arkadien ist sogar das so typisch mutterrechtliche Männerkindbett auf Zeus übertragen worden, der dort als „Zeus-Kindbetter“ verehrt wurde, indem er (nach PAUSANIAS) dort die Athene geboren habe. Und in Kreta, diesen Schwerpunkt vorgriechischen Mutterrechtes, wurde sowohl die Geburt des Zeus in mutterrechtlich-orgiastischer Weise gefeiert als auch sein Grab (Zeus als verstorbener Heros!) verehrt — lauter Vorstellungen, *toto coelo* verschieden von der Religion der Viehzüchter-Nomaden.

Diese Darlegungen KREICHGAUER's decken sich im wesentlichen mit dem, was SCHRADER-NEHRING's „Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde“ (II. Bd., 2. Lief., [1924], S. 244, s. v. „Religion“) aus der Vergleichung der indogermanischen Sprachen und Mythologien erschließt: „Als sicher indogermanisch sind im wesentlichen Zeus, Helios (??) und Eos zu nennen. Demgegenüber ist ein ganz erheblicher Kreis des griechischen Olympos, sowohl der großen Götter wie der kleineren mythischen Ge-

stalten un griechischen Ursprungs. Weit überwiegend ist die Zahl der Gottheiten aus der Schicht bzw. den Schichten der Bevölkerung, die wir als vorgriechisch-kleinasiatisch bezeichnen.“ Die Ethnologie, oder besser: die historische Ethnologie bestätigt also die Ergebnisse der intern-indogermanistischen Forschung, vertieft sie aber wesentlich und erklärt den Ursprung der nicht-indogermanischen Elemente der hellenischen Religion.

Es gebührt P. KREICHGAUER aller Dank dafür, daß er der Indogermanistik den richtigen Weg gewiesen hat. Bei voller Heranziehung der indogermanistischen Fachliteratur, die bei KREICHGAUER begreiflicherweise nicht völlig zur Geltung kommt, wird dieses hochwichtige und reizvolle Problem hoffentlich bald gelöst werden. Als letzte Darstellung ist zu nennen E. KALINKA, „Die Herkunft der griechischen Götter“ in „Neue Jahrbücher für das klass. Alt.“, XLV (1920), S. 401 ff.

Auch der zweite Aufsatz „Buddhismus und Christentum“, ein Vortrag von P. WILH. KOPPERS (S. 153—173) schlägt ins Gebiet der Religionsgeschichte. Hier werden hauptsächlich drei wichtige Gedanken ausgeführt. Erstens: Der Buddhismus ist nicht, wie ahnungslose arisch-teutonische Schwärmer in Mitteleuropa wähen, eine echt „arische“, echt indogermanische Religion, würdig und berufen, das judentstammte Christentum zu verdrängen; vielmehr ist er nach Ursprung und Wesen ein Erzeugnis des indischen Ostlandes, das gegenüber dem von Westen kommenden Ariertum und Brahmanentum seine geistige Selbständigkeit, seine alte mutterrechtliche Kultur bewahrte und deshalb den Brahmanen als „unheilig“ galt. Dieses Ostland ist seit frühester Zeit von austrischen Völkern, typischen Mutterrechtlern, besiedelt. Hier im Osten entstand das materialistische System der Samkhya-Philosophie als Gegenwirkung gegen die übermäßig idealistische Einheits-Philosophie des Westlandes. KOPPERS macht es sehr wahrscheinlich, daß das Doppelprinzip des Samkhya-Systems, *Puruṣa* und *Prakṛti*, nur die Umdeutung des mutterrechtlichen *Śiva-Śakti*-Kultes ist. Da nun der Buddhismus wesentlich auf der Philosophie des Samkhya-Systems beruht, so wurzelt er mittelbar in mutterrechtlichen Religionsvorstellungen und ist erst sekundär vom vaterrechtlich-arischen Denken beeinflußt. Es ist also mehr als ein Zufall, daß der Buddhismus schließlich aus dem arisch gewordenen Indien wieder verschwand und gerade bei den von Hause aus mutterrechtlichen Völkern Hinterindiens, Tibets, Chinas und Japans seine dauernde Verbreitung fand. (Der dem Buddhismus wesensverwandte, gleichaltrige, ebenfalls dem Ostlande entstammende Dschainismus hat sich allerdings bis heute in Indien erhalten.) — Zweitens betont KOPPERS folgenden, sehr wichtigen Gedanken. Der Buddhismus ist anerkanntermaßen das konsequente, radikale Endergebnis der gesamten indischen Religionsentwicklung: reine metaphysische Negation und atheistischer Nihilismus. Nun lautet ein bekanntes Axiom des Evolutionismus dahin, daß die Menschheitsentwicklung gesetzmäßig vom tierischen Urzustand zum Animismus bzw. Magismus und weiter zum Fetischismus, zum Polytheismus und zuletzt zum Monotheismus als jüngster Stufe führe. Aber Geschichte und Wesen des Buddhismus sind ein schlagender Beweis gegen diese willkürliche Konstruktion: er führte vom Polytheismus zum Atheismus, nicht zum Monotheismus. Dieser letztere hat also nicht den vom Evolutionismus behaupteten Ursprung, sondern steht am Uranfang der Menschheitsentwicklung, wie die historische Ethnologie dargetan hat. — Drittens stellt KOPPERS die interessante Tatsache fest, daß die vor etwa 50 Jahren begonnenen Versuche, buddhistische Einflüsse in den Evangelien nachzuweisen, eine durchaus absteigende, rückläufige Entwicklung zeigen. R. SEYDEL's Hypothese von einer schriftlichen buddhistischen Quelle der vier Evangelien und seine 56 buddhistisch-christlichen Parallelen sind heute von allen Indologen aufgegeben. Wohl wollten in neuester Zeit VAN DEN BERGH VAN EYSINGA und RICH. GARBE wenigstens mündliche, mittelbare Beeinflussung der Evangelien durch buddhistische Motive nachweisen. Aber auch da wurde man immer bescheidener: gegenüber SEYDEL's 56 Parallelen hielt EYSINGA nur mehr deren sechs aufrecht und GARBE nur noch vier. Der protestantische Theologe K. BETH widerlegte dann auch diese letzten vier vermeintlichen Übereinstimmungen. Das Christentum wurzelt eben religionsgeschichtlich durchaus im uralten Monotheismus der semitischen Viehzüchter-Nomaden. Übrigens ist bei dem Problem „buddhistisch-christliche Wechselbeziehungen“ auf die wichtige Tatsache hinzuweisen, daß ihrerseits die christliche

Mission im Altertum und seit dem 16. Jahrhundert die indische Religionsentwicklung mehrfach beeinflußt hat.

Der dritte Aufsatz von P. WILH. SCHMIDT ist vorwiegend sprachwissenschaftlichen Charakters: „Die Stellung des Genitivs und ihre Bedeutung für den gesamten Sprachaufbau“ (S. 175—257). Der Gedankengang dieser hochbedeutenden Arbeit ist folgender: W. SCHMIDT hat schon vor 23 Jahren in einer Kritik von WUNDT's „Völkerpsychologie“ festgestellt, daß die Stellung des Genitivs vor oder nach dem regierenden Substantiv in wesentlicher Beziehung steht zur Suffigierung oder Präfigierung, also zum ganzen Stil und Charakter der betreffenden Sprache. In präfigierenden Sprachen steht der Genitiv nach, in suffigierenden Sprachen steht er vor. Diesen grundlegenden Leitsatz führt der Verfasser nun in breiter Darstellung aus. Dieselbe Stellung wie der Substantiv-Genitiv haben von Hause aus auch die Possessivaffixe, die ja in etwa 90 Prozent aller Sprachen nur der Genitiv des Personalpronomens sind. P. SCHMIDT verfolgt nun dieses eigentümliche Stellungsgesetz, die Keimzelle alles Satzbaues und aller Flexion, durch alle heute überhaupt erfaßbaren Sprachstämme und Sprachen der Menschheit. Er kommt zu dem Ergebnis, daß diese Stellungsgesetze nicht in wirrem Durcheinander systemlos über alle Sprachen hin verstreut vorkommen, sondern jeweils in gewissen großen zusammenhängenden Gebieten verbreitet sind und daß meist nur an deren Randgebieten sich bunte Mischungen zeigen. Er bestimmt dann die geographischen Zentren und Ausstrahlungszonen der jeweiligen Verbreitungsgebiete und erklärt die gemischten Randgebiete aus Sprach- bzw. Völkermischungen.

Bis hierher ist der Gang der Untersuchung wesentlich und hauptsächlich linguistisch. Jetzt aber verbindet sich die Linguistik mit der Ethnologie. P. SCHMIDT stellt die überraschende Tatsache fest, daß die Genitivvoranstellung und der damit verbundene Suffixbau durchaus den Sprachen der Urkulturvölker und der beiden vaterrechtlichen Primärkulturen (Viehzüchter und Großjäger) eigen sind, während anderseits die Genitivnachstellung und der Präfixbau den Völkern mit mütterrechtlicher Entwicklung (Bumerangkultur und Zweiklassenkultur) zugehören. Demnach sind also Genitivvoranstellung und Suffixbau das syntaktisch-morphologische Grundgesetz der ältesten menschlichen Sprache; das Gegenteil ist eine Neuerung, die sich erst mit dem Mutterrecht entfaltete. Von welcher außerordentlichen Bedeutung diese Erkenntnis für die Sprachwissenschaft sowie für die Völkerkunde ist, liegt auf der Hand. Aber Verfasser geht noch weiter. Ebenso wie beim Genitiv und beim Possessiv ist auch die Stellung des Pronominalsubjektes (Personalaffixes) des Verbums und die Stellung des Objektsakkusativs gesetzmäßig geregelt. In den ältesten Sprachen standen der Genitiv und das Possessiv vor ihrem Regens, der Objektsakkusativ vor seinem Verbum, das Pronominalsubjekt vor dem Verbalstamm. In der Voranstellung des Genitivs sieht SCHMIDT eine unbewußte Äußerung der naiven, spontanen Denkweise der Urmenschheit, welche die *differentia specifica* als das Neue, Aufmerksamkeit Heischende ohne weiteres vor das schon bekannte genus setzte. — Dagegen scheint nach SCHMIDT's Ausführungen das Adjektivum ursprünglich nach dem regierenden Substantiv gestanden zu haben.

Mit diesen Feststellungen hängt auch die Beantwortung der so wichtigen sprachpsychologischen Frage zusammen, ob die Sprache den Unterschied des Begriffs und des Urteils, d. h. des Nomens und des Verbalsatzes, schon gleich zu Beginn erfaßt und ausgedrückt habe. Nach SCHMIDT ist dies nicht der Fall gewesen. Die ältesten Sprachen haben einen Unterschied zwischen Nomen und Verbum, zwischen Begriff und Urteil, morphologisch noch nicht ausgedrückt — woraus aber keineswegs folge, daß auch das Denken der ältesten Menschheit diesen Unterschied nicht gekannt hätte. — Die Ursache des Überganges von der ursprachlichen Vorstellung des Genitivs etc. zur Nachstellung bei den Mutterrechtsvölkern sieht SCHMIDT in sekundären Sprachmischungen durch die Männer der letzteren: Die Exogamie sowie der starke Ausdehnungsdrang der Männerbünde führten die Männer in fremdsprachliche Gebiete, wo sie notwendigerweise fremde Sprachen erlernen mußten und dabei gemäß

ihrer mehr logischen, rational-konstruktiven Denkweise den Genitiv, die *differentia specifica*, als das logisch Nachfolgende nach dem Regens setzen.

Wie man sieht, handelt es sich hier um eine ethnologisch-linguistische Entdeckung in dunkle Urzeiten, wie sie kühner nicht gedacht werden kann. Wenn sich die Leitsätze P. SCHMIDT's vollinhaltlich bestätigen, dann werden die aus der Genitivstellung folgenden syntaktisch-morphologischen Gesetze zu einem ethnologischen Hilfsmittel von unabsehbarer Tragweite, zu einem Kronzeugen für Wanderungen und Mischungen der Völker und ihrer Kulturen — eine Verbindung von Linguistik und historischer Ethnologie, aus der ungeahnte Möglichkeiten hervorgehen werden. Noch sind nicht alle Einzelheiten dieser Theorie gleichmäßig gesichert; noch sind bei vielen Sprachen (zumal Amerikas) die betreffenden Stellungsgesetze wenig oder gar nicht bekannt; noch bedürfen manche sehr verwickelte Komplexe sorgfältiger Überprüfung, so bei den indogermanischen und hamito-semitischen Sprachen. Und da wohl kein Lebender all die einschlägigen linguistischen und ethnologischen Gebiete so überblickt wie P. SCHMIDT, wird wohl ein ganzer Stab von Spezialisten gleichzeitig an die Kontrolle gehen müssen. Aber jedenfalls stehen die Grundpfeiler der ganzen Theorie unangreifbar und unerschütterlich da. Es kann sich nur mehr um Einzelheiten und um die letzten Folgerungen handeln. Wenn das System als Ganzes sich bewährt, dann hat die Sprachwissenschaft nur mehr eine Hauptfrage zu beantworten, die nach dem Ursprung des Wortes — und da wird der historischen Ethnologie die elementar-parallele Polygenese der Wörter ergänzend zur Seite treten. Übrigens ist dieser Aufsatz nur ein Abschnitt aus einer größeren Arbeit P. SCHMIDT's, die demnächst erscheinen soll: „Die Sprachenkreise und Sprachschichten bei den Völkern der Erde“¹⁷.

Der vierte und letzte Aufsatz ist kürzeren Umfanges: „Seelenvorstellung und Opfer der Afrikaner“ (S. 259—275), von P. P. SCHEBESTA, früherem Missionar in Südafrika. Für den Neger besteht der Mensch aus einem Körper und zwei Seelen, der „Hauchseele“, dem Prinzip des vegetativ-sensitiven Lebens, im Herzen und der Leber sitzend und mit dem Tode vergehend, und zweitens der „Psyche“, wie P. SCHEBESTA sie nennt, dem nach dem Tode fortlebenden Bewußtseinsprinzip. Vielfach aber sind die Vorstellungen über diese zwei Seelen bei den verschiedenen Völkern verworren und schwankend oder ganz ineinander verfließend. Mit der „Psyche“ eng verbunden ist der als heilig betrachtete Schatten, ferner das Spiegelbild und das Bild — deshalb die Angst des Negers vor dem Photographieren, das ihm gleichbedeutend ist mit Diebstahl der Seele. Auch der Name ist ein Wesensteil der Psyche; Namensänderung (z. B. bei der Initiation) ist Wesensänderung. Mit der „Psyche“ der Neger ist der *ka* der alten Ägypter identisch, das personifizierte und materialisierte Bewußtsein des Menschen. Diese beiden Seelenvorstellungen spielen eine sehr wichtige Rolle im Zaubwesen und im Opferwesen der Neger. Die „Psychen“ der Verstorbenen, die Ahnengeister, werden durch Darbringung von Speiseopfern vor den „Geisterhüttchen“, ihren Wohnungen, verehrt und befriedigt. Vielfach wird geglaubt, daß der Geist nicht das Opfer selbst genießt, sondern bloß dessen „Seele“; der Opfernde kann darum die Materie seiner Opfergabe wieder an sich nehmen und selbst verwenden. Religionsgeschichtlich ist bemerkenswert, daß die *destruction rei* nicht zum Wesen des afrikanischen Opferbegriffes gehört.

Prof. Dr. WILHELM OEHL — Freiburg (Schweiz).

Senn Alfred. *Germanische Lehnwortstudien*. Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der hohen philosophischen Fakultät der Universität Freiburg in der Schweiz. Heidelberg 1925. CARL WINTER. 64 SS.

Die landläufigen etymologischen Wörterbücher beantworten nur die Frage nach dem „Woher?“ der Wörter einer Sprache und auch das nur innerhalb gewisser zeitlicher Grenzen. Aber die Frage nach dem „Wohin?“ der Wörter einer Sprache ist nur selten planmäßig behandelt worden, und doch kann sie sprachwissenschaftlich und kulturgeschichtlich hochbedeutsam sein.

¹⁷ WINTER, Heidelberg 1926.

Man denke an die ungeheure Auswirkung z. B. der griechischen Wörter, d. h. griechischer Kultur! Das griechische *διφθέρα* „Tierhaut“ > Pergament > Schriftstück“ hat sich in lateinischer Entlehnung als *littera* „Buchstabe“ und in arabischer als *defter* „Buch“ (bis in die Mongolei und in den Westsudan gewandert) rund um den Erdball verbreitet. Ebenso sind urgermanisch **bankiz* „Bank“ oder **saipō* „Seife“ wahre Weltmächte geworden. Die These SENN's untersucht die Auswirkung germanischen Wortgutes, also germanischer Kultur, auf nichtgermanische Sprachen bzw. Völker seit ältester Zeit. Hier liegt der erste Teil des Gesamtplanes vor, „Die ältesten Nordost-Beziehungen“, nämlich die Entlehnungen durch Finnen, Lappen, Balten und Slawen. Der zweite Teil soll das germanische Lehngut im Lateinischen darlegen, der dritte die Einflüsse auf die sich bildenden romanischen Sprachen, der vierte die Wikingerzeit, der fünfte die Kolonisation des deutschen Ostens, der sechste bis achte Teil die holländische, englische und deutsche Kolonisation außerhalb Europas.

Die älteste germanische Lehnwortschicht im Finnisch-Lappischen, Baltischen und Slawischen ist seit THOMSEN's grundlegender Arbeit (1869) wegen der großen Bedeutung für die alten Lautgesetze schon vielfach untersucht worden, von SETÄLÄ, KLUGE, KARSTEN, WIKLUND, HIRT, BUGA, etc. Aber immer waren noch allerlei große und kleine Fragen umstritten, so besonders die, ob die Goten des Weichselgebietes und des Frischen Hafes als Vermittler germanischen Lehnsgutes an die Finnen in Betracht kommen oder nicht. SENN prüft den Stand der Frage neuerdings, mit Beziehung der gesamten sprachwissenschaftlichen und prähistorischen Fachliteratur. Er untersucht die zeitliche Aufeinanderfolge der verschiedenen Schichten und ordnet sie in stoffliche Gruppen: Staats- und Kriegswesen, Viehzucht, Ackerbau, Schifffahrt und Fischerei, Metalltechnik, Haus und Hof, Werkzeuge, Handel, Künste und Fertigkeiten, Religion und Kirche. Die ältesten dieser germanischen Kultureinflüsse stammen noch aus der Zeit vor der ersten Lautverschiebung, etwa um 500 v. Chr.

Die Ergebnisse SENN's sind folgende: Die Ostgermanen (Goten usw.) hatten in Ostpreußen direkten Verkehr mit den Finnen (S. 35). KLUGE und HIRT überschätzten die Zahl der germanischen Lehnwörter im Slawischen und Baltischen; die fraglichen Wörter lassen sich als echt slawisch, bzw. baltisch erklären, also als urverwandt (45, 52). Eine Reihe germanischer Lehnwörter im Baltischen kamen erst durch slawische Vermittlung aus dem Gotischen des südrussischen Reiches; die Balten haben drei Schichten germanischer Lehnwörter, vorgermanische, urgermanische und (am wenigsten) gotische Wörter (49). Das Finnische unterlag dem germanischen Einfluß am stärksten, das Baltische am wenigsten; das Slawische steht diesbezüglich mitten inne zwischen beiden (53). Die genauere territoriale Verteilung der Ostgermanen, Slawen, Balten und Finnen und die eventuelle Aufeinanderfolge von Finnen und Preußen auf demselben Boden bleibt auch nach SENN vorläufig noch eine offene Frage (53). Eine lesenswerte Einleitung über Entlehnung im allgemeinen (S. 9—25) bietet auch dem Nichtindogermanisten nützliche Anregung. Ein Register (S. 58—64) ist beigegeben. Die Arbeit ist ein wertvoller Beitrag zur Klärung des Problems. Hoffentlich kommt Verfasser auch zur Veröffentlichung der Teile 2 bis 8.

Prof. Dr. WILH. OEHL — Freiburg (Schweiz).

Brauer E., Dr. *Züge aus der Religion der Herero.* Ein Beitrag zur Hamitenfrage. Mit 9 Karten. 122 SS. R. VOIGTLÄNDER's Verlag. Leipzig 1925.

Der Verfasser hat im Auge, die hamitische Kulturschicht bei den Herero herauszuarbeiten, und zwar mit Berücksichtigung der geistigen Kultur. Die rein materielle läßt er in dieser Arbeit ausdrücklich beiseite. Wie der Titel schon andeutet, bespricht er die Religion und religiösen Gebräuche der Herero so weit sie ihm Belege sind für das Endziel, die Festlegung der hamitischen Schicht bei ihnen. In vielem wird man dem Verfasser gerne beipflichten, in einzelner aber anderer Meinung bleiben müssen, im ganzen aber für die schöne Arbeit dankbar sein.

Daß die Herero von Haus aus ein Nichtbantu-Stamm sind, stellt BRAUER über allen Zweifel fest. Sie gliedern sich so vielen anderen Völkern des zentralen und des südlichen Afrika an, die zwar eine Bantu-Sprache reden, aber in ihrer Kultur von den eigentlichen alteingesessenen Bantu abweichen. Man zählt diese Völker gemeinhin zu der hamitischen Schicht. Mit dieser Bezeichnung muß man sich vorläufig abfinden, obwohl

sie, wie ich meine, doch noch keine einheitliche Kulturschicht für Afrika darstellt. Daß unter der heute als hamitisch bezeichneten Schicht eine ältere und jüngere Welle zu unterscheiden ist, kann wohl nicht bezweifelt werden. Es ist somit berechtigt, von einer protohamitischen Schicht in Afrika zu reden. Zu dieser gehören auch die Herero. Es sei hier darauf hingewiesen, daß es eine dankbare Aufgabe wäre, die eigentliche, ungemischte Bantuschicht herauszuarbeiten, deren Vorhandensein nicht bezweifelt werden kann.

BRAUER behandelt sein Thema in fünf Kapiteln:

1. bespricht er den Glauben an die oberste Gottheit *Ndjambi Karunga*,
2. die Vorstellung des Stammesahnen und den Ahnenkult,
3. die Gebräuche bei der Viehzucht,
4. das heilige Feuer,
5. den Totemismus.

Im ersten Kapitel hätte der Verfasser doch tiefer schürfen können und vielleicht auch im zweiten. Manche neuere wichtige Literatur scheint ihm entgangen zu sein. Als oberste Gottheit der Herero gilt *Ndjambi Karunga*. Daß es sich hier um das höchste Wesen handelt, wie es bei den Bantu allgemein bekannt ist, dürfte sehr wahrscheinlich sein und ebenso, daß die Herero diesen Begriff von den sie umwohnenden eingesessenen Stämmen angenommen haben. Gerade die Missionare betonen den Gottescharakter für *Ndjambi*, *Kalunga* oder *Mulungu* immer wieder und mir scheint, daß gerade ihnen darin mehr Vertrauen zu schenken ist, als so manchem Forschungsreisenden, der nur vorübergehend einen Stamm studieren konnte. Nebenbei bemerkt, wird man Äußerungen wie die: „deshalb beruhen die meisten Angaben auf Nachrichten von Forschern, die längere Zeit unter einem Volke weilten, also besonders von Missionaren, was, wie man leicht begreifen kann, für die Sache nicht immer von größtem Vorteil ist, da hier zum Beispiel oft die Grundlagen der Erziehung bei der Aufnahme der Resultate von störendem Einfluß sind“, schließlich müde, zu lesen. Ich meine, daß eigentlich jeder Forscher irgendeine Art Erziehung hat und wenn beim Missionar seine Erziehung für die Untersuchungen der Naturvölker nicht „von größtem Vorteil“ sein soll, dann wohl bei dem Forscher anderer Einstellung die ihm eigentümliche, auch nicht. Oder soll der letztere mehr objektiv denken und beobachten können, als der jahrelang am Platze weilende Missionar? Meines Wissens und meiner Erfahrung nach ist der Missionar weniger von Theorien eingenommen als der *ad hoc* geschulte Gelehrte.

Ich glaube, daß die Völkerkunde den Missionaren zu sehr großem Danke verpflichtet ist und daß sie darauf wartet, daß so viele Missionare aus ihrer Reserve austreten möchten, um ihre Erfahrungen und Beobachtungen der Öffentlichkeit zu übergeben.

Ob der Verfasser nicht zu einem durchgreifenderen Resultate in den beiden ersten Kapiteln gelangt wäre, wenn er eine Sichtung der südafrikanischen Völker vorgenommen hätte?

Wir haben in Südafrika noch einzelne Stämme, welche die eigentliche Bantu-Stufe fast rein darstellen, z. B. die Anyanya, Achipeta, Anyungue, Asena u. a. Bei diesen findet sich der Begriff des höchsten Wesens vor, unter dem Namen *Mulungu*. Neben ihm die Schar der *Mizimu*, der Totenseelen. Die Verehrung des Stammesahnen fehlt aber.

Eine weitere Gruppe bilden jene Stämme, die ein höchstes Wesen, unter welchem Namen auch immer, kennen. Neben ihm aber steht der Urahn, dem eine besondere Verehrung gezollt wird, dazu gehören z. B. die Ba Ila und auch die Herero.

Die dritte Gruppe repräsentieren die Zulu. Der Begriff des höchsten Wesens und des Stammvaters schwimmen bei ihnen ineinander und bilden eines, so daß man nicht recht klug daraus wird, ob man es mit dem höchsten Wesen oder mit dem Urahn zu tun hat. Er ist beides.

In der Erklärung des Wortes und Begriffes *Mulungu* schließt sich der Verfasser MEINHOF an. Ich glaube jedoch, daß es nicht angeht, *Mulungu* mit Verstorbener wiederzugeben. Die oben genannten reineren Bantu kennen diesen Begriff nicht. Erst gegen Norden hin, zunächst bei den Wajao, tritt diese Bedeutung hinzu, so daß *Mulungu* dort das höchste Wesen und *Milungi* (Plur.) die Verstorbenen bedeutet. Auch glaube ich,

daß dieses auf Beeinflussung jener Schicht zurückzuführen ist, die den Stammesahnenkult so sehr betonte und die alteingesessenen Bantu-Stämme infizierte.

Der Vergleich der Herero mit den Zulu, den der Autor durchführt, ist (S. 22) durchaus zu Recht bestehend. Dennoch besteht ein gradueller Unterschied zwischen den beiden Völkern. Der *Mukuru* der Herero ist gleich mit *Unkulunkulu*, indem er der Urahn ist. *Unkulunkulu* ist aber meiner Auffassung nach auch gleich mit dem höchsten Wesen.

Bezüglich des *otjiruru* (S. 27), das der Verfasser als manaartig auffaßt, möchte ich dem Gedanken hier Platz geben, daß es doch etwas Seelenartiges sein kann. Die Seele (eine Seele) des Ahnen lebt in seinem Nachfolger auf. Es ist das eine Anschauung, die wir auch im alten Manamatapa-Reich antreffen und sie scheint dieser ganzen Kulturschicht überhaupt eigen zu sein. (Vergl. dazu die gleiche Auffassung bei den Ägyptern.)

Damit hängt auch zusammen, daß die Gebrauchsgegenstände, ich möchte lieber sagen die Insignien des Ahnen, nicht mit ihm begraben werden, sondern erhalten bleiben und sich weitervererben, eben weil nach der Auffassung, der Verstorbene in seinem Nachfolger weiterlebt (S. 27). Ein Heranziehen der Mangandja für die Begräbnissitten ist meines Erachtens nicht am Platze, sie kennen nichts von einer Stammesahnenverehrung.

Der Verfasser beleuchtet viele der Hamiten-Stämme Afrikas, die Parallelerscheinungen aufweisen, wodurch jene der Herero noch deutlicher hervortreten.

Unbedingt pflichte ich dem Verfasser bei, wenn er sagt: „Mutmaßlich ließe sich das Zurücktreten *Ndjambi Karunga's* bei den Herero, das selbst für eine oberste Gottheit stark ist, als ein Verdrängen durch die Gestalt *Mukuru's* auffassen. Jedenfalls ist aber der *Mukuru*-Typ als Erzeugnis einer entwickelten Ahnenreligion der vaterrechtlich-viehzüchterischen Kultur der Nomaden zuzuschreiben“, und ich möchte sogar betonen, daß die Idee des höchsten Wesens von den ureingesessenen Bantu-Stämmen übernommen wurde.

Zur Erklärung des heiligen Feuers zieht der Verfasser vielfach außerafrikanische Parallelen heran. Das scheint mir bedenklich, ehe nicht einwandfrei nachgewiesen ist, daß die heiligen Feuer hüben wie drüben desselben Ursprunges sind. Es mag wohl sein, daß aus Afrika allein die Erklärung dieses Brauches nicht wird gegeben werden können, aber der Vergleich mit Afrika scheint verfrüht.

Übrigens scheint es, daß unter afrikanischen Völkern verschiedenartige heilige Feuer zu bestehen, die nicht den gleichen Ursprung haben. Mir scheint die Behauptung VEDDER's, daß das heilige Feuer der Bergdama verschieden ist von jenem der Herero durch BRAUER, nicht widerlegt zu sein (S. 96).

Ferner glaube ich, daß das heilige Feuer, wie es in Uganda und zumal im Manamatapareich üblich war, durchaus nichts mit der Viehzucht zu tun gehabt hat. Das heilige Feuer repräsentierte den Herrscher, den König, in letzter Instanz die Sonne. Auf die Klärung dieser Verschiedenheiten hätte der Autor mehr Gewicht legen sollen als auf das Heranziehen außerafrikanischer Parallelen.

Daß der „Sündenbock“ und die „Lebensrute“ der gleichen Kulturschicht angehören wie das heilige Feuer und die Viehzucht, gemeint ist die Rinderzucht, ist meines Erachtens nicht genügend herausgearbeitet. S. 77 unterläuft ein Fehler, *ibu* oder *perampüwan* heißt im Malayischen nicht Mutter und Kind, sondern Mutter und Weib. *Ibu* ist zwar meistens das Muttertier.

Daß die viehzüchterischen hamitischen Stämme, die sich nach dem Süden Afrikas vorgeschoben haben, sicher die Träger des Totemismus sind (S. 110), dürfte wohl stimmen. Beobachtet man diese Völker in Gebieten wie unter den alteingesessenen Bantu, z. B. die Angoni unter den Achipeta und Anyungwe, so kommt man zu dieser Überzeugung. Letztere sind durchaus totemismusfrei, erstere, die Angoni, sind aber Totemisten. Die Frage nach dem Woher ihres Totemismus bleibt natürlich offen.

Die sehr interessante Arbeit BRAUER's verdiente eine viel eingehendere Besprechung, die ich mir leider hier versagen muß. Sie ist überaus wertvoll und verdiente eine eingehendere Durcharbeitung auf Grund weiterer Literatur.

Neun Kartenskizzen sind im Anhang angebracht, welche die Verteilung der behandelten Kulturmerkmale anschaulich dartun. Daraus geht wieder deutlich hervor, daß

eine Kulturwanderung von Nordost nach Südwest und Süd gegangen ist, welche die dort eingessene, meiner Ansicht nach die ursprünglich reine Bantukultur, umgestaltet hat.

P. PAUL SCHEBESTA, S. V. D.

Krickeberg Walter. *Die Totonaken*, ein Beitrag zur historischen Ethnographie Mittelamerikas. Im VII. und IX. Band des „Bäbler Archiv“. Mit einer Karte und 59 Abb. 91 SS. Berlin 1918—1925. DIETRICH REIMER.

Die Beschreibung dieses einst großen und hochstehenden Volkes hatte ihre Schwierigkeiten. Weit über die Grenzen des Landes waren Gebräuche der Nachbarvölker eingeführt, und auch im Innern war das Gebiet von Fremden, besonders von den Naua, durchsetzt. Sogar ihr gebräuchlichster Name wird auf die Nauasprache zurückgeführt und als „Bewohner des heißen Landes“ gedeutet. So lange die Totonaken bekannt sind, waren sie Ackerbauer. Wie es in diesem Kulturkreise häufig ist, durchbohrten sich die Leute Nase und Ohren; aber typisches Mutterrecht war nicht mehr vorhanden. Das Ansehen der Frauen in den Familien war allein übrig geblieben. Das vorwiegende Element im Lande müssen in alter Zeit die Jäger gebildet haben. Darauf weisen die Tierbilder hin, die jenen der Indianer von Nordwestamerika ähnlich sind. Der Leib des Tieres ist darin in zwei Hälften gespalten. Manche Fürsten trugen Tiernamen, alle Knaben wurden beschnitten und die Sonne war die Hauptgottheit, so wie wir es bei den Jägern finden. Die bei kannibalischen Mahlzeiten übrigbleibenden Knochen wurden wie Trophäen vor den Idolen aufgehängt. Der Kalender Mittelamerikas stand in großem Ansehen. Das typischste Gerät bildet das bei Begräbnissen viel verwendete skulpturale „Steinjoch“. Der Verfasser sieht es mit guter Begründung als ein Symbol des Erdrachens an. Der gewiegte Amerikanist hat das bisher vernachlässigte Bild dieses interessanten Volkes nach vielen Richtungen ergänzt. Es ist ihm auch gelungen, dunkle Punkte aufzuklären.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Riem Johannes. *Die Sintflut in Sage und Wissenschaft*. Mit zwei Zeichnungen und einer Weltkarte. 194 SS. Agentur des Rauhen Hauses. Hamburg 1925.

Der Verfasser, der sich seit 20 Jahren mit den Flutsagen beschäftigt, legt hier eine überraschend reiche Sammlung von im ganzen 303 Sagen aus allen Erdteilen vor. Dieses Material ist nicht nur für das von RIEM bearbeitete Thema von Wert, aus ihm wird auch die Religionswissenschaft, die Soziologie und die Wirtschaftslehre Nutzen ziehen können. Die Karte mit den Orten des Vorkommens von Flutsagen erhöht den Wert des Buches wesentlich.

Der Verfasser schließt seinem reichen Stoff die 16 bekanntesten Erklärungen des Ereignisses an. Keine von ihnen wird den Ethnologen befriedigen. Die Zeit ist noch lange nicht gekommen, in der man auch nur den Zusammenhang all der Traditionen verfolgen, geschweige denn erklärend zu ihrer Wurzel vordringen kann.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Rühle Oskar. *Sonne und Mond im primitiven Mythos*. Sammlung „Philosophie und Geschichte“ Nr. 8. 48 SS. J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK). Tübingen 1925.

Wer zur Ergänzung seiner allgemeinen Bildung sich mit Mythen beschäftigen will, der wird hier manches Wissenswerte finden. Aber auch diesem Leserkreise hätte es nicht geschadet, zu erfahren, daß den verschiedenen typischen Kulturrichtungen auch gewisse Formen des Mythos entsprechen. Die ganz primitiven Stämme besitzen fast keinen Mythos. Dieser stellt sich erst bei etwas höherstehenden Naturvölkern ein und am stärksten bei gewissen Kulturvölkern, z. B. bei den Lehrmeistern der Babylonier und der Griechen.

Die höheren Jäger, die Ackerbauer und die Hirten sind in ihrem Fabulieren typisch verschieden, wie in ihrem Interesse für die Astronomie. Freilich gibt es heute nicht mehr viele ganz reine Vertreter der einzelnen Kreise, und deshalb auch kaum noch ganz ungemischte Mythen. Solche aufzufinden wird allerdings nur dem Ethnologen gelingen.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Bittremieux Leo, P. *Mayombsche Volkskunst*. Ingeleid door AL. JANSSENS. 227 SS. De Vlaamsche Boekenhalle, S. V. Leuven 1924. Preis: Frcs. belg. 15.—.

LEO BITTREMIEUX aus der Gesellschaft der Missionare von Scheut, der seit dem Jahre 1906 mit großem Erfolge Sprachen und Sitten des Nieder-Kongo, insbesondere der Bayombe, untersucht hat, gibt in seiner „Mayombsche Volkskunst“ eine willkommene Zusammenfassung der poetischen Erzeugnisse der Bayombe. In elf Kapiteln bringt er reiches Material von Volksliedern, Totenklagen, Kinderliedchen, Spottversen, Segens- und Beschwörungsformeln, etwa 80 Rätsel, dann Erzählungen mythologischen Inhaltes, Tierfabeln, humoristische Erzählungen usw., alles Übersetzungen in holländischer Sprache. Die Originaltexte dazu sind in früheren Arbeiten des fleißigen Forschers veröffentlicht: in dem gleich zu besprechenden „Mayombsch Idiotikon“ und in vielen Artikeln, die L. BITTREMIEUX in verschiedenen Jahrgängen von „Onze Kongo“ veröffentlicht hat. Die Proben, die der Verfasser bringt, geben einen guten Einblick in das mannigfaltige und reiche Gefühlsleben jenes Volkes, ein Reichtum, der zwar den fernstehenden Europäer staunen läßt, ihn auch wohl mit gerechtem Neid erfüllen kann. Dem aber, der mit offenem Sinn unter Eingebornen gelebt hat, ist dieser Reichtum eine Selbstverständlichkeit.

In der Einleitung spricht AL. JANSSENS einen beachtenswerten Gedanken aus. Noch blühe zwar die Poesie im Lande der Bayombe, aber sie sei schon nicht mehr Allgemeinbesitz wie ehemals. Das Eindringen von europäischer Kultur und Industrie habe dem Volke bereits die ihm eigene Natürlichkeit geraubt und das Gefühl für Poesie sei stumpf geworden. Es ist bedauerlich, daß europäische Industrie auf diesem Gebiete bis jetzt nirgendwo hat aufbauend arbeiten können. Um so gebieterischer ist die Forderung, diese schwindenden Schätze der Naturvölker ehestens zu sammeln.

P. M. SCHULIEN, S. V. D.

Bittremieux Leo, P. *Mayombsch Idiotikon*. Deel. I, II. Zusammen 821 SS. Drukkerij ERASMUS. Gent 1923.

In seinem zweibändigen „Mayombsch Idiotikon“ will BITTREMIEUX nicht so sehr ein vollständiges Wörterbuch des Kiyombe bieten; er sagt sogar S. 23, daß er noch Material im Überfluß besitze, das er nicht in das Idiotikon hineingearbeitet habe. Sein neues Werk soll vielmehr ein tieferes Erfassen dessen ermöglichen, was die einzelnen Wörter im Sinne der Bayombe bedeuten. Das Buch will Sprachen-, Volks- und Seelenkunde bieten. BITTREMIEUX nennt es daher ein folkloristisches Sprachwörterbuch. Diesen seinen Zweck, den jeder, der mit Eingebornen verkehren muß, herzlich begrüßen wird, hat BITTREMIEUX erreicht. Er bietet viel Neues aus der Geschichte des Volkes, aus der Art und Weise, wie es seinen Lebensunterhalt gewinnt, Interessantes aus den verwandtschaftlichen Verhältnissen, Verlobungs-, Hochzeits- und Geburtsgebräuchen, Zaubers- und Gebetsformeln, allerlei aus Fetisch- und Geisterwesen sowie aus den Anschauungen über Seele, Tod und Jenseits. Manchen Artikeln sind Zeichnungen beigegeben; so Knoten- und Knüpfmuster, Proben von Flechtwerk, eine Giebeldachhütte und 35 verschiedene Muster von Tatauage usw. Als willkommener Anhang sind noch beigelegt eine reichhaltige Liste der einheimischen Holzarten, sie enthält über 100 Namen. Ferner zwei Karten des Mayombelands mit Anmerkungen.

Weniger angenehm empfindet man es, wenn z. B. auf S. 85 zur Erklärung eines Gebrauches auf *yonzuka* verwiesen ist, was man auf S. 767 findet, wo man aber wieder

ohne jede Erklärung auf das Wort *konzuka* verwiesen wird, was dann auf S. 265 die gewünschte Erklärung gibt.

BITTREMIEUX hat mehr die Darbietung sachlichen Materials bezweckt und auf die phonetische Durcharbeitung weniger Gewicht gelegt. So sind eine große Anzahl von Wortpaaren angeführt, die lautlich gleich sind, aber verschiedene Bedeutung haben. Relativ groß ist auch die Anzahl der Wörter, bei denen lautlich dasselbe Wortbild drei oder gar vier verschiedene Dinge bezeichnet. Auf S. 737 f. ist das Wort *vuma* in fünf verschiedenen Bedeutungen angeführt, als Ort, blasen, blühen, sich vor etwas erschrecken und berüchtigt sein. Das Wort *banda* auf S. 42 f. hat sogar sechs verschiedene Bedeutungen: unten, Häuptlingsmütze, schlagen, anfangen, abmagern, ein Eckchen Land. Es ist schwer denkbar, daß so viele und so verschiedene Dinge durch ein und dasselbe Wortbild ausgedrückt werden können. Irgendeine lautliche Verschiedenheit scheint da noch zu bestehen. Bei *vuma* in der Bedeutung „blühen“ hat BITTREMIEUX das *u* mit dem Längezeichen gesetzt, aber nur in Klammer. Auch bei dem Worte *banda* scheinen solche Unterschiede noch zu bestehen; denn auf S. 29, wo BITTREMIEUX die diakritischen Zeichen erklärt, bringt er auch die Nasalierung und führt als Beispiel das Wort *banda* an. Im Buche selber aber ist das Wort *banda* sechsmal ohne jedes diakritische Zeichen angeführt. Es würde vor allem dem Sprachforscher von Interesse sein, wenn BITTREMIEUX in seinen weiteren Arbeiten mit dem reichen sachlichen Inhalt auch mehr phonetische Genauigkeit verbinden würde.

P. M. SCHULIEN, S. V. D.

Landersdorfer Simon. *Die Kultur der Babylonier und Assyrier.* Mit 32 Tafelbildern und einer Karte. IX + 242 SS. 2. Aufl. 1925. KÖSEL & PUSTET. München. Kartoniert Mk. 4.—.

Die zweite Auflage dieses so gut aufgenommenen Buches brauchte nur in wenigen Stücken verbessert zu werden, in der Chronologie und in der politischen Geschichte. In den übrigen Teilen sind die wichtigsten neuen Forschungsergebnisse eingefügt. Das Buch wird wie bisher ein zuverlässiger erster Führer zu den Schätzen der altorientalischen Kultur sein. Am meisten Beifall wird die Vermehrung der Tafeln finden, denn das Anschauungsmaterial ist auf diesem Gebiete unersetzlich. Der Ethnologe darf schließlich eine Kleinigkeit hervorheben: Hier ist ein bescheidener Anlauf genommen, die religiösen Vorstellungen der Mesopotamier auf zwei Kulturkreise zurückzuführen.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Weule Karl. *Ethnologie des Sports.* Aus der Geschichte des Sports aller Völker und Zeiten. 44 Abb. und 2 Taf. 74 SS. Leipzig 1925. E. A. SEEMANN.

WEULE, ein Meister populärer Darstellung seiner Wissenschaft, hat uns ein Bild des Sports der Naturvölker gezeichnet, das auch außerhalb des Heeres der Sportbessenen viel Interesse finden wird. Wir sehen darin die Völker der Alten und der Neuen Welt vorüberziehen und erkennen, daß der exotische Sport ziemlich viel Gemeinsames mit dem unseren besitzt. Die Jugend ist natürlich am meisten beteiligt. Auf diese geht im Laufe der Jahrhunderte das Wichtigste von dem über, was die Erwachsenen älterer Generationen im Ernste geübt haben. Wir können deshalb aus dem Jugendspiel einen Teil alter Zustände rekonstruieren. „Eine vergleichende Betrachtung von Sport und Spiel im Rahmen der niederen Menschheitsschichten gewährt eine bessere und willkommenere Gelegenheit zu kulturhistorischen Ausblicken als mancherlei andere menschliche Betätigungen; sie sind zudem um so bedeutungsvoller, als sie in vielen Fällen bis zu den Urwurzeln unseres Geschlechtes und seiner geistigen Eigenschaften zurückreichen.“

Die Ertüchtigung der naturvölkischen Jugend spielt wie bei uns eine große Rolle. „Bei den Naturvölkern steht der materielle Kampf ums Dasein nach wie vor im Vordergrund: die Jugend hat also wohl oder übel die Pflicht, alle die Künste beizeiten sozusagen

im Spiel zu üben, die später als lebenswichtige Anforderungen im Ernst an sie herantreten werden. Daher die Regel, daß die heranwachsenden Knaben und Jünglinge alles das betreiben, was für sie für den Eintritt in die Reihe der vollwertigen Männer als Vorbedingung gilt.“

Der Ball erfreut sich besonderer Beliebtheit. Der vollkommenste unter ihnen, der aufgeblasene Gummiball, ist ja im altmexikanischen Reiche erfunden worden. Er wurde dort, wie bei uns, durch „Tore“ getrieben, die allem Anscheine nach die Tore der Erde im Westen und Osten symbolisierten. Die Bälle durften in Amerika so wenig wie in Indien und bei uns mit den Händen geschlagen werden. In bezug auf das Ballspiel möchte der Ethnologe etwas mehr Ausführlichkeit in der Darstellung wünschen. Bei der Beschreibung von Fig. 12 ist ein kleines Versehen vorgekommen. Das dort abgebildete Tier ist die Eidechse als Gegenspielerin, hier wohl Symbol des Mondes.

Das Ballspiel ist ein typischer Vertreter des Sports und seiner Entwicklung. „Irgendwo und irgendwann ist das Spiel einmal vom Kind in der Beschäftigung mit sich selbst oder mit einer Schar von Gefährten erfunden worden; es hat gegebenenfalls den Weg zu den Erwachsenen gefunden, hat dort möglicherweise eine magische Verbrämung erhalten, fällt aber doch am Ende seiner Laufbahn wieder auf die Kinderstufe zurück. Es wird ein Überlebsel.“

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Burnier Th. *Ames Primitives*. Société des Missions évangéliques. Paris 1922. 112 pp. Prix: Frs. 2.50.

Ce petit livre ne contient que 112 pages et forme, néanmoins une mine précieuse pour tous ceux qui s'occupent du système philosophique des Bantous méridionaux. Le missionnaire raconte simplement, sans aucun bagage scientifique, ses observations de longue date. Il ne connaît pas seulement les faits, il connaît aussi l'âme des indigènes.

Le livre étudie le système philosophique des tribus du Zambèze supérieur. On est quelque peu déconcerté parce que l'auteur indique rarement de quelle tribu au juste il s'occupe. La plupart des explications semblent se rapporter aux Ba-Rotse, parmi lesquels le missionnaire a vécu dix-sept ans. Il n'y a pas de doute qu'il dispose de documents suffisants pour pouvoir nous offrir une monographie détaillée de cette tribu.

P. P. SCHEBESTA, S. V. D.

Röck F. und Oldenburg R. *Bilderatlas zur Länder- und Völkerkunde*.
Mappe I: Australien und Ozeanien, Melanesien. Verlag: Ethnographische
Abteilung des Naturhistorischen Museums. Wien 1925. Preis pro Mappe
österreich. Schill. 2.40.

Die erste Mappe (sechs Bilder von Neuguinea enthaltend) liegt vor. Die Bilder (Format 18:24) sind in Kupfertiefdruck auf Kartonpapier hergestellt. Ein kurzer, knapper Text, der in jedem Falle den Fachmann verrät, ist den einzelnen Bildern beigegeben. Die Ausführung der Bilder verdient ohne Übertreibung die Note „erstklassig“. In Anbetracht des Gebotenen ist der Preis für eine Mappe (2.40 österreich. Schilling) ein durchaus bescheidener zu nennen. Die Sammlung verdient, daß sich an ihr erfülle, was die Herausgeber erstreben: „Durch lebendige bildliche Darstellung soll der Bilderatlas ein brauchbares Lehr- und Anschauungsmittel für den Unterricht, für Wissenschaft und Kunst wie auch für allgemeine Lebensanschauung der Gebildeten werden.“

P. WILH. KOPPERS S. V. D.

Saville Mr. H. *The wood carver's art in ancient Mexico*. With 52 plates and 19 illustrations in the text. XVII + 121 pp. Mus. of the Amer. Ind. Heye foundation. New York 1925.

The writer has issued a classical publication. The first part is a short study of the different kinds of wood in Mexico, and of all kinds of woodwork: bridges, boats,

furniture, gates, drums and weapons. Only the two last mentioned, are thoroughly treated. Then the writer shows that the best wood carvings reach the same height as works of sculpture in stone. Referring to the spear-throwers, and to drums, the writer has not spared any trouble in putting together his material from the museums of all countries. Most of the pictures are excellent; where necessary, sketches in detail, were added. Among them only the one on Plate XXVI is to be objected to. Only trifles are missing in it, yet these are the cause of not all the dates of calendar being read.

The Mexicanist will regret that similarly furnished publications are impossible in Europe.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Brunhes Jean. *La Géographie Humaine.* 3 vol. ALCAN. Paris 1925.

Il s'agit bien d'un livre nouveau et non pas seulement d'une simple réédition. La géographie humaine publiée par JEAN BRUNHES en 1910 ne comprenait qu'un seul volume, aujourd'hui, il a fallu trois forts volumes pour donner un aperçu de tout ce que contient cette nouvelle science en pleine époque d'acquisition. Ce n'est pas à proprement parler un traité, mais un livre de méthode, de directives, d'exemples. Libre à chacun de rajouter ses exemples propres en s'inspirant de la méthode que BRUNHES dévoile; en cela, cette géographie est encore une géographie d'exploration, elle donne des principes de recherches beaucoup plus que des résultats. On comprend combien il est précieux et indispensable à des ethnologues de connaître ces méthodes qu'ils peuvent directement appliquer.

Une information très large soutenue par une bibliographie minutieuse et très abondante et par des voyages très étendus, donnent un vaste tableau des faits démographiques, économiques et sociaux du monde, surtout ces petits faits qui font les grandes transformations lentes et profondes.

Ces faits sont classés suivant une division très personnelle: 1^o faits d'occupation improductive: maisons et chemins; 2^o faits d'occupation créatrice: cultures et élevages; 3^o faits d'occupation destructive: chasses, pêches, carrières et mines. Dans une deuxième partie, ces faits sont étudiés dans leur évolution à travers le temps; la géographie remonte dans l'histoire et BRUNHES a donné à cette partie le nom de «Géographie de l'histoire».

Relevons quelques uns de ces faits géographiques récoltés dans tout le monde.

Aux îles Hawai, colonie des Etats Unis, le problème dominant est celui du peuplement. En 1823, on y comptait 142.000 autochtones, aujourd'hui par simple contact avec une civilisation supérieure, ils sont réduits à 24.000. On introduisit, pour les remplacer, d'abord des Polynésiens, mains sans résultats, puis des Chinois qui sont actuellement 23.000, puis des Portugais représentant 27.000 membres. On chercha à obtenir des Japonais, bientôt ils arrivèrent en grand nombre: 110.000 y sont installés en 1920, auxquels il faut ajouter 5000 Coréens. Ils deviennent un danger et l'on fait appel maintenant à des Espagnols des îles Philippines. Aujourd'hui ce petit archipel le plus isolé du monde, au milieu du grand Océan Pacifique, présente le mélange des races le plus disparat qu'il soit.

Nous voici maintenant dans les Andes, sur les hauts plateaux où des hommes ont des habitations jusqu'à 5300 m, c'est-à-dire à un demi kilomètre plus haut que le Mont Blanc: populations d'indiens pasteurs qui reçoivent leur nourriture de vallées situées à une distance de plusieurs jours de marche. Parfois des propriétés disposées en quatre zones d'altitude associent en ces régions la canne à sucre, le blé, la pomme de terre et les hauts pacages.

Au Sud de ces hauts plateaux, les déserts de la puna d'Atacama du Chili ont de petites oasis isolées au milieu de zones absolument arides où pasteurs et agriculteurs vivent côte à côte et pratiquent un curieux système de chasse coopérative.

De là, nous sommes transportés au Congo français au milieu d'une population de pygmées, les Fangs, enfouis dans la grande sylvie équatoriale et vivant en des villages en constant déplacement et puis nous revenons à une région montagnarde de Suisse, le val d'Anniviers, où les agriculteurs ont des champs et des habitations à tous les étages de la montagne, leur vie se passe en incessantes «remues» de bas en haut et de haut en bas; nous allons ensuite au long des routes du Laos ou d'importantes transformations économiques dérivent de la simple construction d'une route empierrée pour automobiles.

Des faits d'irrigation très variés sont relevés en Egypte, en Espagne et surtout dans ces oasis du Sud Algérien qui constituent le *Souf* et le *M'zab*.

Un volume entier groupe toute l'illustration qui montre l'énorme bagage de visions nécessaires pour un tel livre, c'est le monde entier qui est mis à contribution.

Ce livre est par excellence un livre de base, autant pour les ethnologues que pour les géographes.

P. DEFFONTAINES,

professeur de géographie à la faculté catholique de Lille.

Frazer, Sir James George. *Le Folklore dans l'Ancien Testament.* Edition abrégée avec notes. Traduction par E. AUDRA, avec une Introduction par R. DUSSAUD. I X + 447 pp. PAUL GEUTHNER. Paris 1924.

L'auteur a publié, il y a trois ans, un précis de son ouvrage en trois volumes qui porte le même titre. M. E. AUDRA l'a traduit en français. Cette édition abrégée se distingue par les mêmes mérites reconnus de tout le monde que l'ouvrage principal, mais aussi par les mêmes défauts regrettables et le même parti pris offensif contre l'Ecriture-Sainte et son inspirateur. L'ethnologue chrétien n'a pas besoin de porter le jugement lui-même.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Stand und Aufgaben der Sprachwissenschaft. Festschrift für WILHELM STREITBERG. Heidelberg. WINTER. 1924. 683 SS.

Eine wertvolle Festgabe. Neunzehn Indogermanisten haben in zwanzig umfangreichen Aufsätzen dem verdienten Organisator der deutschen Indogermanistik Prof. STREITBERG in Leipzig zum 60. Geburtstag gehuldigt. Leider überlebte der so Gefeierte sein Jubiläum nicht lange: er starb im Sommer 1925. — Der Titel des Buches ist irreführend. Denn es behandelt nicht, wie man glauben würde, die Sprachwissenschaft überhaupt, sondern nur das (allerdings auch schier unerschöpfliche) Einzelgebiet der Indogermanistik. Der Titel sollte richtiger heißen „Stand und Aufgaben der indogermanischen Sprachwissenschaft“. Die meisten dieser zwanzig Aufsätze betreffen intern indogermanistische Gegenstände, vielfach mit Beschränkung auf die Sondergebiete der einzelnen Philologien. Es kommen zur Darstellung: Indisch (REICHEL), Iranisch (derselbe), Armenisch (ZELLER), Griechisch (WALTER), Italisches (HOFMANN), Altgermanisch (KARSTEN), Deutsch (MICHEL), Englisch (HORN), Romanisch (JORDAN), Baltisch (SPECHT) und Slawisch (K. H. MEYER). Einige andere Aufsätze sind Einzelproblemen gewidmet: Schallanalyse (SIEVERS, KARG), indogermanische Syntax (PORZIG), Reduktionsvokale im Indogermanischen (WALDE), vedisches Sandhi (SOMMER). Diese Arbeiten bieten in der Tat, was der Titel verheißt, und schildern zusammenfassend „Stand und Aufgaben“ der heutigen Indogermanistik. Sachkundige Führer unterrichten über das bisher Geleistete und über die Forderungen der Zukunft. Auffallenderweise fehlen da in dem Kranz der indogermanischen Einzelsprachen das Keltische und das neu entdeckte Tocharische. Warum? — Es verdient rückhaltlose Bewunderung, wie weit und wie tief die Indogermanistik in der Verfeinerung ihrer Methoden und in der Gewinnung neuer Ergebnisse vorgeschritten ist. Eigentlich ist es nicht mehr möglich, die ganze Indogermanistik zu umspannen. Freilich, es muß gesagt werden: Es ist doch mancherlei Überflüssiges, ja Unfruchtbare in diesen unendlich exakten Kleinarbeiten. Es ist, als wollte man in der Indogermanistik allwissend werden, aber zugleich begnügt man sich dabei, in den anderen Zweigen der Sprachwissenschaft nichts zu wissen. Man beackert kleine Äckerlein zum hundertsten Male und denkt nicht daran, daß anderwärts noch riesige Urwälder zu erforschen und zu roden wären. Kurz: Es wäre zu wünschen, daß ein Teil der indogermanistisch geschulten Arbeiter seine Kraft an den zahllosen nichtindogermanischen Problemen erprobt.

Drei dieser Aufsätze sind für uns hier von besonderem Interesse, da sie, über den engeren Rahmen der Indogermanistik hinausgreifend, auch in die allgemeine Sprachwissen-

schaft und Völkerkunde einschlagen: „Die indogermanische und die allgemeine Sprachwissenschaft“ (HEINRICH JUNKER, S. 1—64), „Der Alte Orient und die Indogermanen“ (GUNTHER IPSEN, S. 200—237) und „Die bisherigen Ergebnisse der hethitischen Sprachforschung“ (JOHANNES FRIEDRICH, S. 304—318).

JUNKER's Ausführungen sind lehrreich durch die Stellung der sprachphilosophischen und sprachpsychologischen Probleme. Merkwürdigerweise sind sich die Sprachforscher nach mehrhundertjähriger Arbeit noch immer nicht klar darüber, was eigentlich „Sprache“ ist. Der Streit darüber ist in vollem Gange. (Nun, zum Glück wissen auch die Mathematiker nicht, was Mathematik ist, und ebensowenig die Physiker, was Licht ist usw.) Mit Genugtuung sei unterstrichen, was JUNKER auf S. 53 sagt: Daß man die Besonderheit des indogermanischen Laut- und Formensystems und Satzbaues „nur zu beurteilen vermag, wenn man die Grenzen des Nur-Indogermanischen überschreitet... Von besonderem Interesse scheinen mir dabei für den Indogermanisten die Satzbautypen der amerikanischen Sprachen, des kaukasischen und des chinesischen Sprachtypus zu sein.“ JUNKER geht da mit gutem Beispiel voran und bringt gelegentlich Belege aus dem Finnischen, Chinesischen und Japanischen. Leider gibt es immer noch genug Indogermanisten, die es für überflüssig oder gar für ungehörig halten, über den Grenzzaun ihres Gebietes hinüberzublicken und von den Nachbarwissenschaften zu lernen. Das muß im Interesse sowohl der Indogermanistik wie der allgemeinen Sprachwissenschaft anders werden.

Auch W. PORZIG in seinem Aufsatz „Aufgaben der indogermanischen Syntax“ (S. 126 ff.) betont die Notwendigkeit dieser Horizonsweiterung: „Gerade die Vergleichung über das Gebiet des Indogermanischen hinaus mit möglichst andersartigen Sprachstämmen ist geeignet, auch auf die indogermanische Syntax neues Licht zu werfen.“ (S. 150.) — Sehr richtig beklagt es JUNKER, daß wir noch immer keine systematische Bedeutungslehre haben und fordert, daß die Sprachforschung endlich die mechanistische Auffassung der Lautlehre durch eine vertieftere, geistigere ersetze. Aber in diesem löblichen Kampfe gegen die mechanischen „Lautschieber“ (wie FINCK sie einst verspottete) schießt nun auch JUNKER selbst übers Ziel und verflüchtigt den Stoff des Lautes, des Wortes gar zu sehr in Psychologie. In dem alten Streit über die Priorität von „Wort“ und „Satz“ gibt JUNKER das Wort völlig preis zugunsten der höheren Einheiten „Wendung“, „Satz“ und endlich „Rede“. Und als noch höhere Einheiten nennt JUNKER den „Stil“ und schließlich gar die ganze „Sprachgemeinschaft“ (S. 20 f.)! Nun, das geht wahrlich viel zu weit! Dabei ertrinkt ja die Sprachwissenschaft in lauter Stilistik, Psychologie und Ästhetik. Nein, die Sprachwissenschaft muß auf den drei Grundpfeilern „Laut — Wort — Satz“ aufbauen. Daß man das früher gar zu mechanisch, zu unpsychologisch, zu amüsisch und engstirnig getan hat, das berechtigt jetzt nicht zum entgegengesetzten Extrem. Wie weit diese moderne Übertreibung gehen kann, zeigt JUNKER's unmöglicher Satz (S. 62), „daß die Laute in der Sprache doch nur eine ganz untergeordnete Rolle spielen, wie ja Sprache überhaupt nicht an sie gebunden ist“. Nun, ebenso gut könnte man sagen, daß die Musik nicht an die Töne, die Malerei nicht an die Farben gebunden sei. Sprache ohne Laute gibt es nicht; denn die sogenannte „Blumensprache“, „Augensprache“, „Gebärdensprache“ usw. sind nicht Sprachen, sondern etwas anderes. — Noch eine Anmerkung zur Terminologie: „von „malayo-polynesischen“ Sprachen (S. 1) darf man heute nicht mehr reden. Dieser Ausdruck ist unglücklich und veraltet. Seit W. SCHMIDT's Entdeckung des austrischen Sprachstammes (1906) gilt in der Sprachwissenschaft der bessere Ausdruck „austronesische“ Sprachen.

Genußreich für den Sprachforscher wie für den Ethnologen ist der Aufsatz von G. IPSEN. Er zeigt, daß das nun schon hundertjährige Indogermanenproblem allmählich doch immer schärfer erfaßt und durchleuchtet wird. Die neuentdeckten altkleinasiatischen Sprachen, Assyrologie, Ägyptologie, prähistorische Archäologie und Indogermanistik wirken bewundernswürdig zusammen, um wenigstens Dämmerlicht in die frühe indogermanische Wanderzeit zu bringen. IPSEN beleuchtet als entscheidend für die indogermanische Frühzeit folgende geographische Grundtatsachen: Die Bedeutung „Randeuropas“ (d. h. Südeuropas), des „eurasischen Gleises“ (d. h. der von Westeuropa

bis Innerasien westöstlich streichenden Gebirgsketten), des „armenischen Sattels“ und des Pamir-Knotens. IPSEN faßt die indogermanische Ausbreitung längs dieses „eurasischen Gleises“ ins Auge, also nur die wandernden Indogermanen, nicht ihre noch ältere Urheimat. Während dieser Wanderung von Norden her kam es zur Berührung und dann zur Verschmelzung der vaterrechtlichen Indogermanen mit den grundverschiedenen Mutterrechtskulturen „Randeuropas“. So entstanden die weltgeschichtlich so bedeutsamen Mischkulturen auf den vier mittelmeeischen Halbinseln: Kleinasien, Griechen, Italiker und Keltiberer. Mit der Ligurer-Frage und mit der Iberer-Frage, beide erst im Anfange ihrer Lösung, ragt das prähistorisch-mutterrechtliche „Randeuropa“ in die historische Zeit hinein.

Wie diese Völker-, Kultur- und Sprachmischungen vor sich gingen, erkennen wir dank den neuen vorderasiatischen Ausgrabungen und Entzifferungen immer deutlicher für das Gebiet Kleasiens, Armeniens, Syriens und Nordmesopotamiens. Vermutlich um 2000 v. Chr. sind die indogermanischen Hethiter, das erste indogermanische Volk in der schriftlich überlieferten Weltgeschichte, unter die alteingesessenen Mutterrechtsvölker Kleasiens eingedrungen, vom Nordbalkan herüber, und haben im 16. Jahrhundert einen Großstaat errichtet, von Nordmesopotamien bis an das Schwarze Meer. Wir kennen jetzt die Sprache der Hethiter aus Keilschriften des 15. bis 13. Jahrhunderts. Sie ist nach Lautstand, Wortschatz und Syntax offenkundig indogermanisch, aber sehr stark mit nicht-indogermanischen Elementen vermischt, am meisten im Wortschatz. Um 1200 brach das hethitische Reich plötzlich zusammen, wahrscheinlich infolge der Vorstöße der indogermanischen Phrygier und Armenier, die um 1300 mit anderen verwandten Stämmen vom Balkan nach Kleinasien zogen, auf denselben Wegen wie vor ihnen die Hethiter und wie nach ihnen in geschichtlicher Zeit die keltischen Galater. So sehen wir, wie sich die Geschichte Kleasiens im 2. Jahrtausend allmählich lichtet: immer neues Einstürmen indogermanischer Völker, die sich aber nicht dauernd halten können, sondern alle früher oder später von alteingesessenen oder neueindringenden Nicht-Indogermanen aufgesogen oder zurückgedrängt werden — also anders als in den drei südeuropäischen Halbinseln, wo die eindringenden Indogermanen dauernd die Oberherrschaft gewannen und ihre Sprache siegreich durchsetzten.

Aus dieser Zeit vielfacher wechselseitiger Durchdringung indogermanischer und nichtindogermanischer Völker während der Wanderungen im 3. und 2. Jahrtausend stammt mancherlei Sprachgut, das die nordischen Zuwanderer von den südlichen Fremdkulturen entlehnten. IPSEN beleuchtet in umfassender Darstellung zwölf uralte indogermanische Wörter für Kulturgegenstände, die als ursprüngliche „Wanderwörter“ aus dem nicht-indogermanischen Vorderasien übernommen worden seien: „Kuh“, „Stier“, „Wein“, „Feige“, „Rose“, „Erbsen“, „Stern“, „Silber“, lateinisch *aes* Erz, *argentum* Silber, *raudus* Erz und griechisch *πέλεκυς* Axt. Diese indogermanischen Wörter für Kulturprodukte der Viehzucht, des Ackerbaues und der Metalltechnik sind in allen oder nur in einigen indogermanischen Sprachen verbreitet, und sie werden von IPSEN und der neueren Indogermanistik mit mehr oder weniger Sicherheit auf kleinasiatisch-syrisch-mesopotamische Sprachen zurückgeführt. „Von Kleinasien und Armenien aus sind alle alten Wanderwörter aus den ägäischen, alarodischen und mesopotamischen Sprachen zu den Indogermanen gelangt“ (S. 236).

So weit der Gedankengang von IPSEN's glänzenden und bestechenden Ausführungen. Bei aller Anerkennung müssen dagegen gewisse Einwände erhoben werden. Vor allem fällt auf, daß IPSEN keine Kenntnis der historischen Ethnologie zu besitzen scheint. Er stellt sehr richtig fest (S. 214), daß das prähistorische „Randeuropa“ in weitem Umfang mutterrechtlich gewesen ist und dem vaterrechtlichen Indogermanentum in der Kultur grundverschieden gegenüberstand. Dabei aber fließt die auffällige Nebenbemerkung ein, daß über das südeuropäische Mutterrecht „seit BACHOFEN's Entdeckungen niemand mehr wesentlich weitergearbeitet hat“, während doch die historische Ethnologie gerade hier viel Klärung geschaffen hat, wie vor allem aus SCHMIDT-KOPPERS' „Völker und Kulturen“¹⁸ erhellt. Die vielfache Übereinstimmung der schweizerischen Pfahlbaukultur mit

¹⁸ Regensburg 1925.

dem ethnologischen Kulturkreis des freien Mutterrechtes ist längst erkannt, und die daraus sich ergebenden Folgerungen lagen auf der Hand. Aber von all den Ergebnissen der Kulturkreislehre für das vorgeschichtliche Europa und Vorderasien finden wir gar nichts bei IPSEN, und doch wäre er mit Hilfe dieser Methode noch viel tiefer in sein Problem eingedrungen. Zugleich hätte er dabei Irrwege vermieden, wie die auf den letzten Seiten seines Aufsatzes, S. 236 f., wo er die orphische Bewegung in Griechenland, den Prophetismus der Juden, Zarathustra in Iran und Buddha in Indien als vier verschiedene, gleichzeitige Auswirkungen einer einzigen geistigen Grundströmung hinstellt. Ethnologisch handelt es sich da um wesensverschiedene Dinge. Wohl wurzeln die orphische Bewegung einerseits und der Buddhismus andererseits in mutterrechtlichem Nährboden (vgl. die Studien von D. KREICHGAUER „Die Religion der Griechen in ihrer Abhängigkeit von den mutterrechtlichen Kulturkreisen“ und von W. KOPPERS „Buddhismus und Christentum“ im „Jahrbuch von St. Gabriel“, II. Jahrg. 1925, S. 105 ff. und S. 153 ff.). Aber das jüdische Prophetentum erwächst religionsgeschichtlich aus dem uralten Monotheismus des Viehzüchter-Nomadismus der Semiten, ist also *toto genere* verschieden von den religiösen Gedanken des Mutterrechtes.

Es ist dringend zu wünschen, daß die zünftige Indogermanistik endlich Fühlung nehme mit der historischen Ethnologie und mit der Kulturkreislehre. Das ist insbesondere auch unerläßlich für die Lösung der Frage nach der indogermanischen Urheimat.

Übrigens ist auch IPSEN's Reihe der zwölf indogermanischen Lehnwörter nicht ganz stichhältig. Die Mehrzahl davon ist ja nicht anzuzweifeln; aber gegen die Herleitung von „Kuh“ und „Stier“ müssen schwerste Bedenken aufsteigen, sowohl vom Standpunkte der Kulturkreislehre als auch nach dem ganz anders gearteten Prinzip der elementarparallelen Wortschöpfung (vgl. meinen Aufsatz „Elementare Wortschöpfung“ im „Anthropos“, Jahrg. XII—XIII, 1917—1918 u. ff.). IPSEN führt (S. 226 f.) indogermanisch **gʷōu* „Kuh, Rind“ (= lat. *bōs*, sanskr. *gāuṣ* etc.) als altes Lehnwort etwa um 3000 v. Chr. auf sumerisch *gu* „Rind“ zurück und ebenso die indogermanische Sippe *taurus* = *Stier* samt den ähnlichen westsemitischen Formen (**ṣauru*) auf eine unbekannte kleinasiatische Quelle. Überhaupt ist für IPSEN die indogermanische Rinderzucht von Kleinasien und Mesopotamien her beeinflußt (S. 234). Aber dagegen erheben sich Bedenken. Denn die indogermanische Großviehzucht, Pferd und Rind, ist uraltes Wesenselement dieser so typischen Viehzüchterkultur. Schon vor ihren frühesten Berührungen mit den vorderasiatischen Mutterrechtsvölkern trieben die Indogermanen Rinderzucht und brauchten sie nicht erst von diesen samt den betreffenden Tiernamen herüberzunehmen. Auch in Mitteleuropa ist das Rind schon in den ältesten Pfahlbauten massenhaft nachweisbar. Die historische Ethnologie neigt (vgl. „Völker und Kulturen“, S. 518 ff.) aus gewissen Gründen allerdings zur Annahme, daß die Zucht des Rindes bei entwickelteren Mutterrechtsvölkern wohl schon in Südasien ihren Anfang nahm und von da erst sekundär auch zu den Indogermanen gelangte. Aber da kommen nicht die vorderasiatisch-europäischen, sondern die innerasiatischen Mutterrechtskulturen als Beeinflussungsherde für die sekundäre indogermanische Rinderzucht in Betracht. Da ist etwa an die südsibirischen Jenissei-Ostjaken und die Kotten am oberen Jenissei und am Agul zu denken, die nach den neuesten Untersuchungen von TROMBETTI und DONNER zum tibeto-chinesischen Sprachstamm gehören, also zu einer mutterrechtlichen Völkergruppe; diese beiden Völker sind offenbar verdrängte Nachfahren jener großen, später von Nomaden überdeckten prähistorischen Mutterrechtskultur im Gebiete des oberen Jenissei, des Altai, Ostturkestans, Chiwas und Afghanistans (Herat). (Vgl. „Völker und Kulturen“, S. 262, und WILH. SCHMIDT, „Die Stellung des Genitivs etc.“, S. 230 f., im „Jahrbuch von St. Gabriel“, 1925.) Damit wird der Herleitung von „Kuh“ und „Stier“ aus vorderasiatischen Sprachen der Boden entzogen.

Dieser ethnologische Zweifel wird sehr verstärkt durch folgende glottogonische Feststellungen, wenigstens in bezug auf das Wort „Kuh“. Die Ähnlichkeit von idg. **gʷōu* und sumer. *gu* beruht nicht auf Entlehnung des einen vom anderen, noch weniger natürlich auf gemeinsamer historischer Abstammung, sondern offenbar auf einer onomatopöischen Elementarparallele. Zwei ähnliche Lautmalereien finden wir in den Bantu-Sprachen. In der Mehrzahl der

Bantu-Sprachen heißt „Rind, Kuh“ *ngome* oder *ngombe* u. dgl., welche Formen auf urbantuisch **gwōmbe* zurückweisen. Ein zweites Wort für „Rind“ ist urbantuisch **kʷōmō* = Sotho *khomo* = Tlapi *kgomo* = Pedi *kchomu* = Zulu *in-komo* = Thonga *homo* = Ronga *homu* etc. Wiederum ähnlich sind die Formen des Nama-Hottentottischen //gōb „Stier“ und gomās „Kuh“. All diese indogermanisch-sumerisch-bantuisch-namaischen Parallel-Onomatopöien beruhen auf einem Typus *gu*, der sich sicherlich auch noch anderwärts nachweisen läßt. Diese Schallsilbe *gu* ist nichts anderes als der Versuch, den bekannten Muh-Laut des Rindes annähernd nachzuahmen. Es finden sich für diese Lautmalerei die Typen *mu* und *mug*, *bu* und *bug*, *gu* und *ug*. Die Urbedeutung war natürlich „muh machen, brüllen“; unmittelbar daraus ergab sich die Bedeutung „Muh-Tier = Rind“. Im Deutschen gilt in älterer Zeit und landschaftlich statt „Stier, Bulle“ die Bezeichnung „Brüller“, „Brüllochs“, „Brummer“, „Brummochs“. Der Typus *mu* liegt vor in schweizerdeutsch *Muni* „Stier“. Den Typus *mug* haben latein. *mugire* „brüllen“, französ. *meugler* „brüllen“, schweizerdeutsch *muchzen*, *muggen*, *mügen* „brüllen“, (kindersprachlich) *Mucheli* „Rind, Kuh, Kalb“. Ferner Typus *bu*: Althochdeutsch *bullōn* „brüllen“, altnordisch *baula* br. > schwedisch *böla* br.; dazu altnord. *bauli* und *boli* „Stier“, angelsächsisch *bulluca* „Kalb“, englisch *bull* „Stier“, deutsch *Bulle* (litauisch *bul'us*); norddeutsch *bolken*, *bölken*, *bülken* brüllen; litauisch *baūpti* br. Typus *bug*: französ. *beugler* „brüllen“; sanskrit *bukkāras* „Gebraüll“; kymrisch *bugad* „Kuhgebrüll“; tschechisch *būkati*, *boukati*, *bykati*, „brüllen“ = kroatisch *būkati*, br.; dazu urslawisch **bykü* „Stier“ = russisch, ruthenisch, polnisch, tschechisch *byk* St. Die Formen nach Typus *gu* sind vorher aufgezählt worden. Der Gegentypus dazu, *ug*, liegt im Altaischen und Uralischen vor, osmanisch *öküz* „Rind“, magyarisch *ökör* „Ochse“, und im Indogermanischen: idg. **ukson-* „Ochse“ = sanskr. *ukṣā* „Stier“ = tocharisch *okso* „Rind“ = kymrisch *ych* „Ochse“ = althochdeutsch *ohso*.

Dieser onomatopöische Ursprung vieler Wörter für „Rind“ ist als systematische Gruppe noch nicht erkannt worden. Wohl ist diese Erklärung schon längst für das idg. **gwōu* „Kuh“ vorgebracht worden, so z. B. 1910 im „Norwegisch-Dänischen etymologischen Wörterbuch“ von FALK und TORP (I, S. 557, s. v. *ko*) und auch schon vorher; aber die Indogermanistik hat diese richtige Etymologie — wie so manches andere Mal! — beiseite geschoben und dafür seltsame Künsteleien aufgetischt. Auch die prähistorischen Schlüsse IPSEN'S erweisen sich, wie unsere linguistische Betrachtung übereinstimmend mit der ethnologischen gezeigt hat, als trügerisch.

Der Aufsatz von JOH. FRIEDRICH führt den heutigen Stand der Hethitologie vor, die seit HROZNY'S Entdeckung 1915 ein besonderer Zweig der Indogermanistik geworden ist. Gleich dem neu entdeckten Tocharischen bietet das Hethitische und das ihm nahe verwandte Luische der Indogermanistik ebenso unerwartete als wertvolle Bereicherungen. Das Hethitische, in zahlreichen Texten erhalten, ist schon einigermaßen lesbar und verständlich. Dagegen steckt die Erforschung der anderen Boghazköi-Sprachen, des „Protohattischen“ (seltsamerweise eine Präfix-Sprache!), des Charrischen, des Palaischen usw. noch in den Anfängen. Natürlich sind diese dunklen Gebiete nur dem geschulten Assyriologen zugänglich, wenn er zugleich auch Indogermanist und Kaukasologe ist. Der Nichtspezialist unterrichtet sich darüber am besten aus dem hier vorliegenden Aufsatz von JOH. FRIEDRICH, aus desselben Gelehrten Artikel „Alt kleinasiatische Sprachen“ in EBERT'S „Reallexikon der Vorgeschichte“ (I, 126 ff.) und drittens aus den Ausführungen von CHARLES AUTRAN über die vorderasiatisch-mittelmeerischen Sprachen in „Les Langues du Monde“ von MEILLET-COHEN (Paris 1924). Wir haben noch ungeahnte Offenbarungen sowohl für die Ethnologie wie für die Linguistik von diesen Boghazköi-Sprachen zu erwarten. Soeben (Dezember 1925) melden die Zeitungen, daß der Entdecker des indogermanischen Charakters des Hethitischen, Prof. HROZNY, in Kültepe bei Kaisarije in Kleinasien, einem der Kulturzentren des 3. und 2. Jahrtausends, neuerdings ein Keilschriftarchiv mit etwa 1000 Tafeln in hethitischer Sprache aus dem 2. Jahrtausend entdeckt hat. Diese Bluterneuerung kann der Indogermanistik nur heilsam sein.

Prof. Dr. WILHELM OEHL — Freiburg (Schweiz).

Tilke Max. *Osteuropäische Volkstrachten in Schnitt und Farbe.* 35 SS. und 95 farb. Taf. ERNST WASMUTH, A. G. Berlin 1925.

Die Herstellung des Kostümes ist die einfachste und verbreitetste Kunsttätigkeit des Volkes. Zwar hängt auch auf diesem Gebiete, wie auf fast allen anderen, die höchste Vollendung und die Schöpfung des Neuen von verhältnismäßig wenigen Begabten ab, aber die Mitwirkung, die Teilnahme an der Ausgestaltung einer gefälligen Gewandung steht doch recht vielen offen. Das Interesse an diesem Kunstzweige ist überall groß, aber es erstreckt sich gewöhnlich nur auf das eigene Land. Fremde Kostüme sind den meisten nur im Bilde zugänglich. Da ist es zu begrüßen, daß ein erfahrener Berliner Maler die Kostüme bestimmter Länder im Bilde vorführt. Am meisten werden sich natürlich alle Berufskünstler für Gewandung für das glänzend ausgestattete Werk interessieren, aber auch dem Ethnographen werden manche Anhaltspunkte zur Beurteilung der osteuropäischen Völker und ihrer Elemente geboten. In erster Linie gehören hierher Schnitt und Gesamtform, aber auch die nicht gerade zahlreichen Ornamente geben Hinweise auf älteste internationale Beziehungen, wenn auch nur als unverstandene Überbleibsel. Da sehen wir verwendet das 4000 Jahre alte Symbol für Sterne im allgemeinen und für die Plejaden. Wir erkennen das Symbol für das Tor des Westens, wie es sich in großen Teilen von Asien und in Amerika findet, die Raute als Form eines ganzen Kleidungsstückes wie in Mexiko, das überall vorkommende Netz und manche indische Schnörkel. All das ist natürlich im Ornamentenwerk des gleichen Verlages besser und häufiger zu sehen, dieses erstreckt sich aber auch über die Kunstgeschichte der ganzen Vergangenheit. Bemerkenswert ist die Erscheinung, daß nur die Wolgafinnen eine geschlossene und einheitliche Kunst bewahrt haben, während bei allen anderen die Kreuzung und Mischung deutlich hervortritt.

Wie es nicht anders zu erwarten war, hat die Spezialfirma für Volkskunst E. WASMUTH das Werk in allen Teilen musterhaft gestaltet.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Wirz Paul. *Die Marind-anim von Holländisch-Süd-Neuguinea.* Bd. II. Teil III: Das soziale Leben der *Marind-anim*. X + 222. SS. Mit 28 Taf. 1 Karte und 7 Abb. im Text. Teil IV: Die *Marind-anim* in ihren Festen, ihrer Kunst und ihren Kenntnissen und Eigenschaften. 139 SS. Mit 57 Taf. Kommissions-Verlag L. FRIEDERICHSEN & Co. Hamburg 1925.

Der erste Band (Teil I und II) dieses materialienreichen Werkes erschien im gleichen Verlag im Jahre 1922. Nun liegt auch der zweite Band vor, der in neuer Weise zeigt, welche wertvollen Schätze der Verfasser von den im Aussterben begriffenen *Marind-anim* in letzter Stunde für die Wissenschaft noch hat retten können. In wenigen Jahrzehnten ist der früher so starke und gefürchtete Stamm der *Marind-anim*, und zwar dank der Berührung mit der Zivilisation („Syphilisation!“) auf eine lächerlich geringe Anzahl von Individuen zusammengeschrunft. Mit Ausnahme weniger junger Leute (etwa 200), für deren Absonderung die Mission frühzeitig Sorge trug, dürfte es dort heute gemäß der Erfahrung des Verfassers syphilisfreie Eingeborne kaum noch geben. „Was die Regierung nicht tat und nicht tun konnte, tat die katholische Mission, der es einzig und allein zu verdanken sein mag, wenn einige wenige *Marind-anim* den Untergang ihres Stammes überleben werden“ (Bd. I, Teil I, S. 29). „Es ist auch ganz unmöglich, daß die Arbeit, welche die Missionare an den Kranken verrichtet haben, überhaupt durch solche anderer, selbst von Berufsärzten ersetzt werden kann, so wenig wie das kleine unscheinbare Missionshospital für die Eingebornen durch ein Militärhospital zu ersetzen ist. In der Tat haben die Missionare das Richtige gefunden, nämlich ein Hospital für die Eingebornen, das sich nicht zu sehr von ihren Hütten unterscheidet, daher auch die kleine Hütte, die kaum Hospital oder Apotheke genannt werden kann, täglich von Eingebornen belagert wird, die selbst von weither aus dem Innern nach Merauke kommen, aber leider meistens erst dann, wenn ihre Wunden entsetzliche Größe angenommen haben, wenn sie selbst mit

ihren Zaubermitteln alles probiert und keinen Erfolg haben. Demgegenüber hat sich bis vor kurzem noch selten ein Eingeborner dem Militärhospital anvertraut" (I. c.). „Kinder sieht man kaum mehr; vollends keine Säuglinge; „sie sterben alle“, werden uns die Eingebornen sagen, „vor etlichen Jahren hatten wir noch viele“. Dasselbe Bild bietet sich beinahe in jeder Strandsiedlung, wo man auch hinkommt. Doch man täuscht sich, wenn man den Eingebornen für so gleichgültig oder stumpfsinnig hält, daß er sich in sein Schicksal ergeben hätte und nicht weiter darüber nachgrübelte" (Bd. II, Teil IV, S. 98).

Die *Marind-anim* waren passionierte Kopffäger. Obwohl Monogamie eigentlich Regel ist, herrscht andererseits, namentlich im Zusammenhang mit den vielen geheimen Riten und Festen, doch eine Promiskuität der Geschlechter, wie sie anderwärts so leicht nicht zu finden sein dürfte. Daß das Bestehen solcher Unsitten die einmal eingeschleppten Geschlechtskrankheiten mit Windeseile weiter verbreiten mußte, versteht sich von selbst. Interessant ist es, daß wie der Verfasser berichtet, den *Marind-anim* trotz allem das Empfinden für Anstand und Sitte keineswegs fehlt. Vorzeitiger geschlechtlicher Verkehr ist verpönt und kommt in der Regel nicht vor (Bd. II, Teil IV, S. 102). Ferner hütet man sich, in Gegenwart von Kindern und Frauen anstößige Reden zu führen. „Nach meinen Beobachtungen darf ich sagen, daß der Eingeborne im alltäglichen Leben weit sittsamer und moralischer ist, als mancher eingewanderte Farbige aus dem Archipel" (I. c. S. 102). Ja trotz Kopffägerei und rohen Sitten konstatiert WIRZ bei den *Marind-anim* das Vorhandensein eines tiefen Gemütes. „Oftmals erlebte ich, wie Frauen und auch Männer beim Vorzeigen einer Photographie des verstorbenen Kindes, oder wenn von diesem die Rede war, in leises Schluchzen ausbrachen" (I. c., S. 103).

An vielen Stellen erörtert der Verfasser die kulturgeschichtlichen Parallelen, welche zwischen dem hier behandelten Gebiet und dem nördlichen und mittleren Australien (Aranda!) bestehen. Sein Ergebnis ist, daß die Kultur beider „Völkerstämme, die, obschon sie physisch in vieler Hinsicht von den Australiern verschieden sind, doch ethnisch so große Ähnlichkeiten aufweisen, daß man irgendeinen Zusammenhang annehmen muß" (Bd. I, Teil I, S. 12). Die gegebenen Beziehungen auf Grund des nunmehr vorliegenden umfangreichen Materials methodisch genauer zu untersuchen, wäre gewiß eine dankbare Aufgabe und sollte bald geleistet werden. Von neuerer Literatur wäre zu ergänzen die instruktive Konferenz des Missionars P. VIEGEN, M. S. C. „Les sociétés secrètes des *Marind*"¹⁹.

P. WILH. KOPPERS, S. V. D.

Feist Sigmund. *Stammeskunde der Juden.* Die jüdischen Stämme der Erde in alter und neuer Zeit. Historisch-anthropologische Skizzen. Mit 89 Abb. im Text und auf Tafeln. Leipzig. J. C. HINRICHS'sche Buchhandlung. 1925.

FEIST gibt in der vorliegenden Arbeit eine sehr lesenswerte Zusammenstellung. Es werden die Juden in Palästina, in Vorderasien, China, Indien, im Yemen, Abessinien, Nordafrika sowie in den verschiedenen europäischen Ländern nach ihrer Geschichte, ihren Sitten und Gebräuchen geschildert. Von besonderem Interesse ist der Abschnitt über Pseudo- und Cryptojuden (Samaritaner, Karaer, Dönmae, Daggatun, Kamanten und Tabiban). 89 Abbildungen auf 38 Tafeln erläutern den Text.

Dr. VIKTOR LEBZELTER — Wien.

Simon Gottfried. *Die Welt des Islam und die neue Zeit.* Verlag: „Die Aue“. Wernigerode 1925. 133 SS. Oktav. Preis: Mk. 2.50.

Seit dem Weltkrieg sind im ganzen Orient auf allen Gebieten mannigfache Änderungen und Neuerungen eingetreten. Auch der Islam wurde davon betroffen. Diese neuen Zustände der islamischen Welt bringt G. SIMON, ein ehemaliger Missionar, jetzt Dozent für Mission an der Theologischen Schule in Bethel, zu einer ansprechenden, im allgemeinen sachlich gehaltenen Darstellung, in der er gute Kenntnisse über den Islam zeigt. Neben-

¹⁹ Comptes rendus analytiques de la „Semaine d'Ethnologie Religieuse" (III^e session), p. 384—399. St. Gabriel 1923.

den Kapiteln „Der letzte Streit um das Kalifat“ und „Die moderne islamische Presse“ werden die modernen Reformbestrebungen im Islam und die Mission unter den Moham-medanern eingehender behandelt. In dieser Entwicklung ist die Türkei am weitesten fort-geschritten. Eingreifende Neuerungen: vollständige Trennung von Staat und Kirche, Abschaffung des Scheich ül-Islamat, Beseitigung der geistigen Gerichte und Schulen, Emanzipation der Frauen usw. haben einen vollkommenen Bruch mit der mittelalterlichen Tradition hervorgerufen. Diese Bewegungen, sich den Forderungen der Neuzeit anzu-passen, und die dadurch schon erfolgten Veränderungen einmal zusammenfassend in all-gemeinerer Form dargestellt zu haben, ist das Verdienst dieser Arbeit. — Eine andere Frage ist nun die, wie der Islam als Religion sich zu den neuen Verhältnissen stellen wird. Aus der Geschichte wissen wir, daß der Islam seit seiner Begründung eine große An-passungs- und Entwicklungsfähigkeit bewiesen hat, indem er fremde Elemente zu absor-bieren und Neuerungen mit Hilfe des *Iğmā'* durchaus organisch sich einzugliedern vermochte. So können wir letzthin nicht Zweifel daran hegen, daß der Islam sich auch erfolgreich mit der modernen Kultur auseinandersetzen wird.

Verschiedentlich jedoch stößt man bei der Lektüre auf schiefe Vorstellungen oder Einseitigkeiten. Daß z. B. der Islam die Trinitätslehre und auch die Gottheit Christi ablehnen muß, geht aus dem spezifisch semitischen Gottesbegriff hervor. Nach arabischer Gottesanschauung, die Muhammed in der Sure 112 festgelegt hat, ist Gott einer, der nicht gezeugt hat und nicht gezeugt ist. Sohn und Erbe sind für den Orientalen — auch für den Römer, wie die Persönlichkeit des Erben in rechtlichem Sinne zeigt — ein Begriff. Daher wäre die Sohnschaft Gottes nach islamischem Vorstellungsvermögen der Ersatz des einen, ewigen, absoluten Wesens durch eines seiner Geschöpfe. Trotz solcher gelegentlicher Einseitigkeiten hat die Schrift, die von einem lebendigen, christ-lichen Interesse getragen ist, Wert und Bedeutung. Die tragische Stellung der Mission gegenüber dem Islam ist in dem merkwürdigen Schlußsatz ausgedrückt: „Was dem Islam fehlt, ist die Predigt vom lebendigen Christus, den er zwar kennt, aber an den er nicht glaubt.“

Dr. OTTO SPIES — Bonn.

Schoy Carl. *Abhandlung des Schaichs Ibn 'Alī al-Ḥasan ibn al-Haitham:*

Über die Natur der Spuren (Flecken), die man auf der Oberfläche des Mondes sieht. Nach einer bisher unedierte Handschrift in der Bibliothek zu Alexandria aus dem Arabischen zum erstenmal ins Deutsche über-tragen. Hannover 1925. Orient-Buchhandlung HEINZ LAFAIRE. XI + 33 SS. Quart. Mk. 3.50.

Es ist bekannt, daß der arabische Gelehrte IBN-AL-HAITAM (965—1039) die exakten Wissenschaften der Araber in reichem Maße befruchtet hat; schon im mittelalterlichen Abendland stand er unter dem Namen ALHAZEN in Ansehen. Eine Reihe seiner Schriften, vornehmlich aus mathematischem und optischem Gebiet, ist schon übersetzt und bearbeitet. Von einer optisch-astronomischen Abhandlung über „Die Mondflecken“ hatten wir bisher nur dem Namen nach Kenntnis. Nunmehr hat sie C. SCHOY nach ihrer Wiederauffindung durch Dr. M. MEYERHOF (Kairo) übersetzt und mit einer die astronomischen Fragen und Probleme erörternden Einleitung versehen. Da das Original nicht zur Verfügung steht, ist es nicht möglich, die Übersetzungen selbst nachzuprüfen; doch wird sie, nach früheren Übersetzungen C. SCHOY's zu urteilen, durchaus sorgfältig und zuverlässig sein. Indessen wäre es angebracht gewesen, doch den arabischen Titel der Abhandlung anzugeben; er lautet: *maqāla fī'l-iṭr alladī fī'l-qamar*, was einfacher, besonders für einen Buchtitel, zu übersetzen wäre: Über die Natur der Spuren im Monde.

Der Inhalt der Schrift ist für die Geschichte der Naturwissenschaften bedeutungs-voll. Dadurch, daß IBN-AL-HAITAM die Erklärungsversuche der früheren sowie der zeit-genössischen Wissenschaft über die Spuren im Monde widerlegt, lernen wir auch diese Theorien kennen. Dann bringt er seine eigene scharfsinnige Lösung des Problems, indem er ganz richtig von rein optischen Erwägungen ausgeht, und — wenn auch nach falschen Prämissen — zu dem Ergebnis kommt, daß „die dunklen Spuren an der Oberfläche des

Mondes aus Gesteinen bestehen, welche infolge ihrer größeren Dichte und geringeren Absorptionskraft für Licht viel weniger Licht in unser Auge zu senden imstande sind als die hellen Teile“. Diese Lösung stimmt im wesentlichen mit der Theorie der heutigen Astronomie überein. Vgl. NEWCOMB-ENGELMANN, 6. Aufl. von H. LUDENDORFF, Leipzig 1921, S. 378—379. Bedenken wir, daß dem muslimischen Gelehrten außer der Sehkraft seines Auges und der klaren Himmelsluft keinerlei Apparate zur Verfügung standen, so muß dieses Resultat, das auch den hohen Stand der Naturwissenschaften bei den Arabern erkennen läßt, unsere Bewunderung hervorrufen.

Vorliegende Arbeit ist die letzte von SCHOY, deren Druck er noch erlebt hat. Als Mathematiker und Astronom ausgebildet, verband er mit diesen Kenntnissen gründliche Kenntnis des Arabischen und war deshalb berufen, in den arabischen mathematischen Wissenschaften Hervorragendes zu leisten. So galt er nach dem Tode H. SUTER's als einer der besten Kenner der Geschichte der exakten Wissenschaften im Orient. Seine zahlreichen Arbeiten über mathematische Geographie und Astronomie bei den Arabern haben die Wissenschaft ganz erheblich gefördert. Die Fortschritte in der Erweiterung unserer Kenntnisse beruhen hauptsächlich darauf, daß C. SCHOY arabische Quellenstudien, besonders nach Handschriften betrieb. Dabei hat er gezeigt, wie man Quellenwerke erschließen, analysieren und für die mathematischen Wissenschaften benutzen soll. Der Wissenschaft und Forschung war sein Leben geweiht: überschaut man seine ungefähr 70 Schriften, so erkennt man, mit wie viel jugendlichem Idealismus und unermüdlicher Arbeitskraft er zu Werke gegangen ist; bedenkt man, daß der aufreibende Dienst eines Oberlehrers und langwierige, schwächende Krankheiten seine beste Kraft raubten, so begreift man, was er noch hätte leisten können. Zu spät brachte ihm die Wissenschaft die wohlverdiente Ehrung. Die Honorarprofessur in Berlin mußte er aus Gesundheitsrücksichten ablehnen, den Lehrauftrag an der Universität Frankfurt für Geschichte der exakten Wissenschaften im Orient hat er nur fünf Wochen lang ausgefüllt, bis ein allzu früher Tod seinem schaffensfreudigen Leben noch vor Vollendung des 49. Lebensjahres ein jähes Ziel setzte. So hatte das Schicksal ihm noch gezeigt, wie schön seine Zukunft hätte werden können — und es war grausam genug, ihn gerade in diesem Augenblicke aus seinen Hoffnungen herauszureißen nach so vielen Mühen gerade am erreichten Ziele.

Dr. OTTO SPIES — Bonn.

Rosen Friedrich. *Persien in Wort und Bild.* (Bd. III der Sammlung: „Die Welt in Wort und Bild.“) 246 SS. Mit 165 ganzseitigen Bildern und einer Landkarte im Anhang. Verlag: FRANZ SCHNEIDER. Berlin SW. 1926. Quart. Preis: Mk. 10.—.

Der frühere Reichsaußenminister FRIEDRICH ROSEN, der als feinsinniger Übersetzer persischer Lyrik wohl bekannt ist, gilt als vorzüglicher Kenner Persiens. Verschiedentlich hat er nach vorausgegangenen Studien in Deutschland ganz Persien durchreist und längere Zeit in amtlicher Eigenschaft dort gelebt. Die während dieser Zeit gesammelten Kenntnisse und gemachten Erfahrungen von Land und Leuten finden in dem vorliegenden Buche ihren Niederschlag.

Im beschreibenden Text, der Belehrung und Unterhaltung wechselseitig auf das glücklichste verbindet, ist es dem Verfasser gelungen, in kurzen Strichen ein lebendiges, recht abgerundetes Bild von Persien zu zeichnen. In neun Kapiteln wird eine Einführung gegeben in Geographie und Geschichte des Landes, in Religion und Volkskultur, in Literatur und Kunst, in Wirtschaft und Politik. Wenn auch hier dem Zweck des Buches entsprechend im wesentlichen nichts Neues geboten werden kann und soll, so wird auch der in der Persien-Literatur Bewanderte der zusammenfassenden und wissenschaftlichen Material verarbeitenden Darstellung manche Anregung entnehmen.

Den zweiten Teil bilden 165 ganzseitige Abbildungen, die als reiches Anschauungsmaterial den Text belegen. Von den Bildern ist manches selbst dem Kenner neu. Reizvolle Landschaftsbilder: Oasen und Wüsteneinsamkeit, Schluchten und Schneeberge wechseln ab mit Ansichten von Städten und Dörfern, Palästen und Moscheen, Toren, Plätzen und

Basaren. Besonders anziehend sind die Bilder vom Leben und Treiben des Volkes, wie es lebt und was es schafft. Alles ist erhaben und märchenhaft, von eigenartigem Reiz umgeben. Diese Eigenarten sind jetzt im Begriff zu schwinden. Romantik und Poesie weicht der Europäisierung und Industrialisierung, die seit dem Weltkriege gewaltige Änderungen hervorgerufen haben und dem Vorkriegspersien, dem dieses Buch gewidmet ist, ein ganz anderes Gewand anlegen.

Kurz: ein gut informierendes, zugleich ausgezeichnetes Bilderbuch. Druck, Ausstattung und Wiedergabe der Bilder sind ganz vorzüglich.

Dr. OTTO SPIES — Bonn.

Niedermayer Oskar v. *Unter der Glutsonne Irans.* Kriegserlebnisse der deutschen Expedition nach Persien und Afghanistan. Mit vielen Bildern und einer Kartenskizze. EINHORN-Verlag. Dachau bei München 1925. 330 SS. Oktav. Preis: Brosch. Mk. 7.—; Ganzlein. Mk. 10.—.

Bisher hatte man noch nicht viel Authentisches über die deutsche Afghanistan-Expedition 1915/1916 und die politischen und militärischen Ereignisse, die sich während des Krieges in Persien und Afghanistan abspielten, gehört. Allerdings ist von englischer Seite einiges darüber geschrieben worden; doch sind die während des Krieges erschienenen englischen Veröffentlichungen beleidigend und unsachlich; erst die Nachkriegsliteratur beurteilt die Tätigkeit der Expedition viel gerechter und würdiger. In Deutschland selbst sind die Ereignisse in Iran und die Leistungen des Unternehmens nur in geringem Umfange bekannt geworden. Noch während des Krieges erschien in der Reihe der Ullstein-Kriegsbücher: Dr. W. O. VON HENTIG, *Meine Diplomatenfahrt ins verschlossene Land*, die aber, dazu kurz gefaßt, nur einen Teilbericht der deutschen Expedition enthält. Daher ist es zu begrüßen, daß der kühne Leiter dieser Expedition, OSKAR V. NIEDERMAYER, die Erlebnisse der kleinen Schar Deutscher, die in Begleitung von Eingebornen in das verschlossene Afghanistan und bis vor das „Tor Indiens“ zogen, dem breiteren Publikum schildert. Das Buch ist ein ganz vortreffliches Reisewerk aus wenig bekannten Gegenden des Orients, das von deutschem Heldenmut und umsichtiger Tatkraft kündigt. In einfachen und schlichten Worten, mit denen der Autor wahrheitsgetreu und offen die Begebenheiten erzählt, geschrieben, wirkt es fesselnd wie ein Abenteuerbuch.

Von den größten Gefahren umgeben, besetzt v. NIEDERMAYER mit den Seinen Mittelpersien, ist gezwungen, entsagungsvolle Wüstenwanderungen durch Gebiete zu machen, die SVEN HEDIN nicht zu durchziehen wagte. Nur Umsicht, Energie und Tollkühnheit fördern den Weitermarsch. Nun geht es sogar durch die „Hölle Irans“, die große Salzwüste Kewir, um den Feind in der Wegroute zu täuschen und möglichst rasch und unbemerkt an die persisch-afghanische Grenze zu kommen. Mit vielen Opfern und Verlusten gelingt, hart verfolgt, der Durchbruch durch die feindlichen Linien. Die Reise-route erstreckt sich nun von Herat weiter durch das Heridustal nach Kabul, wo die politische Arbeit nicht leicht ist.

Den großen, noch gefährlicheren Rückweg macht v. NIEDERMAYER allein in Verkleidung eines Persers. Wenn man sein Bild als Hadschi Hussein (S. 224) sieht, wird einem sogleich klar, daß diese Verkleidung wirken mußte, so sehr ist er in Aussehen, Haltung und Gebärde ein Perser. Unter den äußersten Entbehrungen und Gefahrnissen, von den Feinden auf Schritt und Tritt verfolgt, von Räubern ausgeplündert, gelangt er wohlbehalten ins eigene Lager.

Die gesamte zurückgelegte Wegstrecke beläuft sich im ganzen auf mehr als 22.000 km. Der Zweck der Expedition war, die Engländer an der empfindlichsten Stelle ihres Kolonialreiches, in Indien, zu beunruhigen und englische Streitkräfte dort zu binden. Diese Aufgaben hat die Expedition wider Erwarten vollauf erfüllt. Großartig sind die Leistungen und Erfolge dieser Handvoll Deutscher.

Wertvoll sind die gelegentlich in den Reisebericht eingeflochtenen geographischen, ethnologischen und archäologischen Bemerkungen. Diese wissenschaftliche Ausbeute hat der Verfasser zum Teil schon in seinem Werke „Afghanistan“ (Leipzig 1924) niedergelegt.

Dr. OTTO SPIES — Bonn.

Wirth Albrecht. *Der Kampf um Marokko.* Mit einer Karte und vielen Bildern.

EINHORN-Verlag. Dachau bei München o. J. (1925). 202 SS. Oktav.

Preis: Geh. Mk. 5.50; geb. Mk. 8.—.

„Eine völkische Welle überflutet gegenwärtig die ganze Welt. Der Orient besinnt sich auf seine Eigenart. Gelbe und schwarze Gefahr gegen die weiße Gefahr! Am ausgebreitetsten, da es sich auf vier Erdteile erstreckt, ist das Allmohammedanertum...“ Angeregt durch die augenblicklichen Kämpfe in Marokko, die ganz Europa mit Interesse verfolgt, wendet sich das Buch an einen allgemeinen Leserkreis, wobei der Verfasser auf wissenschaftliche Arbeit und Wertung weniger Anspruch erhebt. A. WIRTH ist auf diesem Gebiete kein Fremder; schon 1908, als die Marokkofrage brennend wurde, schrieb er ein Marokkobuch, auf dessen Grundlage — natürlich seit jener Zeit vermehrt durch Reisen und Studien — auch das oben angezeigte erwachsen ist. In klarer und anschaulicher Weise wird ein recht abgerundetes und treffendes Bild von Marokko gegeben. In jeder Hinsicht scheint mir das Buch eine gute Einführung in Land und Bevölkerung, Geschichte und Politik, Wirtschaft und Produkte, in die Beziehungen Marokkos zu den europäischen Ländern und die jüngsten Ereignisse. Der eigentlichen Darstellung gehen gut orientierende Kapitel voraus, die von den geographischen, ethnologischen und historischen Tatsachen handeln. Hier tritt WIRTH mit Recht der verbreiteten Vorstellung entgegen, daß Marokko ein Stück Sahara, „eine Sandbüchse“ sei. Wenn auch der Osten und Süden weite Wüstenflächen aufweist, so ist das Land doch im Westen und Norden sehr fruchtbar. Schon STRABO rühmt diese außerordentliche Fruchtbarkeit Mauretaniens. Alle Korn- und Hülsenfrüchte sowie Obstarten gedeihen hier; auch die Viehzucht wird erfolgreich betrieben. Wegen seiner Metallschätze trat Marokko eine Zeitlang in den Vordergrund der Weltpolitik. Damals zogen besonders die Eisenerze ihre Aufmerksamkeit auf sich. Die Mannesmann erlangten eine Reihe von Rifkonzessionen, deren Wert sie auf zwei bis drei Milliarden Goldmark einschätzten. Kupferminen gibt es namentlich im Südwesten, im Sus, im Banigebirge und im Osten von Marakesch. Infolgedessen ist in jenen Gegenden eine ausgiebige Kupferindustrie aufgeblüht. Von anderen nutzbaren Mineralien läßt sich erst genaueres sagen, wenn dieses Land geologisch und bergmännisch untersucht ist. Dieselbe Verschiedenartigkeit wie der Boden zeigt auch die Bevölkerung, bei der hauptsächlich ein berberisches, arabisches und jüdisches Element zu unterscheiden ist. Was aber WIRTH's geographische Namensdeutungen betrifft, so sind diese phantastisch und ganz unhaltbar; ebenso sind mehrere Thesen über die Rassen wissenschaftlich unsicher und stark anfechtbar. Auf Grund dieser Gegebenheiten wird dann gezeigt, wie die natürlichen Bedingtheiten einen gestaltenden Einfluß auf die wirtschaftliche und politische Entwicklung ausüben. Sehr anschaulich werden die jüngsten Ereignisse, die Persönlichkeit 'Abd el-kerim's, die Kämpfe mit Spanien und Frankreich sowie der Anteil der Deutschen daran geschildert. Nachweislich sind mindestens 1700 Deutsche in die spanische Fremdenlegion eingetreten, von denen zirka 800 gefallen oder verstorben sind. Zurzeit befinden sich in der spanischen Kampffront noch etwa 260 Deutsche, unter denen ungefähr 40 Minderjährige sind. Schon die Römer riefen: Semper novi aliquid ex Africa!

Dr. OTTO SPIES — Bonn.

Pulver Max. *Arabische Lesestücke.* Zürich und Leipzig 1925. GRETHLEIN & Co. Verlag SELDWYLA. 96 SS.

Beim Titel dieses kleinen Büchleins, das als elfter Band der SELDWYLA-Bücherei erscheint, könnte man an eine philologische Angelegenheit, an ein grammatikalisches Übungsbuch denken. Der erste Blick ergibt jedoch sogleich — wofür ja auch der Name

des Verlages und die Sammlung schon spricht —, daß diese arabischen Lesestücke, die gar nichts Wissenschaftliches bieten wollen, rein literarische Erzeugnisse sind, feuilletonistische Bilder über die Welt und aus der Welt Nordafrikas, die ein schreibgewandter und geistreicher Europäer zu einer bunten Folge aneinanderreichte. Ob er von den Trümmern Karthagos spricht, woraus ihm „Das unsichtbare Karthago“ entsteht, oder über „Tunisische Mosaiken“, ob er von Bouzarea, von den Souks oder von Aissaoua und abendlichen Tränken erzählt, gerne liest man diese insgesamt siebzehn, flott geschriebenen, gefälligen Stücke und reizvollen Stückchen, aus denen ein kluger Feuilletonist sich zu erkennen gibt —, diese unterhaltsamen arabischen Plaudereien, die ansprechend und hübsch sind, wie auch das Äußere des ganzen Büchleins.

Dr. OTTO SPIES — Bonn.

Hennig Richard. *Von rätselhaften Ländern.* Versunkene Stätten der Geschichte. Mit 25 Abb. 326 SS. Delphin-Verlag. München 1925.

Das vorliegende, gut ausgestattete Buch nimmt unter den populärwissenschaftlichen Darstellungen aus Geographie und Geschichte einen achtenswerten Rang ein. Sein interessanter Stoff wird wohl auch ein weites und dankbares Publikum finden. Der Verfasser scheint nicht amtlich mit den Fächern des von ihm bearbeiteten Gebietes verbunden zu sein, wenigstens vernachlässigt er die Fachzeitschriften gegenüber den selbständigen Werken in auffallendem Maße. Das hat den Nachteil, daß er nicht überall auf dem heutigen Standpunkte stehen kann, was sich in dem Abschnitt über Amerika am deutlichsten zeigt. Die Berücksichtigung des Journ. de la Soc. des Amér. de Paris, des American Anthropologist und des „Anthropos“ hätte die Lücke ausgefüllt. Das Buch umfaßt folgende zwölf Teile: Atlantis und Tartessos, das Phäakenland Scheria, Ophir, der Bernsteinfluß Eridanus, Thule, Asciburgium, Thin und Cattigara, Alt-Amerika, Wisu das Land der Finsternis, Vineta, Rungholt, nochmals Amerika vor Columbus. Die ersten fünf Abschnitte und die Ausführungen über Frislanda scheinen mir am besten gelungen zu sein. Den guten, allgemeinen Eindruck stören manche unbegründete starke Ausdrücke in der Kritik.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Prinz Wilhelm von Schweden. *Unter Zwergen und Gorillas.* Mit der Schwedischen Zoologischen Expedition nach Zentralafrika. Deutsch von Prof. Dr. HERMANN SCHUBOTZ. 290 SS. Mit 82 Abb. und 3 Karten. F. A. BROCKHAUS. Leipzig 1925.

Das Buch mit dem Interesse weckenden Titel enthält tagebuchartige Aufzeichnungen des schwedischen Prinzen, eines Urenkels Kaiser Wilhelm I., über seine Teilnahme an der schwedischen zoologischen Expedition in Zentralafrika (Jänner bis September 1921). Eine beigegebene Karte zeigt als Reiseweg: Mombasa, Kenia Territorium, das Seen- und Birungavulkangebiet, durch Uganda nordwärts an den Nil.

Wo der Verfasser von seinen Jagdfreuden und -erfolgen erzählt, wo er aufgeschlossenen und sinnenden Auges die Natur Afrikas, des Landes „der unbegrenzten Möglichkeiten wie der großen Überraschungen“ schaut, da bleibt er nicht Berichterstatter, da wird er zum Poeten, zum Landschaftsmaler. „Rücksichtslose Wahrheitsliebe, tiefer, sittlicher Ernst und eine schöne Form geben dem Buch seinen Wert“; diesem Urteil des Übersetzers wird man nur beipflichten können; die Erwartungen, die man in die Lektüre einer unterhaltenden, zum Teil belehrenden Reiseerzählung setzt, werden restlos erfüllt. — Nicht ebenso befriedigt wird der Ethnologe sein. „Unter Gorillas“: davon ist reichlich die Rede — die Gorillaforschung war ja schließlich ein Hauptzweck der Expedition; „unter Zwergen“: davon sollte man eigentlich mehr erwarten dürfen. — Über die Batwa finden sich S. 78–82 einige Angaben: Anthropologisch sind sie als Pygmoide zu charakterisieren, die Art ihrer Feuererzeugung ist das Quirlen; ein Teil von ihnen, besonders die Stämme auf der Kwidschi-Insel im Kiwusee, stellt handwerksmäßig einfache, hübsche Lehmgefäße her, ihre Waffen bestehen aus kurzen Speeren, Pfeil und Bogen.

Über die Wambutti berichtet der Verfasser S. 223—224 nur ganz spärlich: Sie sind echte Pygmäen, nomadisierende Jäger; Hausrat fehlt so gut wie ganz (?), die Töpfe tauschen sie von ihren Nachbarn, den Wambuba, ein; Pfeil und Bogen sind ihre Hauptwaffe, Speere sieht man nur selten.

Dem Verfasser selbst scheint das etwas wenig zu sein und er entschuldigt sich: „Leider hatte ich selber sehr wenig Gelegenheit, die Lebensgewohnheiten dieses interessanten Urzeitvolkes zu studieren“; aber es will scheinen, daß es nicht allein — infolge einer schweren Erkrankung des Prinzen — an Gelegenheit zur Beobachtung, sondern auch an der geschulten Einstellung auf ethnologische Probleme fehlte. So überläßt es der Verfasser seinem Begleiter, Grafen NILS GYLDENSTOLPE, dem wissenschaftlichen Leiter der Expedition, in einem eingeschalteten (neunten) Kapitel „Mit den Wambutti auf der Jagd“, den ergänzenden Bericht zu geben — eine recht anregende Plauderei des Grafen über das Urwaldlabyrinth des Ituri und sein kurzes Verweilen in einem Wambutti-Lager. Eine Bemerkung wie: „Wenn sie ihr Kauderwelsch sprechen...“ erweist aber auch den Herrn Grafen als Nichtethnologen.

Im übrigen noch einige Angaben über die streitbaren Bergvölker Ruandas, Batussi und Bahutu, im besonderen über deren religiöse Vorstellungen unter Hinzufügung dreier Schöpfungssagen (S. 87—93), sowie über die Wambuba (S. 220—223).

Die Ausstattung des Buches ist eine gute. Ein vorzügliches Bildmaterial ist beigegeben. Dr. L. WALK — Wien.

Festschrift zur Feier des 25jährigen Bestehens der Frankfurter Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte. Abhandlungen zur Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte. Bd. II. Großoktav. 140 SS. Mit 21 Taf. in Bunt- und Licht- oder Kunstdruck und 78 Abb. im Text. Verfaßt von Mitgliedern der Gesellschaft. Im Kommissionsverlag der Gesellschaft bei H. BECHOLD's Verlag und H. L. BRÖNNER's Druckerei (F. W. BREIDENSTEIN). Frankfurt a. M. 1925.

Am 29. Oktober feierte die Frankfurter Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte den 25. Jahrestag ihres Bestehens. Die vorliegende, vortrefflich ausgestattete Festschrift verewigt als wertvolles Denkmal den bedeutungsvollen Tag. Von den darin niedergelegten Abhandlungen sei hier auf die folgenden besonders hingewiesen.

Den Reigen eröffnet R. N. WEGNER mit dem geschichtlichen Rückblick: „Frankfurts Anteil an der Rassen- und Völkerkunde“ (S. 1—40). „Als im 16. Jahrhundert Frankfurt noch Metropole des deutschen Buchhandels war, wurden hier einige buchhändlerische Unternehmungen ins Leben gerufen, die einen Markstein in der Geschichte unseres Wissens vom Leben und Treiben fremder Völker bilden“ (S. 1). In erster Linie ist hier des berühmten Hessen HANS STADEN bekanntes Werk „Marpurg uff Fastnacht 1557“ zu nennen, von dem soeben auf Veranlassung der Frankfurter Gesellschaft für Anthropologie usw. ein Faksimileabdruck mit einer Begleitschrift von R. N. WEGNER erschienen ist. Neun Monate war HANS STADEN Gefangener, aber gleichzeitig auch ein guter Beobachter, namentlich der Tupinamba gewesen, so daß WEGNER mit Recht von ihm sagen kann, daß er „uns als der erste deutsche Schriftsteller mit selbständigen, klaren, ethnologischen Schilderungen eines Naturvolkes beschenkte“ (S. 5). „STADEN's Werk schließt mit den Worten, die auch heute noch ein junger Ethnologe beherzigen darf: „So nun etwa ein junger Gesell wäre, der mit diesem Schreiben und zeugen keinen genügen hätte, damit er nicht in Zweifel lebe, so nehme er Gott zu Hilfe und fange diese Reise an. Ich habe ihm hiermit Kundschaft genug gelassen. Der Spur folge er nach. Den Gott hilft, ist die Welt nicht zugeschlossen““ (S. 7).

Ein Frankfurter war auch der bekannte Afrikaforscher EDUARD RÜPPPELL (1794—1884). Die Reihe schließt mit B. HAGEN, dem verdienstvollen Gründer und Aus-

gestalter des Museums für Völkerkunde in Frankfurt. Auch die Frankfurter Gesellschaft für Anthropologie usw. wurde von ihm im Jahre 1900 neu begründet.

Mit dem Gesagten sind nur einige Daten und Persönlichkeiten namhaft gemacht, die Frankfurts Förderung um die völkerkundlichen Wissenschaften hervortreten lassen. Hält man alles zusammen, worauf WEGNER unter dieser Rücksicht hinweisen kann, so resultiert ein imposantes Gesamtbild und jeder Einsichtige wird es gerne zugestehen, daß für eine glänzende Jubelfeier die Berechtigung wohl gegeben war.

Eine Abhandlung mit mancherlei lehrreichen Einzelheiten ist W. BEHRMANN zu danken: „Verkehrs- und Handelsgeographie eines Naturvolkes“, dargestellt am Beispiel der Sepik-Bevölkerung im westlichen Kaiser-Wilhelms-Land, Neuguinea (S. 45–66). Die Feindschaft zwischen den einzelnen Stämmen auf Neuguinea ist im allgemeinen groß, ja vielfach tödlich. „Trotzdem Handel und Verkehr, diesen reizvollen Widerspruch näher zu untersuchen, dünkt mich wertvoll.“ „Dabei soll im allgemeinen nicht nur der Verkehr zwischen feindlichen Nachbarstämmen erörtert, sondern ganz allgemein untersucht werden, ein Bild des Verkehrslebens innerhalb der steinzeitlichen Bevölkerung in Neuguinea zu geben“ (S. 45). „Die gegenseitige Abschließung der feindlichen Stämme hat ihn (den Verkehr) im allgemeinen nur zur Entwicklung zwischen Dorf und Wirtschaftsgebiet kommen lassen; daneben aber beweist selbst bei diesen primitiven Stämmen der Handel seine völkerverbindende Kraft, indem er sich trotz ewiger Fehden und ständiger blutiger Kriege durchsetzt, ja, die Unverletzlichkeit des Besitzes selbst zwischen Feinden erzwingt. Die Naturvölker haben die Lebensnotwendigkeiten in dieser Beziehung besser erkannt als sogenannte Kulturvölker, wie die jüngste Geschichte beweist“ (S. 66).

„Ein bemaltes Büffelfell und andere seltene amerikanische Ethnographica im Städtischen Völkermuseum zu Frankfurt a. M.“ werden eingehend und sorgfältig von E. VATTER geschrieben (S. 75–112). Das Museum ist im glücklichen Besitze wertvollster alter Stücke. Unter ihnen ragt ein bemaltes Büffelfell von einem Indianerstamm der nordöstlichen Prärie (Tafel XVII) besonders hervor.

Der Artikel „Beiträge zur Musikinstrumenten-Forschung. Literaturübersicht. Saiteninstrumente. Flöten“ (S. 113–125), aus der Feder von JOH. LEHMANN, sollte vielseitige Beachtung finden; denn er bietet nicht nur eine Übersicht über die bisherige einschlägige Literatur, sondern enthält auch die genaueren Anweisungen (die von Zeichnungen unterstützt werden) für eine exakte und brauchbare Aufnahme der verschiedenartigen exotischen Musikinstrumente.

In dem Beitrag „Pflüge von Wehr“ (Kreis Mayen, Reg.-Bez. Coblenz), baut PAUL LESER seine so begrüßenswerten Pflugstudien weiter aus. „Nur aus solchen kleinen Steinchen kann es gelingen, das große Bild, auf das es ankommt, zusammenzusetzen“ (S. 131).

P. WILH. KOPPERS, S. V. D.

Volz Wilhelm. *Im Dämmer des Rimba.* Sumatras Urwald und Urmensch. 3. Aufl. 111 SS. Oktav, geb. FERDINAND HIRT. Breslau 1925.

Es gibt Reisebeschreibungen, die auch mit Lesern rechnen, welche das Land kennen und es gibt solche, die, wie es scheint, nur mit solchen rechnen, welche davon keine Ahnung haben. VOLZ' Buch „Im Dämmer des Rimba“ ist meines Erachtens nur an letztere gerichtet und will durch seine außerordentlich poesievolle Schilderung offenbar nur erfreuen, nicht belehren. So fasse ich auch das Kapital auf, welches über die Kubu handelt. Wie ich sie kenne, sind die Kubu etwas ganz anderes. Ob nicht auch über dieses Büchlein der langjährige und beste Kenner der Kubu, jetziger Gouverneur von Djambi, sagen wird, was er über das größere Werk „Die Orang Kubu auf Sumatra“ von B. HAGEN, Frankfurt 1908, äußerte: Dieser da hat eine große Verantwortung!?

P. PAUL SCHEBESTA, S. V. D.

Spittel R. L. *Wild Ceylon*, describing in particular the lives of the present day Veddas. With 260 pp., one map and illustrations from photographs by the Author. Ceylon, the Colombo Apothecaries Co., Ltd. 1924.

The book in question reports chiefly about a journey that the author has made to the still remaining Vedita population in Ceylon. From his point of view there are no more true Veddas today, for in everybody there is a mixture of Sinhalese blood. So the book, spoken from an Ethnological point of view, has a more negative, rather than a positive value. Above all it throws into strong relief the meaning of the beautiful monography²⁰, which C. G. SELIGMANN and Br. Z. SELIGMANN have presented to us, of this interesting primitive people of Ceylon, within the last hour.

The main merit of SPITTEL's book finally consists in conveying to us a general survey of the existing remainder of the present day Veddas. The dangerous night work of the honey harvest of the Bambara Bee is well and minutely described (more detailed than with SELIGMANN). It is amazing what courage and perseverance the Veddas show in it (p. 204—213).

According to BAILEY and SELIGMANN²¹ the Veddas are respectively, or were strictly monogam and divorce seldom happened. According to SPITTEL's description (p. 155) it is otherwise today. Divorce is said to be frequent now, "to each man his own woman while she is his; that is the Vedita law which all respect" (p. 155).

At the end of an expedition, or a hunting tour the Vedita will not be troubled by questions till he is rested. "When a Vedita returns from an expedition no one must speak to him until he has rested, and it has pleased him to talk first. One who had accompanied us once on a hunt nearly killed a Sinhalese boy who unknowingly asked him what he had brought, the moment he arrived" (p. 164). There it would be interesting to know if this custom has not a deeper foundation. This fact reminds us very much of what P. SCHEBESTA observed with the Semangs of Malacca. There it is considered a prohibition of Karei (the highest God) to speak aloud, or to make any noise for a short time after an expedition. As matters are, they make us at all events wish for a detailed investigation of the Veddas custom providing we have any right to hope that we can still conceive it in its old primitive form.

At various times the Author mentions the well known fact, that the present day Veddas speak Sinhalese, its true, but for the rest they call this idiom, with a special pronunciation and many other peculiarities, their own. He found the largest group in number in Bintenne 'we saw no less than about fifty good specimens' (p. 225 s.).

In spite of all influences which are also conspicuous here, he however, puts a stress that "Vedita blood is still strong in Bintenne". Then he continues "This is the place to come to if one wishes to pick up the few words that are left of the Vedita language" (ib). Here one asks oneself why has the Author not set more energetically about the task spoken of, by himself, and has not at least tried to solve and explain it.

We wish and hope that he may be successful in this on another occasion. Surely the aim would be worth the trouble.

F. WILH. KOPPERS, S. V. D.

Forke Alfred. *Der Ursprung der Chinesen auf Grund ihrer alten Bilderschrift.* 31 SS. Quart. L. FRIEDERICHSEN & Co. Hamburg 1925. Preis: Kart. Mk. 4.—.

Die Frage nach dem Ursprunge der Chinesen bzw. ihrer alten Kultur sucht Prof. FORKE zu beantworten durch Analyse der chinesischen Schriftzeichen in ihrer alten Form, wie sie auf den Bronzegefäßen erscheinen, die angeblich aus der Shang- und der Dzhou-Zeit stammen. Wenn auch neuerdings ein Franzose in den *Etudes Asiatiques* (Paris 1925, G. VAN OEST, Editeur, S. 293 ff.) das hohe Alter der Bronze-

²⁰ The Veddas, Cambridge 1911. Cf. "Anthropos" VI (1911), p. 822—824.

²¹ l. c., p. 87, 100.

Anthropos XXI. 1926.

gefäße anzweifelt, so ist es doch sicher, daß die Schriftzeichen schon vor der Dzhou-Zeit vorhanden waren, man also daraus sehr wohl Schlüsse ziehen kann auf die Herkunft der Chinesen und ihrer Kultur. Einige Zeichen nun machen eine Herkunft aus Indochina wahrscheinlich, so die Zeichen für Elefant, für Krokodil, für Affe. Es ist nicht wahrscheinlich, daß diese Tiere in Nordchina von den Chinesen angetroffen wurden. Allerdings, Sicherheit geben uns auch die Schriftzeichen nicht; der Verfasser meint selbst, daß nur weitere Ausgrabungen (man hat in letzter Zeit Gegenstände aus der Steinzeit in Nordchina gefunden) genügende Aufklärung bringen werden. Vielleicht daß sich mit der Zeit aus dem Zusammenwirken aller in Frage kommenden Faktoren (Sprachvergleichung, Kulturgeschichte usw.) ein stichhaltiger Indizienbeweis konstruieren läßt. Vorläufig müssen wir sagen: Non liquet. Trotzdem ist Prof. FORKE's Schrift eine sehr dankenswerte Arbeit. Die Zeichen werfen immerhin ein Licht auf Altchina und seine Kultur. Schriftforscher werden es auch begrüßen, die alten Formen der Schriftzeichen, die manchem nicht leicht zugänglich sind, kennen zu lernen.

P. THEODOR BRÖRING, S. V. D.

Wegener Georg. *China, ein Zukunftsproblem.* 6 Vorträge. 78 SS. Verlag AUGUST SCHERL. Berlin SW. 68. Steif brosch. Mk. 1.—.

In diesen sechs Vorträgen führt uns WEGENER Land und Volk, die Geschichte, die Kulturverhältnisse Chinas, seine Beziehungen zum Abendlande im Laufe der Geschichte und die ostasiatische Frage in knapper, leicht verständlicher Form vor Augen. Die Vorträge zeugen von guter Sachkenntnis und warmem Interesse. Man findet noch oft Leute, die den Chinesen apathisch gegenüberstehen und mit Geringschätzung von ihnen reden. Unkenntnis ist gewöhnlich der Grund davon. „Wer viel mit den Chinesen in ihrem eigenen Lande verkehrt hat, mag sie fast ausnahmslos gern.“ Diese Worte des Verfassers unterschreibe ich. Wer wenig Zeit hat und sich kurz über China orientieren will, greife zu obigem Büchlein.

P. THEODOR BRÖRING, S. V. D.

Frois Luis, S. J., P. *Die Geschichte Japans (1549—1578).* Nach der Handschrift der Ajuda-Bibliothek in Lissabon übersetzt und kommentiert von G. SCHURHAMMER und E. A. VORETZSCH. Erste Lieferung. XXVII + 100 SS. Mit 2 Taf. Verlag der Asia Major. Leipzig 1926.

Eine der interessantesten Epochen Japans, der 30jährige Zeitraum von 1549—1578, wird uns von einem schriftstellerisch hochbegabten Zeitgenossen, der die Ereignisse miterlebte, in spannender Weise geschildert, wobei natürlich die Verbreitung des Christentums in dieser Zeit am meisten berücksichtigt wird. Jammerschade, daß der eine Teil, der über Land und Leute handelt, verloren ist. Bei Angabe der japanischen Namen verwendet der Verfasser die portugiesische Schreibweise; das Verständnis derselben wird dem Leser erleichtert durch Hinzufügung der neueren Schreibung. Wir sind den Herausgebern dankbar, daß sie die wertvolle Arbeit ans Licht zogen, und sehen der zweiten Lieferung gerne entgegen.

P. THEODOR BRÖRING, S. V. D.

Krause F. E. A. *Geschichte Ostasiens.* Erster Teil, Ältere Geschichte. 400 SS. Zweiter Teil, Neuere Geschichte. 488 SS. Mit 2 Kartenbeilagen. VANDENHOECK und RUPRECHT. Göttingen 1925. Preis: Bd. I. geh. Mk. 14.—, geb. Mk. 17.—; Bd. II. geh. Mk. 18.—, geb. Mk. 21.—.

Das bedeutendste Geschichtswerk über Ostasien in deutscher Sprache, eine gediegene und gründliche Arbeit. Das ist nach meiner Ansicht KRAUSE's neues Werk. Obwohl nun am Inhalt kaum etwas auszusetzen ist, möchte ich doch über Anlage und Aufmachung einige Bemerkungen machen. Mk. 29.— geheftet, Mk. 34.50 gebunden, das ist

viel Geld, das manch einer nicht gern auf einmal ausgibt. Und nicht jeder interessiert sich für den ganzen Stoff. Dieser hätte gern eine ausführliche Geschichte Chinas, jener Japans, ein dritter Koreas; ein vierter endlich möchte die Beziehungen des Ostens zum Westen genauer kennen lernen. Wäre es da nicht besser gewesen, das Werk, statt es in zwei Bänden (488 und 400 Seiten) herauszugeben, in verschiedenen Lieferungen erscheinen zu lassen? Die alte Geschichte Chinas (bis zur Hân-Zeit), die Zeit von den Hân bis zu den Ming (einschließlich), dann die Neuzeit (Tsing-Dynastie und Republik), die Geschichte Japans und Koreas, endlich die Beziehungen zwischen Ost und West im Laufe der Geschichte, jedes dieser Kapitel würde für sich allein ein stattliches Bändchen ergeben haben, dessen Anschaffung nicht so kostspielig gewesen wäre. Den Titel des Gesamtwerkes hätte man ja beibehalten können. Wer sich erst mal einen Teil angeschafft hätte, würde sicher auch nach und nach das ganze Werk gekauft haben. So aber dürfte mancher durch den hohen Preis abgeschreckt werden. Die wertvollen Anmerkungen wären besser als Fußnoten verwertet worden. Und statt einen Index aller Eigennamen, Titel und Ämter in chinesisch-japanischer Originalschreibung zusammen mit dem Sachregister als dritten Teil zu geben, wäre es besser gewesen, diese Eigennamen im Text selber in Originalschrift beizufügen. Die chinesischen Zeichen würden die ganze Seite außerordentlich belebt haben. Man vergleiche eine Seite in KRAUSE's Werk mit einer Seite des Werkes von FRIES' „Abriß der Geschichte Chinas“ und man wird mir zustimmen. Die chinesischen Zeichen bilden zugleich auch eine Stütze des Gedächtnisses. Die englische Umschrift (nach WADE) hätte erklärt werden sollen. Es wird doch mancher das Werk lesen, der kein Chinesisch versteht. — Das wären so meine Vorschläge für eine eventuelle Neuauflage. Vorläufig wünschen wir der ersten Auflage recht große Verbreitung.

P. THEODOR BRÖRING, S. V. D.

Bumüller J. *Die Urzeit des Menschen*. 4. Aufl. Mit besonderem Abbildungsband. Verlegt bei BENNO FILSER. Augsburg. 1925. Preis Mk. 10.—.

Die vorliegende Neuauflage ist durch einen völkerrkundlichen und einen geologischen Abschnitt vermehrt worden. Die polemische Tendenz, welche schon in den früheren Auflagen unangenehm auffiel, ist jetzt so sehr in den Vordergrund getreten, daß das doch in reicher Fülle gebotene Tatsachenmaterial gar nicht recht zur Geltung kommt. Trotzdem bietet besonders der Abschnitt über die Neandertalrasse ein gut brauchbares Kompendium, soweit er sich auf die Wiedergabe des Tatsächlichen beschränkt.

Auf den Abschnitt über Urgeschichte und Völkerrkunde näher einzugehen erübrigt sich, da er ja vorwiegend auf eine persönliche Polemik zugespißt ist und im wesentlichen die Wiedergabe von in der Tagespresse geführten Diskussionen gibt. Kein Zweifel, hier weist das Buch seine schwächste und unglücklichste Seite auf. Der Verfasser meint, daß die sogenannte kulturhistorische Schule einen „gemäßigten Evolutionismus“, der gerade durch die geistige Veranlagung des Menschen bedingt ist, nicht wird entraten können. Damit verwechselt BUMÜLLER den Evolutionsgedanken mit dem „Evolutionismus“ der alten Ethnologie. Er scheint ferner nicht zu sehen, daß stammesgeschichtliche Forschung in der Biologie und historische Methode in der modernen Ethnologie in formaler Hinsicht weithin zusammengehen. „Formkriterium“ und „Quantitätskriterium“ werden auch als entscheidende Kriterien bei der Aufstellung des natürlichen Systems der Pflanzen und der Tiere verwendet. Die Kriterien der „Kontinuität“, des „Verwandtschaftsgrades“ und des „unorganischen Auftretens“ sind maßgebend bei der biographischen Forschung. Aus dem Gedankenkreis der biologischen Methodenlehre hatte die alte Ethnologie bloß die Idee der zwangsläufigen Höherentwicklung entnommen. Die moderne Ethnologie hat die gesamte Methodenlehre der Biologie in der Art, wie sie die moderne vergleichende Geschichtswissenschaft rezipierte, übernommen. Wie in der systematischen Biologie durch die Vertiefung der Forschung an Stelle deduzierter Konstruktionen die historisch-paläontologische Tatsachenforschung getreten ist,

die uns die wirkliche Entwicklungsgeschichte darlegt, so erstrebt auch die kulturhistorische Schule nichts anderes als die Schaffung eines natürlichen Systems der Kultur oder besser die Eruierung ihres wirklichen Entwicklungsganges, an Stelle eines a priori angenommenen Kulturstammbaumes. Dabei ist es für das Wesen der Sache belanglos, ob sich alle bisher aufgestellten systematischen Einheiten, hier „Kulturkreise“ genannt, bewähren werden und ob es nicht auch noch Kulturkreise gibt oder gab, die sich in die bisher erfaßten nicht eingliedern lassen. Hätte BUMÜLLER kritisch erwogen, wie die Dinge wirklich liegen, dann hätte er diesem Abschnitte seines Buches, ob zustimmend oder ablehnend, jedenfalls eine andere Form und einen anderen Inhalt gegeben. Ihm als Biologen werden ja die hier dargelegten Gedankengänge nicht fremd sein.

Dr. VIKTOR LEBZELTER — Wien.

Avis.

Alle bei der Redaktion eingegangenen Bücher werden hier kurz angezeigt und in einer der folgenden Nummern nach Maßgabe von Zeit und Raum besprochen. Unverlangtes wird nicht zurückgesandt.

Tous les livres envoyés à la rédaction seront brièvement indiqués ici. On en fera un compte rendu dans un des numéros suivants selon que le temps et l'espace le permettront. On ne retournera pas les livres qui n'ont pas été demandés.

- Allier R.: „La Psychologie de la Conversion chez les peuples Non-Civilisés.“ Bibl. Scientifique. Tome I, 585 pp.; Tome II, 509 pp., Oktav, geh. Payot. Paris 1925.
- André P. J., Capt.: „L'Islam Noire.“ Préface de M. J. Carde. 129 pp., Oktav. Librairie Paul Geuthner. Paris 1924, geh. Prix Frs. 7.50.
- Bell Sir Ch.: „Tibet einst und jetzt.“ Mit 91 bunten und einfarbigen Abb. und 1 Karte, 335 SS., Oktav, geb. F. A. Brockhaus. Leipzig 1925.
- Bergmann Sten: „Vulkane, Bären und Nomaden.“ Reisen und Erlebnisse im wilden Kamtschatka. 279 SS., Oktav, geh. Strecker & Schröder. Stuttgart 1925. Preis Ganzleinen Mk. 15.—.
- Blake Frank R.: „A Grammar of the Tagalog-Language.“ American Oriental Series, Vol. 1, 324 SS., Oktav, geh. American Oriental Society. New Haven, Conn., U. S. A. 1925.
- Blackman A. M.: „Das hunderttorige Theben.“ Hinter den Pylonen der Pharaonen. Mit 85 Abb. (davon 44 auf Tafeln) und 1 Karte, 151 SS., Oktav, geh. J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung. Leipzig 1926. Geh. Mk. 9.—, geb. Mk. 11.—.
- Bleichsteiner R., Dr.: „Kaukasische Forschungen.“ Osten und Orient, 1. Reihe: Forschungen, 1. Bd. 308 SS., Oktav. Verlag des Forschungsinstitutes für Osten und Orient. Wien 1919.
- Borchardt P.: „Das Erdbild der Juden nach dem Buche der Jubiläen. Ein Handelstraßerproblem.“ S.-A. aus Petermann's Geogr. Mitt. 1925, Heft 11/12, 244—249 SS. J. Perthes. Gotha.
- Boule M.: „The Anthropological Work of Prince Albert of Monaco and the Recent Progress of Human Paleontology in France.“ From the Smithsonian. Rep. for 1923, 495—507 pp., Oktav, geh. Governm. Printing. Washington 1925.
- Bryn H.: „Menneskerasene og deres Udviklingshistorie.“ Det Nerske Studentersamfunds. Folkeskrifter 12, 202 SS., Oktav, geh. Olaf Norlis Forlag. Oslo 1925.
- Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie 1924/1925. 17 SS., Oktav, geh. Buchdruckerei Böhler & Co. Bern 1925.
- Bumüller J., Dr.: „Die Urzeit des Menschen.“ 4. Aufl., 353 SS., Oktav, geb. Benno Filser, Verlag. Augsburg 1925. Mk. 10.—.
- Buschan G., Dr.: Illustrierte Völkerkunde in zwei Bdn. „Europa und seine Randgebiete.“ III. Bd. II, 2. Teil, 1150 SS., mit 43 Taf., 708 Abb. und 6 Völker-, Sprachen- und Hausformenkarten, Oktav, geb. Strecker & Schröder. Stuttgart 1926. Geh. Mk. 28.—, Halbl. Mk. 32.—, Leinen Mk. 34.—.
- Buytendijk E. J. J.: „Die Weisheit der Ameisen.“ Bücher der neueren Biologie und Anthropologie. Bd. V., 94 SS., Oktav, geb. Franke's Buchhandlung. Habelschwert.
- Colbachiini A.: „I Bororosi Orientali.“ Orariniugudoge del Matto Grosso (Brasile). Contributi Scientifici delle Missioni Salesiane del Venerabile Don Bosco. 210 pp., Oktav, geb. Società Editr. Internazionale. Torino.

- Congrès International des Américanistes. Compte-Rendu de la XXIIe Sess. II. Partie tenue à Göteborg en 1924. 706 SS., Oktav, geh. Göteborg-Museum 1925.
- Cooper J. M.: „Culture Diffusion and Culture Areas in Southern South America.“ Conférence faite au XXIIe Congrès Internationale des Américanistes. Sess. de Göteborg 20 à 26 août 1924. 406—421 SS., Oktav, geh.
- Czekanowski J., Dr.: „Wissenschaftl. der Deutschen Zentral-Afrika-Expedition 1907—1908 unter Führung Adolf Friedr. Herzogs zu Mecklenburg.“ Bd. VI, 2. Teil. Ethnologie-Anthropologie. 714 SS., Oktav, geh. Klinckhardt & Biermann, Kommiss.-Ges. A.-G 1924. Geh. Mk. 40.—, geb. Mk. 48.—.
- Deffontaines P.: „Sur la Géographie Préhistorique.“ 19—20 pp., Oktav, geh. Paris.
- Dirr A.: „Caucasica.“ Fasc. 2, 136 SS., Oktav, geh. Verlag der Asia Major. Leipzig 1925.
- Döhring K.: „Der indische Kulturkreis in Einzeldarstellungen.“ „Ceylon“ on Friedr. Trautz. 128 SS. und 21 Abb., Oktav, geh. Georg Müller Verlag. München 1926.
- Dyroff A.: „Betrachtungen über Geschichte.“ Görres-Gesellschaft. 140 SS., Oktav, geh. J. P. Bachem G. m. b. H. Köln 1925.
- Earthy E. Dora: II. „Note on the Decorations on Carved Wooden Food-Bowls from South Chopiland, Portuguese East Africa.“ Repr. from Annales of the Transvaal Museum, Vol. XI, Part II, 1925, 118—124 pp., Oktav, geh. Printed in Great Britain at the Cambridge University Press.
- Earthy E. Dora: III. „On some Ritual Objects of the Vandau in South Chopiland Gaza, Portuguese East Africa.“ Repr from Annales of the Transvaal Museum. Vol. XI, Part II, 1925, 126—128 pp. Printed in Great Britain at the Cambridge University Press.
- Eckhardt P. A.: „Koreanische Konversations-Grammatik.“ 422 pp. Lehrbücher Methode Gaspey-Otto Sauer. Oktav, geh. Julius Groos, Heidelberg 1923. Mk. 8.—.
- Eckhardt P. A.: „Schlüssel zur koreanischen Konversations-Grammatik.“ 204 SS. Lehrb. Methode Gaspey-Otto Sauer. Oktav, geh. Julius Groos, Heidelberg 1923. Mk. 4.—.
- Erdbüchlein-Sammelwerk. „Ein Jahrbuch der Erdkunde für das Jahr 1926.“ 80 SS., Oktav, geh., Franckh'sche Verlagsbuchhandlung. Stuttgart 1925.
- Etudes Asiatiques. Publications de l'Ecole d'Extrême-Orient. Publiées à l'Occasion du Vingt-, Cinquième Anniversaire de l'Ecole Française d'Extrême-Orient.“ Tome I, 376 pp.; Tome II, 435 pp., Oktav, geh. Librairie Nationale d'Art et d'Histoire G. Van Oest, Edit. Paris Ville. 1925.
- Feist A.: „Die Stammeskunde der Juden.“ 190 SS., Oktav, geh. J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung. Leipzig.
- Festschrift zur Feier des 25jährigen Bestehens der Frankfurter Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte. Mit 21 Taf. und 78 Abb. im Text. Verfaßt von Mitgliedern derselben. Abhandlungen zur Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte. Bd. II, 140 SS., Oktav, geh. In Kommiss.-Verlg. d. Gesellschaft bei H. Bechhold Verlag und H. L. Brönners Druckerei (F. W. Breidenstein). Frankfurt a. M. 1925.
- Fewkes J. W.: „The Hovenweep National Monument.“ From the Smithsonian. Rep. for 1923, pp. 465—480, with 10 pl., Oktav, geh. Gov. Printing Office. Washington 1925.
- Fischer A.: „Islamica.“ Vol. I, fasc. 1, 141 SS.; fasc. 2 und 3, 407 SS., Oktav, geh. In aedibus quae Asia Major appellantur. Lipsiae (Leipzig) 1924/1925.
- Forke A.: „Der Ursprung der Schrift der Chinesen auf Grund ihrer alten Bilderschrift.“ 31 SS., Oktav, geh. L. Friederichsen & Co., Hamburg 1925. Mk. 4.—.
- Frois P. L., S. J.: „Die Geschichte Japans.“ (1549—1578). Nach der Handschrift der Ajudabibliothek in Lissabon übersetzt und komment. von P. G. Schurhammer und E. A. Voretzsch. 1. Lfg., 100 SS., Oktav, geh. Verlag der Asia Major. Leipzig 1926.
- Ginneken J. v.: „De Kaukasustalenen de Wieg van het Menschelijk Geslacht.“ Overgedrukt mit „Studien“. 319—343 SS., Oktav, geh.
- Grant Madison: „Der Untergang der großen Rasse.“ Die Rassen als Grundlage der Geschichte Europas. Ins Deutsche übertragen von Dr. Rudolf Polland, Univ.-Prof in Graz. 193 SS., 1 Porträt, 4 Karten, Oktav, geh. J. F. Lehmann's Verlag. München 1925. Geh. Mk. 6.—.
- Gregory H. E.: „Report of the Director for 1925.“ Bernice P. Bishop Museum. Bull. 21, 55 pp., Oktav, geh. Publ. by the Museum Honolulu. Hawaii 1925.
- Grünwedel A., Prof. Dr.: „Die Teufel des Avesta und ihre Beziehungen zur Ikonographie des Buddhismus in Zentralasien.“ 448 + 113 SS., Groß-Folio, geb. Otto Elsner, Verlag, Berlin S. 42, Oranienstraße 140/142, 1925. M. 300.—.
- Gunther E.: „Klallam Folk Tales.“ Univ. of Washington Publ. in Anthropology. Vol. 1, No. 4, pp. 113—170, Aug. 1925, Oktav, geh. Univ. of Washington Press Seattle.
- Gutmann Br.: „Das Recht der Dschagga.“ Arbeiten zur Entwicklungspsychologie. Hrsg. von Felix Krueger. 7 Stück, 778 SS., Oktav, geh. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung. München. Geh. Mk. 30.—.
- Haddon A. C., Sc. D.: „The Races of Man and their Distribution.“ 201 SS., Oktav, geh. The Macmillan Comp. New York 1925. Price Doll. 2.50.

- Hallier-Schleider H., Dr.: „Vom Bilsenkraut und Sonnengott.“ Eine sprachgeschichtliche Weltumseglung. 77 SS., Oktav, geh. Oetgstgeest bei Leiden, Dorpstraat 30. Im Selbstverlag des Verfassers. 1925.
- Heinitz W.: „Sing-Stottern und Musikalität.“ Aus „Vox“, Heft 12, 1. Dez. 1925, 49—52 SS., Oktav, geh. Hamburg.
- Henning R.: „Von rätselhaften Ländern.“ Mit 25 Abb., 326 SS., Oktav, geh. Delphin-Verlag. München. Geh. Mk. 7.50, geb. Mk. 9.—, Ganzleinen Mk. 10.—.
- Herbst H.: „Der Bericht des Franziskaners Wilhelm von Rubruck über seine Reise in das Innere Asiens in den Jahren 1253—1255. 200 SS., Oktav, geh. Griiffel-Verlag, G. m. b. H. Leipzig 1925. Karton. Mk. 6.50, Ganzleinen Mk. 8.50.
- Hrdlička A.: „The Origin and Antiquity of the American Indian.“ From the Smithsonian Report for 1923, pp. 481—494, Oktav, geh. Gov. Printing Office. Washington 1925.
- Jahresbericht über die ethnographische Sammlung in Bern 1924. 35 SS., Oktav, geh. Buchdruckerei K. J. Wyss' Erben. Bern 1925.
- Jahresbericht der Österr. Gesellschaft für experimentelle Phonetik. 57 SS., Oktav, geh. Verlag der Österr. Ges. f. experiment. Phonetik. 1925.
- Jakobi A.: „1875—1925.“ Fünzig Jahre Museum für Völkerkunde zu Dresden. Mit 8 Taf. und 5 Abb. im Texte, 77 SS., Oktav, geh. Im Verlag von Julius Bard, Berlin W. und B. v. Baensch-Stiftung, Dresden 1925.
- Jeane Ch. F.: „Le Milieu Biblique avant Jésus-Christ.“ II. La Littérature. 614 pp., Oktav, geh. Libr. Paul Geuthner, Paris 1923. Price Frs. 50.—.
- Jeremias A.: Babylonische Dichtungen, Epen und Legenden. „Der alte Orient.“ Bd. 25, Heft 1, 32 SS., Oktav, geh. J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1925. Mk. 1.20.
- Imbert H.: „Les Négritos de la Chine.“ 11 SS., Oktav, geh. Impr. d'Extrême-Orient, Hanoi-Haiphong 1923.
- „Ipek“. Herausgeber H. Kühn. Jahrbuch für prähistor. und ethnograph. Kunst. Sammelwerk. 282 SS., Oktav, geh. Leipzig 1925. Geh. Mk. 36.—, in Ganzleinen Mk. 42.—.
- Jünger A. Dr.: „Kleidung und Umwelt in Afrika.“ Mit 9 Karten, 10 Taf. und 2 Textillustr., 165 SS., Oktav, geh. Staatl. Forschungsinstitut in Leipzig, 10 Bde. R. Voigtländers Verlag, Leipzig 1925.
- Karutz R., Prof. Dr.: „Die Völker Nord- und Mittelasiens.“ Mit 54 Taf., 120 SS., Groß-Quart, geb. Franckh'sche Verlagsbuchhdlg., Stuttgart 1925. Halbleinen Mk. 15.—.
- Kaudern W.: „Migrations of the Toradja in Central Celebes II.“ Results of the Author's Expedition to Celebes 1917—1920. With 25 Maps, 216 SS. Ethnographical Studies in Celebes. Elanders Boktryckerei A.-G., Göteborg 1925.
- Kauders H.: A. O. Exquemelin: „Die amerikanischen Seeräuber.“ Ein Flibusterbuch aus dem 17. Jahrhundert. Der Weltkreis. III. Bd., mit 11 Taf., 3 Textbildern und 3 Karten nach zeitgenössischen Kupfern, 245 SS., Oktav, geh. Verlag der philosoph. Akademie, Erlangen 1926. Preis Mk. 14.— geh.
- Krahe H.: „Die alten balkanillyrischen geographischen Namen.“ Auf Grund von Autoren und Inschriften. Indogerm. Bibliothek. Hrsg. von H. Hirt und W. Streitberg. Abtlg. 7. 128 SS., Oktav, geh. Karl Winter's Buchhandlung, Heidelberg 1925. Mk. 5.—, geb. Mk. 6.50.
- Krause F. E. A.: „Geschichte Ostasiens.“ II. Bd., 488 SS., Oktav, geh. Vandenhoeck & Rupprecht, Göttingen 1925. Mk. 18.—.
- Krieg H.: „Urwald und Kamp.“ Mit 6 Taf. und 52 Abb., 173 SS., Oktav, geh. Verlag von Strecker & Schröder, Stuttgart. Mk. 6.50.
- Kroeber A. L.: „The Uhle Pottery Collections from Moche and the Uhle Pottery Collections from Supe.“ Univ. of Calif. Publ. in Americ. and Archaeology. Vol. 21, No. 5, pp. 191—234, Oktav, geh. Univ. of Calif. Public. Berkeley, California 1925.
- Kunike H., Dr.: „Das Kaninchen im Monde. Insbesondere in der Mythologie der nord-amerikanischen Indianer.“ „Die Sterne.“ Heft 11/12, Nov.-Dez. 1925, Oktav, geh. 267—275 SS. Verlag Die Sterne, Potsdam.
- Lang L., Dr.: „Geschichtsbüchlein.“ 2. Jahrg., 76 SS., Oktav, geh. Franck'sche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart.
- Landersdorfer S., O. S. B.: „Die Kultur der Babylonier und Assyrier.“ Mit 32 Taf. und 1 Karte, 242 SS., Oktav, geb., 2. Aufl., Sammlung Kösel, Bd. 61. Verlag J. Kösel & Pustet, A.-G., München. Preis Mk. 4.—.
- Lehmann-Nitsche R., Dr.: „Aus ethnologischen Sternbilderstudien.“ Separat. aus: „Philologus“, LXXXI, 1915, 202—207 SS., Oktav, geh.
- Lehmann-Nitsche R., Dr.: „Catalogo de la Seccion Antropologica del Museo de la Plata.“ Universidad Nacional de la Plata Museo, 128 pp., Oktav, geh. Buenos Aires, Imprenta de Coni Hermanos 1911.
- Lehtisalo T.: „Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden.“ Suomalais-Ugrilainen Seuran Toimituksia, LIII, 170 SS., Oktav, geh. Société Finno-Ougrienne, Helsinki 1924.

- Lettenkundige Almanak voor het jaar 1926. 98 SS., Oktav, geh. Naaml. Verm. „Standaard-Bookhandel“, 127 SS. Emil Jacmainlaag, Brüssel.
- Levy-Suhl, Dr. med.: „Neue Wege in der Psychiatrie“ Abhandl. a. d. Gebiete der Psychotherapie und medizinischen Psychologie. 3. Heft, 72 SS., Oktav, geh. Ferd. Enke, Stuttgart 1925. Geh. Mk. 4.50.
- Linné S.: „The Technique of South American Ceramics.“ 199 SS., Oktav, geh. Elanders Boktryckerei A.-G., Göteborg 1925.
- Mathews W. D.: „Recent Progress and Friends in Vertebrate Paleontology.“ From the Smithsonian. Report for 1923, pp. 273—289, Oktav, geh. Gov. Printing Office, Washington 1925.
- Meek C. K.: „The Northern Tribes of Nigeria.“ Vol. I, 312 pp.; Vol. II, 277 pp., Oktav, geh. University Press Oxford, Humphrey Milford, London 1925.
- Merhardt G., v., Dr.: „Beiträge zur Urgeschichte der Jenissei-Gubernie.“ Suomen Muinaismuistoyhdistyksen Aikakanskirja. Finska Forminnes-föreningens Tidskrift. XXXIV, No. 1, 46 SS., Oktav, geh. Helsingfors 1923.
- „The Palaeolithic Period in Siberia.“ Contributions to the Prehistory of the Jenissei-Region. Repr. from the American Anthropologist, Vol. 25, No. 1, 1923, 22—25 SS., Oktav, geh.
- „Neue Literatur über die Steinzeit Sibiriens.“ Sonderdruck a. d. „Wiener Prähistor. Zeitschrift“, XI, 1924, SS. 139—143, Wien 1924.
- „Beiträge zur Urgeschichte der Jenissei-Gubernie II.“ Finska Forminnesföreningens Tidskrift, XXXV, 2, 19 SS., Oktav, geh. Helsingfors 1924.
- Mitteilungen aus den deutschen Schutzgebieten. Sammelwerk, 33. Bd., Heft 1925, 80 SS., 1 Karte, XII Taf., Oktav, geh. In Kommission Verlag E. S. Mittler & Sohn. Berlin 1925. Preis eines Jahrganges in 2 Heften Mk. 10.—; Einzelheft Mk. 5.—.
- Mohrbacher P. A.: „Egg-Hatching in China.“ Repr. from the China Journal of Science and Arts. Vol. III, No. 11, Nov. 1925, pp. 601—603.
- Montell G.: „Le vrai Poncho.“ Son Origine Postcolombienne. „Extrait du Journal de la Soc. des Américanistes de Paris. N. S. t. XVII 1925, pp. 173—183, Oktav, geh. Au Siège de la Soc. Paris 1925.
- Morgan J., de: „La Préhistoire Orientale.“ Tome I. Généralités. 332 pp., Oktav, geh. Libr. Paul Geuthner, Paris 1925. Prix Frs. 200.— les III. Vols.
- Myres J. L.: „Présidential Address.“ Folk-Lore Vol. XXXVI, No. 1, 1925, 15—47 pp., Oktav, geh. W. Glaisier Ltd., London.
- Nimuendaju C.: „As Tribus do Alto Madeiro.“ Extrait du Journal de la Soc. des Américanistes de Paris. N. S. t. XVII. 1925, pp. 137—172, Oktav, geh. Au Siège de la Société 1915.
- Niorazde G.: „Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern.“ 121 SS., Oktav, geh. Strecker & Schröder, Stuttgart. Geh. Mk. 5.50, Leinenband Mk. 7.50.
- Nordenskiöld E.: „Au Sujet de quelques Pointes dites de Harpons, Prov. du Delta Du Parana.“ Extrait du Journ. de la Soc. des Américan. N. S. t. XVII, 1925, p. 267—269. Oktav, geh. Au Siège de la Société 1925.
- Nordenskiöld E.: „Calculations with Years and Months in the Peruvian Quipu.“ Comparativ ethnological studies. 6 (Part 2), 36 pp., Oktav, geh. Elanders Boktryckeri Aktiebolag, Göteborg 1925.
- Oehl W.: „Erziehung und Unterricht bei den Naturvölkern.“ Vierteljahrsschrift f. wissenschaftl. Pädagogik. 1925, Heft 1, 14—42 SS.; Heft 3, 355—386 SS., Oktav, geh. Münsterverlag G. m. b. H., Münster i. W.
- Plischke H.: „Von den Barbaren zu den Primitiven.“ Die Naturvölker durch die Jahrhunderte. Mit 49 Abb., 120 SS., Oktav, geb. F. A. Brockhaus, Leipzig 1926. Geh. Mk. 4.50, geb. in Halbleinen Mk. 6.50.
- Radin P.: „Monotheism among primitive Peoples.“ 69 pp., Oktav, geb. George Allen & Unwin Ltd., London.
- Riem, J., Prof. Dr.: „Die Sintflut in Sage und Wissenschaft.“ Mit 2 Zeichnungen und 1 Weltkarte, 194 SS., Oktav, geb. Agentur des Rauhen Hauses, Hamburg 26, 1925. Mk. 4.—, Halbleinen Mk. 5.—.
- Rivet P.: „Les Origines de L'Homme Américain.“ Extrait L'Anthropologie. 193—319 SS., Oktav, geh. Masson et Cie., Ed. Paris.
- Rivet P.: „Interprétation ethnographique de deux objets préhistoriques.“ Extrait „L'Anthropologie“. 577—581 SS., Oktav, geh. Secrétariat de l'Association, Paris.
- Rivet P.: „Les Australiens en Amérique.“ Extrait du Bull. de la Soc. de Linguistique, t. XXVI, 4—43 pp., Oktav, geh. Libr. Ancienne Honoré Champion, Paris 1925.
- Rivet P.: „Les éléments constitutifs des civilisations au Nord-Ouest et de l'Ouest Sud-Américain-Conférence faite au XXe Congrès Internationale des Américanistes de Göteborg, 20—26 août 1924, 20 pp., Oktav, geh. Elanders Boktryckerie A.-G., Göteborg 1925.
- Rivet P.: „Le protège-pointe des Péruviennes.“ Conf. faite au XXIe Congr. Internat. des Américanistes, 550—552 pp., Oktav, Göteborg 1925.

- Röck Fr., Dr. und Oldenburg R.: *Bilderatlas zur Länder- und Völkerkunde. Mappe 1. Australien und Ozeanien (Melanesien)*, Oktav. Ethnograph. Abteilung d. Naturhistor. Museums, Wien.
- Rosthorn A.: „Geschichte Chinas.“ *Weltgeschichte in gemeinverständl. Darstellung*, hrsg. v. L. M. Hartman. Bd. 10, 226 SS., Oktav, geh. Friedrich A. Perthes A.-G., Stuttgart-Gotha 1923.
- Rühle O., Dr.: „Sonne und Mond im primitiven Mythos.“ *Philosophie und Geschichte. Eine Sammlung von Vorträgen und Schriften*. 8, 48 SS., Oktav, geh. Verlag von J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tübingen 1925.
- Saville M. H.: „The Wood-Carver's Art in Ancient Mexico.“ 120 pp., Oktav, geh. Museum of the American Indian Heye Foundation 1925.
- Seligmann, G., M. A., F. R. S., Prof. Dr.: „Some Little-Known Tribes of the Southern Sudan.“ Presidential Address. With Plates I—VIII. Univ. from the Journal of the Royal Anthropological Institute. Vol. LV. Jan.-June 1925, 36 pp., Oktav, geh. Publ. by the Royal Anthropolog. Institute of Great Britain and Ireland, London W. C. 1.
- Skinner A.: „Observations on the Ethnology of the Sauk Indians.“ Part III. Notes on Material Culture. *Bullet. of the Public. Museum of the City of Milwaukee*. Vol. 5, No. 3, pp. 119—180, pl. 13—26, Oct. 3. 1925, Oktav, geh. Publ. by Order of the Board of Trustees, Milwaukee, Wiss.
- Sutton A. W., Esq.: „The Ruined Cities of Palestine East and West of the Jordan.“ From the *Smithson. Rep.* for 1923, pp. 509—518, Oktav, geh. With 8 plates. Washington, Gov. Printing Office.
- Sydow E., v.: „Ahnenkult und Ahnenbild der Naturvölker.“ *Schöpfung, Beiträge zu einer Weltgeschichte religiöser Kunst*. Hrsg. von Oskar Beyer. Bd. 6. Mit 20 Abb., 36 SS., Oktav, geh. Im Furcht-Kunstverlag zu Berlin.
- Schmittthener H.: „Chinesische Landschaften und Städte.“ 315 SS., Oktav, geh., mit 53 Abb. a. Taf. und 12 Karten. Strecker & Schröder, Stuttgart 1925. Geh. Mk. 10.—, in Leinen geb. Mk. 12.50.
- Schriebe B., Dr.: „Prologema tot enne sociologische studie over de volken van Sumatra.“ Deel I. Overgedrukt uit het Tijdschrift van het Koninklijk Bataviaasch Genootschappen, Deel XLV., Afl. 1 en 2, 207 SS., Oktav, geh. Albrecht & Co., Weltevreden 1925.
- Schuchardt H.: „Der Individualismus in der Sprachforschung.“ *Akad. der Wiss., phil.-hist. Klasse, Sitzb.* 204. Bd. 2. Abhandlg., 21 SS., Oktav, geh. Hölder-Pichler-Tempsky, Wien-Leipzig 1926.
- Schultz J. W.: Deutsch von Elis. Friedrichs. „In Natahkis Zelt.“ 157 SS., Oktav, geb. Ernte-Verlag, Hamburg 26. Preis Mk. 5.—.
- Staden H.: „Warhaftige Historia und beschreibung eyner Landtschafft der wilden nacketen grimmigen Menschfresser Leuthen in Newenwelt America gelegen.“ Faksimile-Wiedergabe nach der Erstausgabe. Marburg uff Fastnacht 1557. Mit einer Begleitschrift von R. N. Wegner. 184 + 27 SS., Oktav, geh. Wüsten & Co., Frankfurt a. M. 1925. Mk. 8.—.
- Steinen W., von den: „Vier Briefe aus der Türkei von Ogier Chiselin von Rusbeck.“ Mit 20 Abb., 227 SS., Oktav, geh. Verlag der Philosoph. Akademie Erlangen 1926. Preis br. Mk. 14.—, geb. Mk. 16.50, Halbleder Mk. 24.—.
- Steinen W., von den: *Moscovia von Herrn Siegmund Freiherrn zu Herberstein Neyporg und Guettenhag.* „Der Weltenkreis.“ Bd. I, 237 SS., Oktav, geh. Verlag der philosophischen Akademie, Erlangen 1926.
- Strong W. D.: „The Uhle Pottery Collections from Queen.“ *Univ. of Calif. Publ. Americ. Archaeology and Ethnology*. Vol. 21, No. 4, pp. 135—190, pl. 41—49, fig. in Text. Oktav, geh. Univ. of Calif. Press, Berkeley, California 1925.
- Speck Fr.: „Dogs of the Labrador Indians.“ *Repr. from Natural History*. Vol. XXV, No. 1, 1925, pp. 58—64, Oktav, geh.
- Speck Fr.: „Mistassini Hunting Territories in the Labrador Peninsula.“ *Repr. from the America Anthropol.* Vol. 25, No. 4, 1923, 452—471 pp., Oktav, geh.
- Speck Fr.: „Reptile Lore of the Northern Indians.“ *Repr. from Americ. Journal of Folk-Lore*. Vol. 36, No. 141, 1923, Oktav, geh., 273—280 pp.
- Speck Fr.: „Algonkian Influence upon Iroquois Social Organization.“ *Repr. from the Americ. Anthropologist*. Vol. 25, No. 2, 1923, Oktav, geh., 219—227 SS.
- Speck Fr.: „Montagnais and Naskapi Tales. From the Labrador Peninsula.“ *The Journal of American Folk-Lore*. Vol. 38, No. 147, Jan.-March 1925, 31 SS., Oktav, geh.
- Speck Fr.: „The Ethnic Position of the Southeastern Algonkian.“ *Repr. from the Americ. Anthropologist*. Vol. 26, No. 2, 1924, 184—200 SS., Oktav, geh.
- Spier L.: „An Analysis of Blains Indian Parfleche Decoration.“ *Univ. of Washington Publ. in Anthropology*. Vol. I, No. 3. pp. 89—112, Aug. 1925, Oktav, geh. Univ. of Washington Press Seattle.

- Spier L.:** „The Distribution of Kinship Systems on North America.“ Univ. of Washington Publ. on Anthropology. Vol. 1, No. 2, pp. 69—88, Aug. 1925, Oktav, geh. Univ. of Washington Press, Seattle.
- Spittel R. L.:** „Wild Ceylon.“ 260 SS., Oktav, geh. The Colombo Apothecaries Co., Ltd., Ceylon 1924.
- Thurnwald R., Dr.:** „Prinzipienfragen der ethnologischen Kunstforschung.“ Sonderdruck aus „Zeitschrift f. Ästhetik u. allgemeine Kunstwissenschaft.“ XIX. Bd. F. Enke, Stuttgart, 349—355 SS., Oktav, geh..
- Tilke M.:** „Osteuropäische Volkstrachten in Schnitt und Farbe.“ 35 SS. und 96 Taf., Oktav, geb. Verlag E. Wasmuth A.-G., Berlin 1925. Geb. Mk. 96.—.
- Toro A.:** „Dos Constituyentes. Del Año de 1824.“ Biografías de Don Miguel Ramos Arizpe y Don Lorenzo Zavala. 121 SS., Oktav, geh. Tall. Graf. del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, Mexico 1925.
- Vaca Cabeca A. N., de:** „Schiffbrüchige.“ Die Unglücksfahrt der Narvacz-Expedition nach der Südküste Nordamerikas in den Jahren 1528—1536. Übersetzt von Dr. Fr. Termer. Mit 21 Abb. und 2 Karten, 143 SS., Oktav, geh. Strecker & Schröder, Stuttgart 1925. Geh. Mk. 4.50, Leinen Mk. 6.—.
- Vatter E., Dr.:** „Religiöse Plastik der Naturvölker.“ 192 SS., Oktav, geh. Frankfurter Verlagsanstalt A.-G., Frankfurt a. M. 1926.
- Vatter E., Dr.:** „Das Problem der nigritischen Rasse.“ Sonderdruck aus: Die Naturwissenschaften. 13. Jahrgang, Heft 48, 371—379 SS., Oktav, geh. J. Springer, Verlag, Berlin W. 9.
- Vierkandt A., Dr.:** „Prinzipienfragen der ethnologischen Kunstforschung.“ Sep. aus Zeitschrift für Ästhetik und allgem. Kunstwissenschaft, XIX. Bd., 338—349 SS., Oktav, geh.
- Walters L. L.:** „New Uses of Celluloid and Similar Material in Taxidermy.“ Field Museum of Natural History. Publ. 230. Museum Technique. Series No. 2, 20 pp., Oktav, geh. Chicago, U. S. A., June 1925.
- Wegener G., Dr.:** „China.“ Ein Zukunftsproblem. Sechs Vorträge. 77 SS., Oktav, geh. August Scherl G. m. b. H., Berlin SW. 68. Mk. 1.—.
- Weynants-Ronday M.:** „Les Statues Vivantes.“ Extrait de la Revue „Le Flambeau“. 14 pp., Oktav, geh. René van Sulpen, Bruxelles 1925.
- Weule K.:** „Ethnologie des Sports.“ Sonderdruck aus der Geschichte des Sports aller Völker und Zeiten. Unter Mitarbeit führender Fachkenner hersg. von G. A. E. Bogeng. 74 SS., Oktav, geh. Verlag von E. A. Seemann, Leipzig.
- Wigand A.:** „Der Individualismus in der Natur.“ Bücher der neueren Biologie und Anthropologie. Bd. 7, 64 SS., Oktav, geh. Franke's Buchhandlung, Habelschwerdt.
- Wirz Paul:** „Die Marind-anim von Holländisch-Süd-Neuguinea.“ II. Bd., III. Teil. Das soziale Leben der Marind-anim. Mit 28 Taf., 1 Karte und 7 Abb., 139 SS., Oktav, geh. Hamburgische Universität. Abhandlung a. d. Gebiet der Auslandskunde. Kulturgeschichte und Sprachen. Bd. 9. In Kommissionsverlag L. Friederichsen & Co., Hamburg 1925.

Zeitschriftenschau. — Revue des Revues.

American Anthropologist. XXVII. 4.

Sapir E., The Hokan Affinity of Subtiaba in Nicaragua. — Waterman T. T., Village Sites in Tolowa and Neighbouring Areas of Northwestern California. — Teeple J. E., Maya Inscriptions: Further Notes on the Supplementary Series. — Brinton Philipps G., The Metal Industry of the Aztecs.

Anales del Museo nacional de Arqueología Historia y Etnografía. Epoca 5 a. Tomo I/3.

Beyer H., Apuntes sobre el Jeroglífico ek „Negro“. — Dosal P. J., Decubrimientos arqueológicos en el Templo de Queizalcoatl (Teotihuacán). — Pauer P. S., Representaciones prehispanicas de dientes humanos hechas en Concha. — Castillo del, F. F., Fray Diego Duran, Aclaraciones historicas. — Palacios E. J., La Fundacion de Mexico Tenoxtitlan. — Frias V., Epigrafia Queretana.

Annales du Musée du Congo Belge. N. S. Miscellanées. Vol. I/1.

Maes J., Notes sur les populations des Bassins du Kasai, de la Lukenie, et du Lac Léopold (II).

Arts et Archeologie Khmers. Revue des Recherches sur les Arts, les Monuments et l'Ethnographie du Cambodge depuis les Origines jusqu'à nos jours. II/2.

Groslier G., Introduction à l'étude des arts khmers. — Coomaraswamy A., Catalogue des pièces khmères conservées dans les musées de l'Amérique du Nord. — Silice A., Exemples d'Art cambodgien contemporain (II) L'orfèvrerie.

Asia Major. Vol. II/2.

Ross E. D., On three Muhammadan dynasties in Northern Persia in the tenth and eleventh centuries. — Goetz H., Indische historische Porträts. Die Miniaturen-Alben des Berliner Völkerkunde-Museums. — Thomas F. W., The Language of Ancient Khotan. — Le Coq A. V. und Schmitt E., Ein chinesisch-türkischer Erlaß aus Tuyoq (Oase von Turfan) in Ost-Turkestan. — Sieg E. und Siegling W., Die Speisung der Bodhisatva vor der Erleuchtung. Nach einem in Turfan gefundenen Handschriftenblatt in der B-Mundart des Tocharischen. — Pelliot P., Les systèmes d'écriture en usage chez les anciens Mongols. — Ligetti L., Die Ahnentafel Attilas und die hunnischen Tan-Hu-Namen. — Karlgren B., A principle in the phonetic compounds of the Chinese script. — Leumann E., Der buddhistische Kanon auf Marmortafeln. — Voretzsch E. A., Indische Skulpturen in Portugal. — Findeisen H., Neue russische Literatur zur Kultur- und Völkerkunde.

Bernice Pauahi Bishop Museum. Bulletin.

15: Handy E. S. Cr. and Handy W. C., Samoan House Building, Cooking and Tatting. — 17: Handy E. S. Cr., and Winne J. L., Music in the Marquesas Islands. — 18: Handy W. C., String Figures from the Marquesas and Society Islands. — 23: Linton R., Archaeology of the Marquesas Islands.

Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde von Nederlandsch Indië. Deel. 81.

II: Juynboll H. H., Dr., Vertaling van Sarga XI van het Oudjavaansche Ramayana. — Andriani N., Dr., Uit en over de Minahasa. III. De Minahasische talen. — Mallinckrodt J., Ethnografische Mededeelingen over de Dajaks in de Afdeeling Koelakapoeas. — III u. IV: Rassers W. H., Dr., Over den zin het Javaansche drama. — Santy H., de, Iets over het dobbelen in de Onder-Afdeeling Banjeeasin en Koeboestreden der Residentie Palembang. — Uit en over de Minahasa. — Adam L., V. Bestuur. — Zeden en gewoonten en het daarmede samenhangend adatrecht van het Minahassische volk. — Nes P., de, Het onderwijs aan Inlanders in de Minahassa. — Poerbatjaraka Ng., R., Het Borobudur-probleem. — Stein Callenfels P., van, Dr., Javaansche Falklore. — Stutterheim W. F., Dr., Tjandi Dadi een „Tower of Silence“? — Roo de la Faille P., de, Javaansch Grondenrecht in het licht van Lomboksche toestanden.

Bulletin de l'Ecole française d'Extrême Orient.

XXIV/3—4: Parmentier H., Notes d'Archéologie indochinoise. — Coedès G., Etudes cambodgiennes. — Groslier G., Amarendrapura dans Amoghapura. — Roux H., Deux tribus de la région de Phongsaly (Laos septentrional). — Goloubew V., Mélanges sur le Cambodge ancien. — Patte E., Le kjøkkenmødding néolithique du Bau tro à Tam-toà près de Bong-hoi (Annam). — XXV/1—2: Coedès G., Documents sur l'Histoire politique et religieuse du Laos occidental. — Bateur Ch., Sculptures rupestres au Laos.

Congo, Revue générale de la Colonie belge. 1925. II.

1: Colle, La nation de Dieu chez les Bashi. — Père Rahier, Notes démographiques. — Van Neste P. M., Regels der welluidendheid in de Alur-taal (Mahagi). — 2: Schwetz, Les grottes de la Kilubi. — Pieraerts J., Le Grand Soleil ou Tournesol. — Gilliard L., Au lac Leopold (II). — 3: Lotar L., Souvenir de l'Uele: Miani. — Rinchon P. D., Notes sur le marché des esclaves ou Congo du XVe au XIXe siècle. — Wynant D., De Dokos (verfolg). — Gilliard L., Au lac Leopold (II). — Tanghe B., Le culte de Dieu chez les Ngbandi. — 4: Louwers O., La politique financière du Congo belge. — Tanghe B., Zantingen uit de geschiedenis der Ngbandi.

Contribution from the Museum of the American Indian Heye Foundation. Vol. IX.

Saville M. H., The Wood-Carver's Art in Ancient Mexico.

Ethnos. Revista Dedicada al Estudio y Mejoramiento de la Publ. Indígena de Mexico. Tom. I. No. 5. 1925.

Mendieta y Núñez L. L., Influencia del medio físico en los pueblos primitivos. — Schuller R., Los indios Matlalsinca y su lengua. — Gómez Maillefert M., Lacas. — Molina Enriquez R., Las lacas de México. — Consatti C., El mimetismo en los vegetales. — González C., La cacería del pato en el lago de Pátzcuaro.

Folk-Lore. XXXVI/2.

Hutton J. H., Some Astronomical Beliefs in Assam. — Howes H. W., The Cult of Sant-Iago at Compostela.

Internationales Archiv für Ethnographie. Bd. XXVII. 1/2. 1926.

Kunike H., Zur Astralmythologie der nordamerikanischen Indianer. — Nieuwenhuis A. W., Das höchste Wesen im Heidentum.

Journal of the African Society.

Vol. XXIII, Nr. 89: Viljoen W. J., How we Solved the Language Problem in South Africa. — Migeod F. W. H., Ancient So People of Bornu. — Judd A. S., Language of Arago Tribe. — Browne G. S. J., The Tsetse Fly and Native Morals. — Vol. XXV, Nr. 97: Migeod F. W. H., A View of the Colony of Sierra Leone. — Elliot J. A. G., A Visit to the Bajun Islands (Pt. I). — Brownlee W. T., Witchcraft among the Natives of South Africa (Pt. II). — Robinson A. E., The Conquest of the Sudan by the Wali of Egypt. — Bagshawe F. J., The Peoples of the Happy Valley (East Africa) (Pt. IV).

Journal of the American Oriental Society. Vol. 45/3.

Albright W. F., A Babylonien Geographical Treatise on Sargon of Akkad's Empire. — Jackson A. V. W., The Doctrine of Metempsychosis in Manichaeism. — Torrey C. C., The Ahiram Inscription of Byblos.

Journal Asiatique. CCVI, No. 2.

Pelliot P., Les mots à h initiale, aujourd'hui amués, dans le mongol des XIII^e et XIV^e siècles. — Saussure L., de, Une interpolation de Che ki, Note complémentaire.

Journal of the Gypsy Lore Society. IV/2.

Sampson J., Welsh Gypsy Folk-Tales. — Lether E. M., Collecting Folk-Melodies from Gypsies in Herefordshire. — Winstedt E. O., Specimens of Finnish-Romani. — Friess E. and Lebzelter V., The Gypsies of the Banat in the Eighteenth Century.

Journal of the Society of Oriental Research. Vol. IX/3—4, 1925.

Landersdorfer S., Die Priesterkönigin von Salem. — Steinleitner Fr., Griechische und babylonische Fruchtbarkeitsdämonen. — Dombart Th., Die Bedeutung des Determinativs. — Mercer S. A. B., Studies in the Tell-el-Amarna Letters. — Maynard J. A., Recent Literature on Islam.

Man.

XXV/11: Laidler P. W., Note on a globular Bead found in a Bushman Shelter near Alicedale, Cape Province, South Africa. — Smith H. J., A Semi-subterranean Housesite in the Bella-Coola Indian Area on the Coast of British Columbia. — Pycraft P. W., On the Recognition of several Species of Post-Mousterian Man: and the Need for Superseding the Frankfort Base-Line. — Basedow H., Slate Scraping Implements of the extinct Adelaide Tribe. — Jones J. J., Catching the Sun. — 12: Joyce T. A., The Portrait-Statue of Mikope Mbula, Paramount Chief of the Bushongo. — Keith A., Was the Chancelade Man akin to the Eskimo? — Pycraft W. P., On the Recognition of several Species of Post-Mousterian-Man: and the Need for Superseding the Frankfort Base-Line. — Bonser W., The Significance of Colour in Ancient and Mediaeval Magic, with some modern Comparisons. — XXVI/1: Burkitt M. C., Archaeological Notes. — Tildesley M. L., On the Application of Mathematical Formulae for Estimating Skull-Capacity. — Joyce T. A., A Ceremonial „Mask“ from the Sepik River, New Guinea. — Peake H. J. E. and Fleure H. J., The Ice Age. — Canney M. A., The Use of Sand in Magic and Religion. — Thomas E. S., Netting without a Knot.

Memoirs of the Asiatic Society of Bengal. Vol. X/1.

Bodding P. O., Studies in Santal Medicine and Connected Folklore.

Mensch en Maatschappij.

I/4, 1925: Heijnbergen P., v., De Heerschappij van het Strafrecht. — Andel M. A., v., Slangenhoornen en Slangentongen als Voorbehoedmiddel tegen Vergiftiging. — Westendorp Noerma N., Dankbaarbeid. — Kleiweg de Zwaan J. P., Denkbeelden der Inlanders van den Indischen Archipel omtrent het ontstaan van Ziekte. — Gewin E., Magisch of Ethisch Denken ten aanzien van het Sexuelle. — II/1, 1926: Romein J. J., Primitieve Goederen viculatie en Ruilmiddelen.

Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien.

LV/6: Pösch H., Beiträge zur Anthropologie der ukrainischen Wolhynier. — LVI/1—2: Weiser L., Das Bauernhaus im Volksglauben. — Pösch H., Beiträge zur Anthropologie der ukrainischen Wolhynier. — Tomschik J., Das frühhallstättische Urnengrabfeld von Stillfried. — Loewenthal J., Spuren der Isländerfahrten in Nova-Scotia. — Steffan P., Weitere Ergebnisse der Rassenforschung mittels serologischer Methoden. — Lebzelter V., Die Stellung der Funde von Egolzwil. — Beninger E., Eine Darstellung eines Mondkalenders der germanischen Bronzezeit. — Reche O., Ein Fund eines fossilen Menschenaffen: *Australopithecus africanus*.

Ostasiatische Zeitschrift. XII/1. 1925.

Hauer E., Beiträge zur frühen Geschichte der Mandschu-Dynastie I. — Rathgen B., Die Pulverwaffe in Indien (I). — Campbell W. L., Die Sprüche von Sakya (I).

Petermann's Mitteilungen. 1925.

9/10: Doetsch K., Von Triton nach Atlantis. Zur Kenntnis des westafrikanischen Rudeblattes. — 11/12: Wittschell L., Die völkischen Verhältnisse in Masuren und im südlichen Ermland. — Borchardt P., Das Erdbild der Juden nach dem Buche der Jubiläen — ein Handelsstraßenproblem.

Prähistorische Zeitschrift Berlin. XVI. 1925. 1/2.

Janssen L., Die Mikrolithen von Prerow. — Bremer W., Das technische Ornament in der steinzeitlichen bemalten Keramik. — Staudacher W., Gab es in vorgeschichtlicher Zeit am Federsee wirklich Pfahlbauten?

Prähistorische Zeitschrift Wien. XII. Jahrg. 1925.

Eckholm G., Die erste Besiedlung des Ostseegebietes. — Hrodegh A., Neue Bausteine zur Urgeschichte des niederösterreichischen Waldviertels und seines östlichen Vorlandes. — Seracsin A., La Tène-Gräber in Haslau an der Donau (Niederösterreich). — Szombathely J., Frühmittelalterliche Gräber bei Baumgarten an der March (Niederösterreich). — Hillebrand E., Ungarländische Funde aus dem Mesolithikum. — Domonkos L. und Franz L., Zur Bücker-Kultur. — Eckholm G., Zur Chronologie der ältesten Bronzezeit. — Kriegler K., Funde aus Niederösterreich. — Lebzelter V., Dr., Ein Kinderschädel vom Aunjetitzer Typus aus einem Grabe bei Wetzleinsdorf. — Mühlhofer Fr., Vorgeschichtliche Untersuchungen bei Warmbad Villach. — Mitscha-Märheim H., Ein germanisches Gräberfeld bei Mistelbach.

Revue d'Ethnographie. Nr. 22.

Julien G., Notes et observations sur les tribus Sud-Occidentales de Madagascar. — Lie individuelle et collective. — Chambard P. A., Folklore Oromo. — Vulpesco M., Coutumes Roumaines Brezaia. — Tastevin P. C., La légende de Bôyusú en Amazonie. — Nippgen J., Les divinités des eaux chez les peuples Finno-ougriens. — Les Ostiaques et les Vogoules.

Revue de l'Histoire des Religions. XCI/1—2.

Vassel E., Le taureau sur les stèles de Carthage.

Revue des Arts Asiatiques. II/3. 1925.

Coedès G., L'Art de la Laque dorée au Siam. — d'Ardenne de Tizac H., Statuaire Siamoise et Statuaire Khmère. — Nicolas R., Le Théâtre d'Ombres au Siam. — Granet M., Chansons d'Amour de la Vieille Chine. — Vignier Ch., L'Exposition d'Art Oriental. — Castagné J., Les Ruines de Termez.

The Indian Antiquary. LIV.

10: Ghatak J., Sarala and Devadaru. — Temple R. C., Waddell on phoenicians origins. — Dey N., Geographical Dictionary of Ancient and Mediaeval India. — 11: Ray H. C., The Date of the Kautiliya. — Rose H. A., A Version of Hir and Ranjha. — Altekar A. S., A History of Important Ancient Towns and Cities in Gujarat and Kathiawad. — 12: Ramadas G., Tirilinga and Kulingah. — Rus M. A., The Cultural Value of the ancient Monuments in Java.

The Journal of the Royal Asiatic Society. October. 1925.

Woolner A. C., Sanskrit Names of Drugs in Kuchean. — Farmer H. G., Arabic Musical Manuscripts in the Bodleian Library. — Winckworth C. P. T., A Seleucid Legal Text. — Samaddar J. N., The Bargi Invasion of Bengal.

The Journal of the Anthropological Society of Bombay. XII/3.

Mehta S. S., Some Holiday Ceremonies of the Hindus. — Mitra P. K. and Mitra S. Ch., On the Cult of the Goddessling Kalarayi Phula in the District of Balasore in Orissa. — Mitra S. Ch., On the Cult of the Sonaraya in the District of Rajshahi in Northern Bengal. — Note on the Prevalence of the Hot-Iron Ordeal in Modern Bengal. — Kincaid C. A., The Prophet Elijah in Scripture and Legend. — Mitra S. Ch., On a curious Mode of Worshipping the Goddess Chandi. — MacDonald A., Study of Man after Death. — Mitra S. Ch., Note on a Sacred Tree at Puri in Orissa.

The Journal of the Polynesian Society. XXXIV/3.

Collocott E. E., Supplementary Tongan Vocabulary. — Young J. L., The Umu-Ti: Ceremonial Fire-walking as practised in the eastern Pacific. — Te Rangi Hiroa, The Evolution of Maori Clothing. — Downes T. W., Notes on incised designs seen in a Cave near Waverley.

The Museum Journal. XVI/1.

Woolley C. L., The Expedition to Ur. — A Great Temple of Babylonia.

Tijdschrift van het koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap. XLII/6.

Visser C., Nederlandsche Centraal-Azie Expeditie (II). — Lamster J. C., Het stande roeien en de lange schepriemen der Papoa's. — Wellan J. W. J., Het eiland Berhala bij Djambi. — Jaspers J. H. B., Van de Kendari-baai naar de Lasolo-rivier; Oostkust van Celebes. — Tydeman G. F., Hat staande roeien bij de Papoea's.

Tijdschrift voor Indische taal-, land- en Volkenkunde. LXIV/3—4.

Maass A., Sternkunde und Sterndeuterei im malaiischen Archipel. — Moens J. L., Het Buddhisme op Java en Sumatra in zijn laatste Bloeiperiode.

T'oung Pao. Vol. XXIV/1. 1925/1926.

Tucci G., Un traité d'Aryadeva sur le „Nirvana“ des hérétiques. — Erkes Eduard, Chinesisch-amerikanische Mythenparallelen. — Pelliot P., Le Kin kou k'i kouan.

University of Washington Publications. Vol. I.

2: Spier L., The Distribution of Kinship Systems in North America. — 3: Spier L., An Analysis of Plains Indian Parfleche Decoration. — 4: Gunther E., Klallam Folk Tales.

Verhandelingen van het Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel LXV/3.

Woensdregt J., Mythen en Sagen der Berg-Toradja's van Midden-Selebes.

Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. XXXII/2—3.

Bräu H. H., Die altnordarabischen kultischen Personennamen. — Melzer U., Die aramäischen Zeitwörter im Mittelpersischen. — Mlaker K., Zum arabischen Agathangelos. — Patsch C., Drei bosnische Kultstätten. — Gamber E., Die Eroberung Jerusalems durch

David. — Zyhlarz R., Koptische Etymologien. — Frauwallner E., Untersuchungen zum Moksadharma. — Schultz W., Die Rachegötter von Zela. — König F. W., Die Berliner elamischen Texte Va 3397—3402.

Zeitschrift für Eingebornensprachen. Bd. XV. 1925. 4.

Meinhof C., Das Lied des Lingo. — Klingenheben A., Die Permutation des Biadada und des Ful. — Dempwolff O., Die l-, r- und d-Laute in austronesischen Sprachen.

Zeitschrift für Ethnologie. 1924. Heft 5/6.

Schmidt H., Prähistorisches aus Ostasien. — Posnansky A., Über Trepanieren und künstliche Verunstaltungen an Aymaueschädeln. — Schebesta P., Die Negritostämme der malaiischen Halbinsel. — Müller V., Die Petroglyphen von Demir-Kapu. — Voit M., Wolfgang Hauschild zum Gedächtnis.

Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie. I/4. 1925.

Schultz Ewerth E., Die farbige Gefahr. — Michels R., Zur Soziologie von Paris. — Dunkmann K., Ferdinand Tönnies. — Nieuwenhuis A. W., Der primitive Mensch und seine Umwelt (I).



**Tirages à part de
Sonderdrucke aus „Anthropos“**

Cadière L.: Sur quelques faits religieux ou magiques observés pendant une épidémie de choléra en Anam. 69 pp. Mk. 2.—.

Drexel A.: Gliederung der afrikanischen Sprachen (1 Karte). 111 SS. Mk. 4.—.

Haarpaintner P. M.: Grammatik der Yaunde-Sprache. 28 SS. Mk. —.60.

Kugler Fr. X.: Auf den Trümmern des Panbabylonismus. 21 SS. Mk. —.50.

Raymund P.: Die Faden- und Abnehmespiele auf Palau. 20 SS. 9 Taf. und 4 Abb. Mk. 1.—.

Schmidt P. W.: L'Ethnologie Moderne. Son Histoire, son Objet, sa Methode. 100 pp. Mk. 2.50.

— Les sons du langage et leur représentation dans un alphabet linguistique général. 126 pp. 3 Textfig. Mk. 3.—.

— Die Gliederung der australischen Sprachen (1 Karte). 299 SS. Mk. 15.—.

Thurnwald R., Dr.: Die Psychologie des Totemismus. 58 SS. Mk. 1.50.

Trimborn H., Dr.: Der Kollektivismus der Inkas in Peru. 50 SS. Mk. 2.—.

Menghin O.: Die Tumbakultur am unteren Kongo und der westafrikanische Kulturkreis. 41 SS. 9 Abb. Mk. 2.—.

Vanoverbergh M.: Negritos of Northern Luzon (1 Karte). 133 pp. 40 Tafelbilder. Mk. 5.—.

Verbrugge R. P., Dr.: La vie des pionniers chinois en Mongolie aux prises avec un sol ingrat. 177 pp. 6 Taf. und 9 Textillustr. Mk. 4.50.

Wölfel D. J., Dr.: Die Trepanation. 50 SS. 6 Textfig. Mk. 2.—.

Wulff K., Dr.: Indonesische Studien. 35 SS. Mk. 1.—.

Schebesta P. P. und Höltker Fr. G.: Der afrikanische Schild (1 Karte). 92 SS. Mk. 3.—.

Preuß K. Th., Prof. Dr.: Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern der Sierra Nevada de Santa Marta in Kolumbien. Beobachtungen, Textaufnahmen und linguistische Studien. (Im „Anthropos“ erschienen; Sonderausgabe in Vorbereitung.)






Pour l'achat des ouvrages suivants, s'adresser à l'Administration de l'„Anthropos“:

Durch die Administration des „Anthropos“ können bezogen werden:

- Schmidt W. und Koppers W.:** Völker und Kulturen I (Gesellschaft und Wirtschaft der Völker). Großoktav. Mit einer Karte, 30 teils farbigen Taf. und 551 Textabb. XII + 740 SS. (Verlag: JOSEF HABEL, Regensburg 1925). Preis geh. Mk. 16.—, geb. (Leinen) Mk. 20.—, (Halbleder) Mk. 25.—.
- Schmidt W.:** Der Ursprung der Gottesidee. Zweite, umgearbeitete und vermehrte Auflage (im Druck, etwa 900 SS.) (Verlag: ASCHENDORFF, Münster i. W.). Preis ca. Mk. 20.—.
- Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen. VI + 315 SS. (Verlag: STRECKER & SCHRÖDER, Stuttgart 1910). Preis Mk. 8.—.
- Menschheitswege zum Gotterkennen. Rationale, irrationale, superrationale. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. X + 228 SS. (Verlag: KÖSEL-PUSTET, Kempten 1923). Preis Mk. 4.50.
- Sprachenkreise und Kulturkreise (im Druck). Mit 14 Karten. (Verlag: C. WINTER, Heidelberg.) Preis ca. Mk. 30.—.
- Die Uroffenbarung als Anfang der Offenbarungen Gottes (Separatum aus „Religion, Christentum und Kirche“). 156 SS. (Verlag: KÖSEL-PUSTET, Kempten). Preis Mk. 2.50.
- Koppers W.:** Unter Feuerland-Indianern. VIII + 243 SS. (Verlag: STRECKER & SCHRÖDER, Stuttgart 1924). Preis Mk. 6.—.
- Die Anfänge des menschlichen Gemeinschaftslebens im Spiegel der neueren Völkerkunde. 192 SS. (Volksvereinsverlag: M.-Gladbach 1921). Preis Mk. 2.—.
-
- Ehrlich L.:** Origin of Australian Beliefs (2 Maps). 78 pp. Mk. 2.—.
- Lebzelter V., Dr.:** Anleitung zu anthropologischen Beobachtungen. 27 SS. 7 Textfig. Mk. 1.—.
- Mayer P. O.:** Die Schifffahrt bei den Bewohnern von Vuatom (Neu-Pommern, Südsee). 10 SS. 1 Taf. und 21 Textfig. S.-A. aus „Bäbler-Archiv“. Mk. 1.20.
- Schmidt P. W.:** Ethnologische Bemerkungen zu theologischen Opfertheorien. 67 SS. S.-A. aus „Jahrbuch St. Gabriel“, Bd. I. Mk. 2.—.

Semaine d'Ethnologie religieuse: Compte-Rendu analytique de la I^{re} session (Louvain 27 août à 4 septembre 1912), 340 pp.; II^e session (Louvain 27 août à 4 septembre 1913), 565 pp., prix: frcs. belges 20.—; III^e session (Tilbourg 6 à 14 septembre 1922), 496 pp., prix: frcs. belges 26.—.





Verleger: WILLIAMS & NORGATE, London — WILLIAMS & WILKINS CO., Baltimore — FÉLIX ALCAN, Paris — AKAD. VERLAGSGESELLSCHAFT, Leipzig — NICOLA ZANICHELLI, Bologna — RUIZ HERMANOS, Madrid — RENASCENÇA PORTUGUESA, Porto — THE MARUZEN COMPANY, Tokyo.

Generalvertretung für Deutschland:
BUCHHANDLUNG GUSTAV FOCK, G. M. B. H.
Leipzig, Schloßgasse 7—9.

„SCIENTIA“

Internationale Zeitschrift für wissenschaftliche Synthese.
Erscheint alle Monate (jedes Heft 100—120 Seiten).

Schriftleiter: **EUGENIO RIGNANO.**

„SCIENTIA“

- „Scientia“ ist die einzige Zeitschrift mit einer wahrhaft internationalen Mitarbeit.
„Scientia“ ist die einzige Zeitschrift, die in der ganzen Welt verbreitet ist.
„Scientia“ ist die einzige Zeitschrift der Synthese und der Einigung der Kenntnisse, die von den Hauptfragen sämtlicher Wissenschaften: der Geschichte der Wissenschaften, Mathematik, Astronomie, Geologie, Physik, Chemie, Biologie, Psychologie und Soziologie spricht.
„Scientia“ ist die einzige Zeitschrift, die mittels Nachfragen unter den berühmtesten Gelehrten und Schriftstellern sämtlicher Länder (Über die philosophischen Grundsätze der verschiedenen Wissenschaften; Über die grundlegendsten astronomischen und physischen Fragen und besonders über die Relativitätstheorie; Über den Beitrag, den die verschiedenen Länder der Entwicklung der verschiedenen Hauptteile der Wissenschaft gegeben haben; Über die bedeutendsten biologischen Fragen und besonders über die vitalistische Lehre; Über die soziale Frage; Über die großen internationalen Fragen, die der Weltkrieg hervorgerufen hat) alle großen Probleme, die das lehrbegierige und geistige Milieu der ganzen Welt aufwühlt, studiert und die zur selben Zeit den ersten Versuch der internationalen Organisation der philosophischen und wissenschaftlichen Bewegung macht.
„Scientia“ ist die einzige Zeitschrift, die sich rühmen kann, unter ihren Mitarbeitern die berühmtesten Gelehrten in der ganzen Welt zu besitzen. Ein Verzeichnis von mehr als 350 von ihnen ist in allen Heften vorhanden.
Die Artikel werden in der Sprache ihrer Verfasser veröffentlicht und in jedem Heft befindet sich ein Supplement, das die französische Übersetzung von allen nichtfranzösischen Artikeln enthält. Die Zeitschrift ist also auch denjenigen, die nur die französische Sprache kennen, vollständig zugänglich. (Verlangen Sie vom Generalsekretär der „Scientia“ in Mailand ein Probeheft unentgeltlich, indem Sie, nur um die Post und Speditionsspesen zu bezahlen, L. it. 2.— in Briefmarken ihres Landes einsenden.)

Abonnement:

Deutschland G.-Mk. 26.— Österreich L. it. 120.— Andere Länder L. it. 150.—

Die Bureaux der „Scientia“: Via A. Bertani, 14, Mailand (26).

Generalsekretär der Bureaux der Redaktion: Dr. Paolo Bonetti.

Wegen des Reklamewesens wenden Sie sich um Auskünfte und Preisverzeichnisse an die Bureaux der Zeitschrift.



Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie

herausgegeben von

Dr. Richard Thurnwald

a. o. Professor an der Universität in Berlin.

Jährlich erscheinen vier Hefte im Gesamtumfange von
wenigstens 24 Druckbogen.

Preis für den ganzen Jahrgang R.Mk. 15.—, Preis des
einzelnen Heftes R.Mk. 4.—.

Der erste abgeschlossene Jahrgang enthält an größeren Aufsätzen:

Probleme der Völkerpsychologie und Soziologie
— Über vergleichende Soziologie — Das Alkohol-
verbot in Amerika — Forschungen in einer mut-
terrechtlichen Gemeinschaft — Sozialpsychologie
als Naturwissenschaft — Die sozialpsychologische
Wirkung der deutschen Unfallgesetzgebung — Die
Erd- und Mondgöttin der alten Mexikaner im heu-
tigen Mythos mexikanischer Indianer — Zur Sozio-
logie von Paris — Ehe und Liebe, zur Phänomeno-
logie der ehelichen Gemeinschaft — Die farbige
Gefahr — Ferdinand Tönnies — Der primitive
Mensch und seine Umwelt.

Nicht nur der Volks- und Staatswirtschaftler, sondern
auch der Politiker und der Kaufmann, der Unternehmer und
der Arbeiter, der Jurist und der Arzt, der Schulmann und Er-
zieher, der Ethnologe und Anthropologe, kurz alle, die an dem
Leben in Staat, Nation und Beruf, an den großen Fragen der
Arbeitsorganisation und der politischen Vorgänge unter den
Völkern Anteil nehmen, sie alle treffen in ihren Interessen in
unserer Zeitschrift zusammen.

Probeexemplar kostenlos.

C. L. HIRSCHFELD, Verlag, Leipzig.

Deutsche Literaturzeitung, Walter de Gruyter & Co.

Berlin W 10 und Leipzig.

Deutsche Literaturzeitung für Kritik der internationalen
Wissenschaft. Herausgegeben

vom Verbands der deutschen Akademien der Wissenschaften (Berlin, Göttingen, Heidelberg, Leipzig, München, Wien).

Redaktionsausschuß: die Professoren *Adolf v. Harnack, Arrien Johnsen, Paul Kehr, Heinrich Lüders, Heinrich Maier, Eduard Meyer, Walther Nernst, Albrecht Penck, Max Planck, Ulrich Stutz, Ulrich v. Wilamowitz-Moellendorff*, unter Vorsitz von Prof. Dr. **Julius Petersen**.

Schriftleiter: Prof. Dr. **Paul Hinneberg**, Berlin.

Der ganzen Reihe 46. Jahrgang, der neuen Folge 2. Jahrgang.

Erscheint jeden Sonnabend.

Bezugspreis: pro Heft Mk. 1.25, monatlich 4.50, vierteljährlich 12.—.

„Hier tritt ein großes Rezensionsorgan in einer Form auf, die Sachlichkeit und Leistung verbürgt und Achtung verlangen darf. Herausgeber ist die vornehmste Genossenschaft deutscher Wissenschaft, der Verband der vereinigten Akademien der Wissenschaften Deutschlands und Österreichs.“

„Frankfurter Zeitung.“

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

Collection internationale de Monographies ethnologiques.

Bibliothèque

Ethnologique

-ANTHROPOS-

Ethnologische

Bibliothek

Internationale Sammlung ethnologischer Monographien.

Für Abonnenten der Zeitschrift „Anthropos“ zu drei Viertel des Preises, falls sie durch die Administration des „Anthropos“ bestellen.

Les abonnés de la Revue «Anthropos» ne paient que trois quarts du prix, supposé qu'ils commandent par l'intermédiaire de l'Administration de l'«Anthropos».

I, 1: P. Jos. Meier, M. S. C.: **Mythen und Erzählungen der Küstenbewohner der Gazelle-Halbinsel (Neu-Pommern, Südsee). Urtext, Übersetzung und Erklärung.** 290 SS. 8°. Preis: Mk. 9.50.

I, 2: Jos. Henry: **Les Bambara. leur vie psychique, éthique, sociale et religieuse.** 234 pp., 11 illustrations de texte, 24 planches. Prix: Mk. 10.—.

I, 3: P. G. Peekel, M. S. C.: **Religion und Zauberel auf dem Mittleren Neu-Mecklenburg, Bismarck-Archipel, Südsee.** 135 pp., 5 Tafeln, 1 Karte. Preis: Mk. 6.—.

I, 4: P. H. Trilles, C. Sp. S.: **Le totémisme des Fangs** 660 pp. Prix: Mk. 20.—.

I, 5: P. A. Liétard, Sem. Miss. Etr.: **Au Yun-nan: Les Lo-Lo-P'o.** 272 pp. Prix Mk. 9.—.

II, 1: P. A. Erdland, M. S. C.:

Leben u. Religion eines Südsee-Volkes, der Marshall-Insulaner.

I. Ergologie oder Leben und Wirken. II. Soziologie oder Gesellschaft, Recht und Sitte. III. Höheres Geistesleben: Sprache, Dichtkunst, Mythologie. IV. Sittlichkeit und Charakter. V. Religion und Jenseitsanschauungen.

XII + 376 SS. Mit 14 Tafeln und 27 Figuren im Text. Preis: Mk. 13.—.

II, 2: H. Bieher: **Ein altkuschitisches Volkstum im Innerafrika. Nachrichten über Land und Volk, Brauch und Sitte der Kaffitscho oder Gonga und das Kaiserreich Kaffa.** I. Bd.: Einleitung. Das Eigenleben der Kaffitscho oder Gonga. XXIV + 500 SS. Mit 216 Bildern im Satze und 11 Bildertafeln. Preis: Mk. 20.—.

II, 3: H. Bieher: **Kaffa II. Bd. Das Gemeinleben der Kaffitscho oder Gonga.** XVI + 560 SS. Mit 28 Bildern im Satze und 11 Bildertafeln. Preis: Mk. 20.—.

II, 4: P. A. Kleintitschen, M. S. C.: **Mythen und Erzählungen eines Melanesierstammes aus Páparatava. Neupommern, Südsee.** 509 SS. Preis: Mk. 15.—.

Soeben erschienen:

Vient de paraître:

W. Hofmayr: **Die Schilluk. Geschichte, Religion und Leben eines Niloten-Stammes.** XVI + 521 SS. Mit 59 Bildertafeln (bzw. Bildgruppen) und 3 Karten. Preis: Mk. 16.—.

Unter der Presse:

Sous presse:

P. Laurentin O. Cap.: **Religion und Leben eines Mikronesierstammes, Truk-Insulaner.**

Zu beziehen durch Administration des „Anthropos“, St. Gabriel, Mödling.

Die Administration des „Anthropos“
St. Gabriel-Mödling bei Wien
Österreich.

L'Administration de l'«Anthropos»
St. Gabriel-Mödling près Vienne
Autriche.

Abonnementspreis ohne Porto (6 Hefte jährlich) künftighin:
30 Mark = 30 Shilling = 7 Dollars.

Die Mitarbeiter beziehen 25 Separatabdrücke. Werden mehr Abdrücke gewünscht, so werden die Mehrkosten des Papiers, des Druckes und des Heftens berechnet. Die Herren Autoren werden ersucht, sofort beim Einsenden der Manuskripte anzuzeigen, wie viel Separatabdrücke sie wünschen.

Alle Mitteilungen und Anfragen, die sich auf die Administration der Zeitschrift beziehen, sind zu adressieren: Administration des „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Alle auf die Leitung der Zeitschrift bezüglichen Mitteilungen und Anfragen sind zu adressieren an: P. W. Koppers, S. V. D., Herausgeber des „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Prix d'Abonnement sans port (6 fasc. par an) pour l'avenir:
30 Mark = 30 Shillings = 7 Dollars.

Les collaborateurs ont le droit à 25 tirage à part. Si l'on désire avoir plus de 25 tirages à part, il faut payer les frais de papier, d'impression et de brochage. Messieurs les auteurs sont priés d'indiquer, de suite, en envoyant les manuscrits, combien ils désirent avoir des tirages à part.

Pour tous les renseignements concernant l'administration prière de s'adresser, dès à présent: A l'administration de l'„Anthropos“, St. Gabriel-Mödling près Vienne, Autriche

Pour tous les renseignements concernant la direction prière de s'adresser directement: Le R. P. Guill. Koppers, S. V. D., Directeur de l'„Anthropos“, St. Gabriel-Mödling près Vienne, Autriche.

Price of Subscription (6 numbers per annum) henceforth:
30 Mark = 30 Shillings = 7 Dollars.

Contributors receive 25 separate copies of their articles. If one wishes to have more than 25 separate copies he must pay the expenses for paper, printing and binding. The gentlemen, our esteemed authors, are kindly requested to indicate at their earliest convenience, in sending in the manuscripts, how many separate copies are wanted.

For all information regarding administration please address: Administration of „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling, near Vienna, Austria.

For all information regarding the magazine please address: Rev. P. W. Koppers, S. V. D., Editor of „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling, near Vienna, Austria.

Man abonniert: For subscriptions address: On s'abonne:

In Österreich und Deutschland bei: Administration des „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

En France chez. Paul Geuthner (Librairie orientaliste) 13 Rue Jacob, Paris VI.

In Belgie en Nederland bij: N. V. Standaard-Boekhandel, Em. Jacquemainslaan 127, Brussel.

In England: Luzac & Co., London W. C., Great Russell Street 46.

Nell' Italia presso: Fred. Pustet, Roma Piazza San Luigi dei Francesi 33—33A.

W Polsce: Zakład Misyjny Sw. Jozefa, Górna Grupa, Pomorze.

In United States and Canada: Society of the Divine Word (Agency of the „Anthropos“), Techny, Cook Co. Ill., U. S. A.

En Argentina, Uruguay y Paraguay: Congregación del Verbo Divino, Buenos Aires, Mansilla 3855.

Brazil: Congregación del Verbo Divino, Julz de Fora, Minas Geraes.

En Chile, Perú, Bolivia, Ecuador, Colombia y Venezuela: Congregación del Verbo Divino, Santiago de Chile, Moneda 1661.

Verantwortlicher Schriftleiter: P. W. Koppers, S. V. D., St. Gabriel-Mödling.

Revue Internationale d'Ethnologie
et de Linguistique

ANTHROPOS

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica

•• Rivista Internazionale ••
d'Etnologia e di Linguistica



•• Revista Internacional ••
de Etnología y de Lingüística

International Review of Ethnology and Linguistics.

Internationale Zeitschrift für Völker-
und Sprachenkunde.

Fundator P. W. SCHMIDT, S. V. D.

INDEX:

	Page
Rev. W. Wanger: The Zulu Notion of God	351
Prof. Dr. K. Th. Preuß: Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern usw.	386
Mgr. A. Turquetil, O. M. I.: Notes sur les Esquimaux de Baie Hudson	419
Halldan Bryn: Die Entwicklung der Menschenrassen (Ill.)	435
P. Denis Doutreligne: Contributions à l'étude des Populations <i>Dioy du Lang Long</i> (Prov. Kouy <i>Tcheou méridional, Chine</i>) (Ill.) (Karten)	462
P. P. Schebesta, S. V. D.: Die Zimbabwe-Kultur in Afrika	484
W. A. Unkrig: Ein moderner buddhistischer Katechismus für burjatische Kinder (Ill.)	523
P. A. Janssens, C. I. C. M.: Het ontstaan der dingen in de Folklore der Bantu's	546
Priv.-Doz. Dr. E. Vatter: Karten zur Verbreitung totemistischer Phänomene in Australien (Ill.)	566
Dr. Hermann Beyer: Die Verdopplung in der Hieroglyphenschrift (Ill.)	580
Morice Vanoverbergh: Songs in Lepanto Igorot as it is spoken at Bauco	583
Prof. Dr. Koppelman, H. B. S.: Die Sprache als Symptom der Kulturstufe	595
Analecta et Additamenta (615), Miscellanea (621), Bibliographie (636), Avis (723), Zeit- schriftenschau — Revue des Revues (728).	

Unter Mitarbeit zahlreicher Missionäre herausgegeben von P. W. KOPPERS, S. V. D.
Redaktionsmitglieder: PP. DAM. KREICHGAUER, P. SCHEBESTA, M. SCHULIEN, S. V. D.



Eigentum und Verlag:

„Anthropos“-Administration: St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Druck der Mechitharisten-Buchdruckerei in Wien, VII. Mechitharistengasse 4.

BIBLIOGRAPHIE.

	Seite
Vatter Ernst: Religiöse Plastik der Naturvölker (Univ.-Prof. Dr. E. Grosse)	636
Bell, Sir Charles: Tibet einst und jetzt (W. A. Unkrig)	640
Lefèvre M. A.: L'Habitat Rural en Belgique (Prof. P. Deffontaines)	643
Ipek: Jahrbuch für prähistorische und ethnographische Kunst (P. Dam. Kreichgauer)	644
Rassenkunde (Dr. Viktor Lebzelter)	647
Fimmen Diedrich: Die kretisch-mykenische Kultur (Dr. Ernst Karl Winter)	647
Hofmayr Wilhelm: Die Schilluk (Univ.-Prof. Dr. Wilhelm Czermak)	652
Lekens Benjamin, P.: Spraakkunst der Ngbanditaal (Univ.-Prof. Dr. Wilhelm Czermak)	658
Jahrbuch des Missionshauses St. Gabriel-Mödling bei Wien (Univ.-Prof. Dr. A. Gahs)	660
Rühl Alfred: Vom Wirtschaftsgeist im Orient (Dr. Otto Spies)	664
Bertholet Alfred: Die gegenwärtige Gestalt des Islams (Dr. Otto Spies)	666
Artbauer Otto C.: Kreuz und quer durch Marokko (Dr. Otto Spies)	667
Hallauer Jakob: Die Vita des Ibrahim B. Edhem in der Tedhkiret des Ferid-ed-Dîn 'Attâr (Dr. Otto Spies)	668
Harder Ernst: Arabisch-Deutsches Taschenwörterbuch (Dr. Otto Spies)	669
Schultz J. W.: In Natahki's Zelt (P. Georg Höltker)	670
Sieber J.: Die Wute (P. Paul Schebesta)	671
Eickstedt v.: Archiv für Rassenbilder (P. Paul Schebesta)	672
Schultz-Ewerth Erich, Dr.: Erinnerungen an Samoa (P. Georg Höltker)	672
Journal Russe d'Anthropologie (W. A. Unkrig)	673
Slater G.: The dravidian element in Indian culture (P. Wilhelm Koppers)	674
Dick Otto: Die Feile und ihre Entwicklungsgeschichte (P. Dam. Kreichgauer)	674
Karutz Richard: Die Völker Europas (P. Dam. Kreichgauer)	675
Dieseldorff E. P.: Kunst und Religion der Maya-Völker im alten und heutigen Mittelamerika (P. Dam. Kreichgauer)	675
Zapiski Kollegii Vostokovedov pri Aziatskom Muzee Rossijskoj Akademii Nauk (W. A. Unkrig)	676
Elmore W. Th.: Dravidian Gods in modern Hinduism (P. Wilhelm Koppers)	679
Schmitthener Heinrich: Chinesische Landschaften und Städte (P. Theodor Bröring)	680
Kollecker C. A.: Anhang zum Chinesisch-Deutschen Wörterbuch (P. Theodor Bröring)	681
Eckardt Andreas, O. S. B.: Koreanische Konversationsgrammatik mit Lesestücken und Gesprächen (P. Theodor Bröring)	681
Der Weltkreis (P. Georg Höltker)	683
Doegen Wilhelm: Unter fremden Völkern (P. Georg Höltker)	684
Hommel Fritz: Ethnologie und Geographie des alten Orientes (P. Dam. Kreichgauer)	687
Koppers W.: Gottesglaube und Gebete der Yamana auf Feuerland (P. Dam. Kreichgauer)	688
Chalide Edib: Das Flammenhemd (Dr. Otto Spies)	688
Dornan S. S.: Pygmies and Bushmen of the Kalahari (P. Paul Schebesta)	689
Cordier Henri: Histoire générale de la Chine (P. Theodor Bröring)	691
Morgan J. de: La Préhistoire Orientale (P. Guill. Koppers)	691
I. Samain A. le R. P.: La Langue Kisonge; II. Hurel Eugène le R. P.: La Poésie chez les Primitifs ou Contes, Fables, Récits et Proverbes du Rwanda (Dr. W. Czermak)	693
Pflizenmayer E. W.: Mammuteichen und Urwaldmenschen in Nordostsibirien (Dr. Mich. Hesch)	698
Frägle Josef, S. C. J.: Kongo-Missionär: Negerpsyche im Urwald am Lohali (P. Paul Schebesta)	699
Basedow Herbert: The Australian Aboriginal (F. Will. Koppers)	699
Szinyei Josef, Dr.: Finnisch-ugrische Sprachwissenschaft (Dr. D. J. Wölfel)	701
Manke Ernst: Babwendes kalebassristningar som kulturdokument (Dr. D. J. Wölfel)	701
Bates H. W.: Elf Jahre am Amazonas (Dr. D. J. Wölfel)	702
Lindblom Gerhard: I Vildmark och Negerbyar (Dr. D. J. Wölfel)	702
Lindblom Gerhard: Jakt- und Fangstmethoden bland afrikanska Folk (Dr. D. J. Wölfel)	703
Drexel Albert: Die Frage nach der Einheit des Menschengeschlechtes im Lichte der Sprachforschung (Dr. D. J. Wölfel)	703
Speiser Felix, Dr.: Ethnographische Materialien aus den Neuen Hebriden und den Banksinseln (Friedrich Flor)	705
Buschan Georg, Dr.: Illustrierte Völkerkunde in zwei Bänden (Dr. D. J. Wölfel)	710
Rai Bahadur Sarat Chandra Roy, M. A., M. L. C.: The Birhors (F. Will. Koppers)	716

The Zulu Notion of God

according to the traditional Zulu God-names.

By Rev. W. WANGER.

(Concluded.)

I. Information tendered to COLENZO.

Regarding what the natives told COLENZO (1923—1924, p. 662), we don't need the key, because the never brought up the subject of *ukúlukúlu* = *unkúlunkúlu*.

At PAKADE's "they all knew that everything came from Him (sc. *úNkulunkúlu*). They related the old tale that *úNkulunkúlu* sent the word of life by the chameleon, and then he sent the word of death by a lizard; but the lizard outran the chameleon". They knew of *úNkulunkúlu* by their own traditions. The chief found, over night, that "there was not so great a separation after all" between them and the Europeans, since both knew of the same Being, called by themselves *úNkulunkúlu*. At LANGALIBALELE's, the chief brought up the subject of *umVelingqangi* of his own, stating that "He made men, He made the mountains", that *umVelingqangi* was the same as *uNkulunkulu*, that "He had made them, but they did not know by what word", and that they knew of *uTixo* but recently, while they knew the other names from time immemorial. At PUTINE's, they said they knew of *uNkulunkulu* long before the arrival of the white men, He had made the land, men, and all things, He was the same as *umVelingqangi*. At Emmaus, Nceni stated "the Zulus (proper) thought the origin of all things was *uNkulunkulu*", and the Zulu king Dingana said of Capt. Gardiner's teaching "*uNkulunkulu* must be the same as *uTixo*, only we have no one to tell us." At ZIKALI's, a grizzled greybeard said "old women, stooping with age, had told them" that there was a Great Being *pezulu* (up in heaven) who had those names (sc. *uNkulunkulu* and *umVelingqangi*). At DURBAN, a Norwegian missionary related to COLENZO the native tradition regarding *uNkulunkulu*, identical with the foregoing. At INANDA, it was proved that *uNkulunkulu*, in the native mind, had nothing to do with the caddis-worm, and the converts stated that, when they heard of *uTixo* having created all things, they said "This is *uNkulunkulu*", and that *uNkulunkulu* made first the reeds (a spurious tradition, as will be seen in the sequel), and out of them came men. At Mr. GROUT's, the natives "gave them (sc. COLENZO and his party) immediately the two Kafir (recte: Zulu) names (sc. *uNkulunkulu* and *umVelingqangi*) as those by which their forefathers knew the Great Creator, before that of *uTixo* reached them".

II. The messengers of life and death sent by *uNkulunkulu*.

One of the several versions of the tale of the *unwabu* (chameleon) and *intulo* (salamander)—a tale met with practically anywhere in the Ntu field—begins with the very words of Genesis i.1:—"Ekuqaleni *uNkulunkulu* wadala izulu nomhlaba", that is, "In the beginning *uNkulunkulu* created heaven and earth". Of course, there will be such as at once shout 'Cristian influence'!

May be—but it may be as well a case of primal tradition (Urtradition, as the Germans say). However that may be, the tale goes on to say that it was *uNkulunkulu* who sent first the chameleon to men on earth, with the message that they were not to die. The tale describes, in epic prolixity, how the chameleon, extremely slow by nature, is getting hungry, how it is catching flies in its slow manner, and settles upon the *ubukwebezana*-shrub to feast on the cherished berries. In the meantime, *uNkulunkulu* sends the salamander, the swiftest among the lizard tribe, with the message that men will die. Finally, also the chameleon arrives with its message of deathless life. Men do not believe it, replying “We keep to the *intulo*’s word” (a proverbial saying, still in full use, quoted when some one dishes up a version of a subject already known differently), and tried to kill it. How much this tale of primeval felicity, with no death, and subsequent infelicity, with death (no cause, besides *uNkulunkulu*’s pleasure, being assigned), is ingrained upon the native mind, is proved by the hate of both the supposed messengers, lasting in, and actually shown by, the natives down to this very day.

What interests us most here, is that both the messengers are sent by *uNkulunkulu*, the Creator of heaven and earth, and not by *u(n)kulu(n)kulu*.

III. Information tendered to CALLAWAY.

With the key to the problem, namely the difference between *uNkulunkulu* ‘the All-Great Un’, ‘the All-Great God in heaven’, and *u(n)kulu(n)kulu* ‘the oldest’, that is, ‘the first blood-relation’, at hand, we shall be able to bring order into the confusion reigning in CALLAWAY’S book, and reconstruct the genuine Zulu tradition on both the foregoing beings. (All quotations refer to my re-edition of CALLAWAY’S *UNKULUNKULU*.)

The origin of *uNkulunkulu* is unknown. Njan stated (p. 60), “*UNkulunkulu wenza konke, kepa asazi lap’ avela kona*”, “*uNkulunkulu* made everything, but we do not know his origin”, literally: whence he came, while CALLAWAY’S version “whence he sprang”, is tainted by his prejudice, holding that *unkulunkulu* can but mean a man. In reality it can be referred only to *uNkulunkulu*, the Creator, considering that the origin of *u(n)kulu(n)kulu* is known universally, CALLAWAY’S book itself being full of respective statements, all concurring in “*u(n)kulu(n)kulu wadabuka ohlangeni (emhlangeni, eman-zini)*”, that is, “the oldest blood-relation ‘broke off’, i. e., came into an existence of his own, from the origin (reeds, water)”.

UNkulunkulu had no wife. Gwaise, after having mentioned *unkulunkulu* (whether pronounced *uNkulunkulu* or *unkulunkulu*, we cannot decide), continued (p. 8), “*Umfazi wake asimazi, nabadala abantu abasitsheli ukuti wabenomfazi*”, “As to his wife, we know nothing of her, even the old ones do not tell us (i. e., even tradition does not tell us) that he had a wife”. Native tradition, as already stated, is quite unanimous in giving *u(n)kulu(n)kulu* a wife, yea, she is *u(n)kulu(n)kulu* as much as the first man: „*Unkulunkulu wavela emhlangeni (recte ohlangeni), nomfazi wavela emhlangeni (recte ohlangeni) emva kwake. Babizo-linye, ukuti: unkulunkulu*”, “*Unkulunkulu* (the oldest male blood-relation) came out of the reeds (recte:

origin), and the wife came out of the reeds (recte: origin) too, after him. They share both one and the same name, viz. *unkulunkulu* (the oldest blood-relation)". Of course! *Unkulunkulu* being nothing but a term of blood-relationship, there must be a male and female 'oldest blood-relation' at the head of human genealogy.

UNkulunkulu = umVelingqangi.

UNkulunkulu is one with *umVelingqangi*. The literal meaning of the latter was a puzzle for a long time: two of its components were known well enough, viz. *umVeli* and *ngqa*, but the third, viz. *ngi*, was not. The noun *um-veli* of the person-class *umu-aba*, is derived from *uku-vela* which, in the first place, means 'come forth, come into being, originate', and, in the second, takes often the place of *uku-ba* 'to be', evidently because its present-stem *ba* is defective (i. e., dropped) when meaning 'to be' (differently from *ba* 'to become'), and, in the actual usage of the language, lends itself to no derivations whatsoever—both which points have apparently been left unnoticed by Zulu grammarians and lexicographers. Therefore *um-veli* is not necessarily 'comer-out' or 'outcomer' or 'he who came forth, into being, who originated', but may as well mean 'he who is, or was'. The second component *ngqa* is the nunnated form of *qa*, as in *uku-ti qa* catch the first glimpse of something as it comes into appearance, *uku-qala*, *uku-qakala* begin, *uku-qabuka* catch the first glimpse as above, &c. It is mostly used together with *uku-qala* to express a superlative, as it were: *uku-qala ngqa* begin for the very first time. In meaning it is one with the prepositional phrase *ku-qala* 'at first, before'. The third component *ngi* was a puzzle to me as to everyone else, until I heard from a genuine Zulu, for the first time, the word *umVela-kuqala-wetu* 'He who was before us' which I found to be one of their traditional Godnames. For, when I insisted, asking *wetu tina obani?* 'us-who?', the answer was *tin abantu* 'we men', and when I insisted once more: *tin abantu sikanye nonkulunkulu, umuntu wokuqala, na?* 'us men together with the first man?', my informant replied at once, *Kusobala*, 'Of course'. When I had been told, further on, that *umVela-kuqala-wetu* is but another name for *umVeli-ngqa-ngi*, I made another objection saying, "But *um/veli-ngqa-ngi* may also mean the *unkulunkulu*, the first man", my informant said, with a kind of sneer, "*O! nina belungu, kanazi luto, lawa magama okuti umvelingqangi nomvelakuqalawetu kakade apata kabili, ngokunye ngumEnzi, ngokunye ngumuntu wokuqala*", "Oh! you white-men, you know nothing, these names . . . are, of course, equivocal, in one sense it is the "Maker", in the other the first man." I need scarcely say that I did not content myself with this one information, but wherever I put it to the test, the result was the same, viz. (1) *ngi* in *um/veli-ngqa-ngi* is the personal pronoun *ngi* 'I', just as, in *um/vela-kuqala-wetu*, *itu* (contained in *wetu*) is the personal pronoun 'we'; (2) *umVeli-ngqa-ngi* and *umVela-kuqala-wetu*, when referring to the Creator, mean in the native mind, 'He who was before me', and 'He who was before us', respectively, in the sense of the 'One whose origin is unknown, who was before everything else'; (3) when referring to the first man, they mean, in the native mind, 'he who came into being before me', and 'he who came into being before us'. One of these

points coincided perfectly with what I had known all along; for, although I, like the rest, was unable to arrive at the literal translation of *umVelingqangi*, I knew that to the natives *umVelingqangi* was the same as the *El Olam* to the Hebrews, the *Antiquus dierum* of the Vulgate, 'the Old of days', practically one with two other Zulu God-names, again mutually synonymous, viz. *uNgunana-pakade* 'the very Oldest One', 'the Eternal', and *uSi-ma-kade* 'the Eternal'. The noun *u-nguna* by itself, signifies 'a very ancient thing', old of age, and very durable, to last for an eternity. To this is added *na/pa-ka-de*, consisting of the conjunction *na* 'also, even', the preposition *pa*, the preposition *ka* > *ku*, and the adjective *de* 'long, far-off'. Therefore *uNgunana-pakade* is both 'the One who was old even from ever' and 'the Old one lasting for ever'. The etymology of *uSi-ma-kade* is equally patent. Its original form is *i-si/ma-ka-de* 'one whose occupation (*si*), as it were, it is to stand 'still' (*ma*), be stationary, as well as to stand 'firm', unmoved in his state, since long, far-off times (*ka-de* being the same as in *na/pa-ka-de*, but only in the retrospective sense, i. e.) from eternity'. In accordance with a process quite usual in Zulu, the initial *i* of the *isi-izi*-class is replaced by *u* of the first or person-class, the common noun *i-si/ma-kade* turning into the proper name *u/Si-ma-kade* 'He who is standing firmly stationary from eternity'.

Having made out the literal and idiomatic meanings of *umVelingqangi* and *umVelakuqalawetu*, we come back to the identity of the former with *uNkulunkulu*. "A Zulu Refugee" stated (o. c., p. 12), "*Abadala bati, uNkulunkulu ungumVelingqangi*", "The old ones say *uNkulunkulu* is (the same as) *umVelingqangi*". The same is affirmed by Mpengula (pp. 20, 70) and Hlangabeza (p. 105). For the rest, this is common property among all the Zulu speaking natives. And we shall see soon that by both these names the Creator is meant.

UNkulunkulu = uNsondo.

UNkulunkulu is one with *uNsondo*, or, in a spurious Baca version, *umSondwo*. Beyond the conjecture of *uN* in *uN-sondo* being possibly one with that in *uN-kulunkulu*, I can give no clue as to the literal meaning of the word, although it belongs to the every-day speech of the Zulu-speaking natives. Its oneness with *uNkulunkulu* appears from it being *uNsondo* who, in a Baca version of the tale of the chameleon and salamander (o. c., p. 18, footnote 5), sent the two messengers to men, while otherwise universal Zulu tradition attributes the sending of them to *uNkulunkulu*, the Creator. And, in fact, two other Baca informants, called him (o. c., p. 102) straight out *umDali*, *umDali welive*, "the Creator, the Creator of the earth", or else, "the world". In the sequel we shall hear more of *uNsondo*.

UNkulunkulu = umDali.

UNkulunkulu, *umVelingqangi* (as also *umVelakuqalawetu*), *uNsondo*, is *umDali*, the Creator; *umDali welive* or *wezwe*, the Creator of the earth or world; the One who, in one version of the tale of the chameleon and salamander, *wadala izulu nomhlaba*, i. e., "created heaven and earth"; *umEnzi*, the

Maker; *umDabuli*, "the Breaker-Off" or rather 'He who makes something come into an existence of its own'; *umDabuko*, the Origin, in the sense of that origin from which everything "broke off" or came into an existence of its own; *uHlanga*, also *uLu-hlanga*, the Origin, in the sense of that origin from which everything derives existence.

Dala create versus *Zala* beget.

Before saying more of these several names, we must call the reader's attention to a very important matter, overlooked hitherto, as far as I can see, by all the authors, namely the existence of the two quite distinct Zulu verbs *uku-dala* 'create', and *uku-zala* 'beget, give birth', besides the two general words for 'to make', viz. *ukw-enza* 'make' in general, and *uku-veza*, contracted *vel-isa*, (literally: make to come forth, into being =) 'produce'. It appears that *dala* and *zala* are two species of the genus *enza* or *veza*.

The great distinction the Zulu makes between the two words in question, is obvious to anyone conversant at all with the Zulu idiom, although he may be no scholar in Zulu. For no Zulu speaking native, young or old, heathen or Christian, will ever predicate *dala* in its strict sense, of any human being, whether he or she is still on earth, or is dead and figures, in the native mind, as an *idhlozi*. Thus, e. g., no Zulu will ever say with reference to a father or mother, *wadala umntwana* 'he or she created a child', it will ever be, unerringly, *wazala umntwana* 'he begat a child', 'she gave birth to a child'. Of even greater importance is the fact that, although the *amadhlozi* have been invested practically with omnipotence, they are not credited with creative power. A sentence like *Idhlozi ladala*, or *Amadhlozi adala*, *izulu*, *umhlaba*, *abantu*, &c., that is, 'An *idhlozi*, or The *amadhlozi*, created the heaven, the earth, men, &c.', would be ridiculed as nonsensical.

It may be that the individual native has not thought out the import of *uku-dala* 'creating' to its last conclusions, and yet he is quite familiar with the term as well as with its meaning in general. A missionary has to tell his catechumens, fresh from heathendom, many a thing quite new to them. But sorely disappointed would be he who had anticipated that he would make a great impression upon his 'green' pupils by speaking to them, for the first time, on creation, and explaining that 'create' means 'make something with nothing of which to make it'—the attitude of his hearers or interlocutors, during that instruction, will have convinced him that they had known it all along.

Further it may be that, especially with regard to things of a very distant past, the individual native makes mistakes, just as also a badly instructed European child or, for that, even a European adult will predicate impossible things of a given subject, as, in fact, the Baca did when saying (o. c., p. 19, footnote) that *uHlanga* is "He who be g a t (*wa-zala*) the first man," when he should have said 'who c r e a t e d (*wa-dala*) the first man', while two other Bacas said rightly enough of the same *uHlanga* "*ulona olwa-dala abantu*", "It is the One who c r e a t e d men".

On the other hand, it is equally certain that there were natives in COLENSO's and CALLAWAY's time, and there are still, who, even with regard to these

remote and more or less abstruse subjects, never made, nor make, a mistake, predicating unerringly, as they did and do, *uku-dala*, and not *uku-zala*, of *uNkulunkulu*, *umVelingqangi*, &c.

Familiar, therefore, as he is, with the notion of *uku-dala*, the Zulu speaking native cannot help knowing also of *umDali*, the Creator. For, in accordance with the very rules of his own unwritten grammar, he cannot but derive *um-dali* 'creator' from *uku-dala* 'create', just as he derives *um-zali* 'parent' from *uku-zala* 'beget, give birth'. One more thing should be noted here, that has been passed over without comment hitherto: from a grammatical point of view, there is nothing to prevent the Zulu-speaking native forming from *um-dali* the plural *aba-dali*, just as *aba-zali* from *um-zali*, but, as a matter of fact, he never does this. What prevents him from speaking of *aba-dali* 'creators', if not, only and solely, tradition handed down by word of mouth (the Zulus have no kind of writing) from time immemorial?

I draw two very strong conclusions from the foregoing. One is that, if the first source of mankind was a man, there would be no room for *uku-dala* 'create' in the Zulu vocabulary; for no Zulu will consciously predicate *uku-dala* of a human being. The second is that Zulu tradition knows only of one Creator.

After this digression, if digression it is, we come back to our subject of *uNkulunkulu*, under this or other names, as above, figuring in native tradition as the Creator.

CALLAWAY'S second informant, "an old Zulu refugee", told a tale which might have its place in a book on Christian tradition as well as it does in one on Zulu tradition. His words were (in my translation), "The old ones said, *uNkulunkulu* (the All-Great God in Heaven) is one with *um-Velingqangi* (He-who-was-before-me), because, as they say, He was first (as against CALLAWAY'S rendering: he came out first—cp. the meanings of *uku-vela* p. 353, He is the origin of men from which men came into an existence of their own (as against: he is the *uhlanga* from which men broke off). It is the old ones who say that *uNkulunkulu* does exist; He made (*enza*) the first men, the primeval ancients (*abadala bendulo* is a kind of superlative: those who were old even in hoary antiquity); there remained others, namely those who were born of them, (their) sons, through whom (not necessarily "by whom", as C. has) we hear that there had been primeval ancients who knew of the coming into existence of the earth (or world). It is no use saying that they knew the oldest blood-relation (*unkulunkulu*) personally, they did not (this the lengthy translation of the 'Pure Imperfect' *kabamazi*, as against the 'Historical Imperfect' *kabamazanga* 'they did not know him'); they did not see him with their eyes; they heard it by means of oral tradition (lit., they heard it said) that an oldest blood-relation (*unkulunkulu*) had been existing. He came into being there whence men came into an existence of their own, coming, as they did, from the origin (*uhlanga*). He begat (*zala*) the ancients of primeval times. They died, leaving their children behind them. These begat others, their sons, and they died too. These begat others, so that, finally, we hear of the oldest blood-relation (*unkulunkulu*)."—No one, I dare say, will deny that this old Zulu Refugee (1) made a clear

distinction between *uNkulunkulu* 'God' and *unkulunkulu* 'the oldest blood-relation', and (2) between the way in which the latter originated, and that in which his own progeny did; for, while operating freely with *zala* 'beget' where *unkulunkulu* and his descendants are concerned, he uses it not once of the origin of *unkulunkulu* from *uNkulunkulu*.

Dala versus *Dabula*.

Now we must revert once more to the subject of *uku-dala*, no longer as opposed to *uku-zala*, but to *uku-dabula*. While the latter, in this its transitive form, or in the intransitive *dabuka*, occurs nearly on every page of CALLAWAY'S book, *dala* figures, if I am not mistaken, only in one of all the statements written down by him, and there (p. 102), the first time it occurs, he renders it 'break off', and the second time 'make', whereas for the more general terms *enza* 'make' and *veza* 'make to come into being, produce', he has, at several places, 'create'. Apparently the true sense of *dala* was unknown to CALLAWAY, it being to him but another form of *dabula*. In a footnote p. 102 he says, "*Umdali* is the same as *umdabuli*, from *uku-dala*, the same as *uku-dabula*. The creator, in the sense understood by the natives." We are not now concerned with his tendency which shows clearly in the remark added to 'creator': "as understood by the natives".

At the time when I re-edited CALLAWAY'S book, I myself was not yet sure whether, or not, to subscribe to the equation *dala* = *dabula*. In the meantime, I have come to the conclusion that it is untenable, and this for two reasons.—One is based on philological grounds. In *dala*, the element *bu*, as contained in *dabula*, is absent. It may be, on the other hand, that *da* is the same in both. On this supposition, *dabula* presents itself as a compound of two ideas, viz. 'create' and 'break'; which would mean that, while *dala* signifies 'create' pure and simple, *dabula* would signify 'create something out of something already created'. However that be, *bu* is radically one with *pu*, *po*, *zu*, &c., as in *ukuti puhlu*, *pohlo*, in *zuka*, &c., all of which contain the idea of 'breaking'. Now, considering all the phonetic and syllabic laws of Zulu, it is simply impossible to contract *da-bu-la* into *da-la*. For, all that could be done, would be to drop, in accordance with one of the syllabic laws, *b* of *bu*: *da-u-la*, any further contraction or elision being out of question. As an example, I quote *la-u-la* of original *la-lu-la*; *la-u-la* can neither be contracted to *lola*, nor shortened to *la-la* by eliding *u*.—The other reason is based on the 'living' Zulu dictionary. If you ask any intelligent native whether *dala* be exactly one with *dabula*, he will, in the first place, make a clear distinction between the two, stating that *dala* is 'create', and as such previous to *dabula*, because you cannot, he will say, *dabula* 'break off, give an existence of its own to' anything that be not *daliwe* 'created' first—the egg of Columbus; in the second, he will state that they use *dabula* only if that from which something has been *dabula'd*, is expressed. And, in fact, the natives will say *uNkulunkulu wadala abantu* (not *wadabula abantu*) 'God created men', but *uNkulunkulu wadabula* (not *wadala*) *abantu ohlangeni* 'God made men come into an existence of their own out of the origin'. It was on the foregoing grounds that natives, among

them also native priests, objected to *umDabuli wezulu nomhlaba* as formerly used in the Creed, instead of *umDali wezulu nomhlaba* 'the Creator of heaven and earth'.

Now, if the natives predicate of *uNkulunkulu* or its equivalents *ukudala* 'create', any reasonable doubt on *uNkulunkulu* signifying the Supreme Being, 'God', 'Creator', must disappear.

In the only passage in CALLAWAY's book where *dala* is used, *umSondwo*, recte *uNsondo*, is subject to it (p. 102): "*UNsondo* who was at first, is the very Origin (*uHlanga*) of men, it is It that created (*olwa-dala*) men (as against CALLAWAY's "broke off"), so that they may come into an existence of their own from It, which is *uNsondo* who was (*owa-dabuka*), without any reference to time or place, when? or whence?, can have been used here, I believe, only in a wider sense for *uku-vela*), and made men come into an existence of their own, the Creator (*umDali*), the Creator of the earth (or world) (*umDali welive*)."

The same two informants distinguished sharply between *ukülukülu* (= *unkülunkülu*) and *uNsondo*, when they said (*ibid.*) "Those who were anterior to the great-grand-parents (*o-koko*, the 'nearer ancestors'), are the progenitors (*o-külukülu*, one with *o-nkülunkülu*, the 'remote ancestors') of the great-grand-parents (*okoko*), till they reached up to *uNsondo*, who was first (here no longer *owa-dabuka*, but *owa-vela*), the Creator of the earth (or world) (*umDali welive*)."

In the following passage, finally, they used again *uku-dala*, and the very fact of their using it as predicate to *umuntu omdala*, lit., an old man, proves that they did not use *umuntu* in its strict sense of 'human person', but in that of 'person' in general, arriving thus at a kind of anthropomorphism. They said, "The Origin (*uHlanga*) is an 'old man' who created (*owa-dala*; CALLAWAY: "made") all beings, also the cattle, and things, all kind of property." As to using *umuntu* of God, I may quote the instance of an excellent native catechist, who, though perfectly aware of the spiritual nature of God, used to refer to him in conversation as *ixegu* 'the Old Man' and *indola le epezulu* 'this Man on high'. I may further quote the Foma God-name *moTo-ndause* 'the Man in Heaven' (JOHNSTON, o. c., vol. I, p. 511). For the rest, it has already been established (p. 355) that no Zulu speaking native will knowingly predicate *uku-dala* of a real *umuntu* 'man or woman'.

Had CALLAWAY been aware of *uku-dala* being a word of its own, different from *uku-dabula*, of its meaning 'create', and of the great importance of the very existence of such a word in the Zulu vocabulary, and had he directed his research work towards ascertaining whether the natives predicated it of *uNkulunkulu*, *umVelingqangi*, *uNsondo*, any and every of his informants would have answered in the affirmative, without the least hesitation. If, on the other hand, he had inquired whether a mere *umuntu* 'man or woman', even if he were a king, could be said to *dala* 'create', one and all would have said 'no', adding perhaps that *uku-dala* was beyond even the *amadhlozi*.

UNkulunkulu = umEnzi.

Though I have laid great stress on *uku-dala* and *umDali*, and rightly so, nevertheless not the specific *uku-dala* 'create' and *umDali* 'Creator', but

the generic *ukw-enza* 'make' and *umEnzi* 'Maker' are the terms most commonly predicated of *uNkulunkulu*, *umVelingqangi*, *uNsondo*, and so on, by the natives themselves, not in a generic and general way though, but in quite a specific and idiomatic sense, one with that of *uku-dala*. In looking through Holy Scripture, it will be found, not only that *creare* and *facere* are interchangeable, but that the latter is more often predicate to *Deus* and *Dominus* when referred to as Creator, than *creare*. And I need not remind my readers that, while *Creator* (*umDali*) is the word used in the Apostles' Creed, *Factor* (*umEnzi*) has found its place in the Nicean Creed.

Regarding the Zulu use of the word *umEnzi*, it is remarkable that, although one hears occasionally such expressions as *umEnzi wami*, *wetu*, *wezulu nomhlaba*, 'my, our Maker, the Maker of heaven and earth', as a rule, the mere word *umEnzi*, without any addition, is used by the natives, heathen and Christian alike: He is 'the Maker' *kat'exochen*. Further, just as the plural of *umDali* never occurs, neither is *umEnzi* ever used in the plural, although, grammatically, there would be no objection to *ab-enzi*. Thirdly, I know of only one instance in which *um-enzi*, in its general sense (as against its specific sense of 'create'), is used of man, viz. in the proverbial saying "*Umenzi uyakohlwa, umenziwa akakohlwa*", lit., "The doer forgets, the one being done (i. e., he to whom something is done, the sufferer) does not forget", that is, 'The one who has wronged another (the active one) easily forgets, or wants to forget what he has done; but the wronged (the passive one) never forgets'.

As to the identity of *umEnzi* with *uNkulunkulu*, we have it upon the authority of even the sophisticated Mpengula (o. c., p. 24) that "when the black men say *uNkulunkulu* (the All-Great God in Heaven), *uHlanga* (Origin), or *umEnzi* (Maker), these expressions are but one." For the rest, the identity of *umEnzi* with *uNkulunkulu* as Creator, is common property among the natives. In families, though absolutely pagan, but evidently still in touch with genuine tradition, one can hear them refer, quite casually, when conversing among themselves, to the Supreme Being as *umEnzi*, a convincing proof of its being a genuine native God-name, not "due to the influence of Christian missions". Why? Because the name *umEnzi* does not belong to the Zulu vocabulary of the Whites, the missionaries included. If it be allowed to proffer *propria*, the present writer has been practically the only one to use it, from a certain time onwards, in preaching and catechising, and that after he had been taught it by natives. Up to then I, like the rest, was operating only with *umDali*, a name, of course, more congenial to European missionaries, familiar from infancy with 'Creator', but not with 'Maker'. Up to the year 1912, that is, the time when I published a Zulu catechism in which *umEnzi* figures, the word had been used, as far as I know, in no religious book, Catholic or otherwise. This as well as the constant use of *umDali* on the part of the missionaries accounts for the fact that one hears scarcely, if ever, *umEnzi* among Christian natives, while, as stated already, one meets with it among heathens.

Can *umEnzi*, in its idiomatic sense of *umDali* 'Creator', be predicated of man? Any native will say 'no'. If you lead on a native interlocutor from his father to his grand-father, and so on, up to the oldest blood-relation, i. e., to the

u(n)kúlu(n)kúlu, thus making him fully realise that you are speaking of nothing but h u m a n genealogy and its h u m a n head, and finally turn to him with the question 'Is that *u(n)kúlu(n)kúlu* the *umEnzi*?' he will say, without the least hesitation, 'No.' 'Why?' 'Because the *u(n)kúlu(n)kúlu*, was a man as much as I am,' will be the prompt answer. And if you master the Zulu pronunciation, and say, 'Is *úNkulunkúlu* the *umEnzi*?' he, if no longer in touch with genuine native tradition, will say '*Angazi*', 'I don't know', and if he still is, '*Ehé, úNkulunkúlu ungumEnzi*', 'Yes, *uNkulunkulu* is the *umEnzi*'.

Besides *uku-dala*, *umDali*, and *ukw-enza*, *umEnzi*, a third verb and the corresponding derivative noun are used in this connection, viz. *uku-bumba*, *umBumbi*. The primary meaning of *uku-bumba* is 'make, form, something of clay (*i-bumba*)', and that of *umBumbi* 'He who makes, or made, something of clay'. Who, upon hearing this, is not forcibly reminded of Gen. ii, 7 "*Formavit . . Dominus Deus hominem de limo terrae*," in Zulu "*InKosi uNkulunkulu yabumba umuntu ngebumba*"? However that be, phrases like *uNkulunkulu wabumba umuntu* or *abantu*, i. e., *uNkulunkulu* made man or men of clay, can be heard frequently, among heathens and Christians alike. But *umBumbi* as synonym of *umDali*, *umEnzi*, I have met with only a few times. I have it, however, on the authority of a missionary who laboured among the Sutus ('Basuto') for long years, that with them, the immediate neighbours of the Zulu-speaking natives, the corresponding word *mMopi* is a God-name. Zulu *um-bumbi* becomes, in the first place, *m-bumbi*, the Sutu classifiers having no initial vowels; in the second, through assimilation, *m-mumbi*; in the third, in accordance with *mb > p*, *m-mupi*; and, in the fourth, Zulu *u* changes to Sutu *o*, a shade of *u*. While thus the initial *b* of the stem *bumba* disappears in the singular, it re-appears in the plural *ba-bopi* = *a-ba-bumbi*.

Having done so far with *uNkulunkulu*, *umVelingqangi*, *uNsondo* = *umDali*, *umDabuli*, *umEnzi*, *umBumbi*, we come now to *uHlanga* and *um-Dabuko*.

UNkulunkulu = *uHlanga*.

A non-Zuluist may be easily puzzled by what he finds in CALLAWAY'S book on *uhlanga*: not only both *úNkulunkúlu* and *u(n)kúlu(n)kúlu*, but also many other persons and things may come under the term *uhlanga*.

The basic meaning of *u-hlanga* (of the *ulu*-class) is 'that from which someone or something derives his or its origin'. *UNkulunkulu* is *uHlanga* 'Origin' of all men and things, as C r e a t o r. As God-name, it figures in both its original *ulu*-form *uHlanga* with the grammatical concord in *lu*, and its personified *u-o*-form *uLu-hlanga* with the grammatical concord in *u*. *Ukúlu-kúlu* = *unkúlunkúlu*, the oldest blood-relation or first man, is the *uhlanga* of all men, as their p r o t o p a r e n t. If, according to the tradition of certain Zulu speaking tribes, the *u(n)kúlu(n)kúlu* came into being out of the earth, or, according to that of other tribes, out of a rock, or, according to spurious (as we shall see) traditions, out of reeds, water, the sea, all these several things: earth, rock, reeds, water, sea, figure in the native mind as the i m m e d i a t e *uhlanga* of man. A father, a mother, is *uhlanga* to their children. A sorghum, or mealie-stalk is *uhlanga* of the ears growing out of it; and so on.

From the foregoing, one thing appears clearly, viz. that, unlike *uNkulunkulu*, *umVelingqangi*, *uNsondo*, *umDali*, *umEnzi*, the name *uHlanga* is not primarily a God-name, but only applied to Him, although, the application once made, He is in the native mind 'the' *uHlanga*, 'the' Origin, *ka'exochen*. To state this self-evident conclusion, is also to state that all those authors who made of *uHlanga* 'the' or, at least, one of the principal Xosa and Zulu God-names, at the expense of *uNkulunkulu*, &c., gave it undue importance.

UNkulunkulu = umDabuko.

As far as equivocity is concerned, *umDabuko* is on a par with *uHlanga*. Like it, it is also only one of the applied God-names. It is an *umu-imi*-noun, derived from the verb *uku-dabuka* (the intransitive form of *uku-dabula*), at the present day best known in two senses, one a literal 'break into pieces' or 'break off from', and the other an idiomatic 'come into an existence of one's own', as a daughter-tribe from its mother-tribe, incidentally already referred to. It is this latter sense with which we have to do at present. The Zulus are strictly exogamous. As an example we take the Zulu tribe proper, that is the royal Zulu family, and the Ntombela tribe, also a genuine Zulu tribe. The tribal name (*isibongo*, *isi-zalo*) of the former is Zulu, that of the latter Ntombela. There was a time when the Ntombelas had also Zulu for their tribal name. As no man answering to the tribal name Zulu can marry a girl answering to the same tribal name, at the time when the ancestors of the Ntombelas were still called Zulus, no intermarriage between those two Zulu lines could take place, today it can. What happened? When the Ntombela line had increased sufficiently, say in the fourth or fifth generation, the then Zulu king, as the head of the Zulu tribe proper, *dabula*'d the Ntombela tribe, he 'broke' it 'off', if you will, or he 'separated' it, he 'gave it an existence of its own', by taking into marriage a girl of the Ntombela line, and solemnizing the *uku-dabuka* of the new tribe by slaughtering at this occasion the customary white beast (cattle). Having this idiomatic meaning of *uku-dabula* and *uku-dabuka* before one's eyes, one cannot help being struck how nicely these terms fit in with the scriptural origin of man: the Ntombelas were once genuine Zulus, now, after their *uku-dabuka*, they are it still, but in a new form of existence, and under a new name; man, as far as his body is concerned, was once genuine earth, and, since his *uku-dabuka*, he is still, but in a new form of existence, and under a new name, being no longer called *um-hlabati* 'earth', but *umu-ntu* 'man'. This is how we, by means of a retrogressive process, arrive at the true meaning of *uku-dabuka*. But I am personally convinced that, in reality, the reverse was the case: the *uku-dabuka* of 'the' *u(n)kúlu(n)kúlu*, i. e., the first man, was the proto-type after which the process of the origin of a new tribe was, so highly idiomatically, called *uku-dabuka*.—I need scarcely add that *um-dabuko*, *umDabuko*, and *u-hlanga*, *uHlanga*, are practically synonymous, the only difference being one of thought.

So far we have only treated of *uNkulunkulu*, &c., having, in Zulu tradition, 'created', 'made', 'formed', and His being the 'Origin'. Now we are going to hear what He has created, &c., of what He is the Origin.

Creation.

One answer to this question is contained in the traditional formula "*uNkulunkulu wadabula abantu ohlangeni*", a variant of which was given by Gwaise (o. c., p. 8) in the words "*uNkulunkulu wadabula izizwe ohlangeni*", practically one with the foregoing, *izizwe* 'peoples, nations, races, tribes' taking the place of *abantu* 'men'. Three words of this sentence are already known to us as to their meaning: *uNkulunkulu* the All-Great God in Heaven, *wadabula* (historical Imperfect, indicating a historical fact of a remote past) made come into an existence of their own, *abantu* men, human beings, male and female. Also the literal meaning of the nominative *u-hlanga* of the fourth word *ohlangeni*, is known from the foregoing. As to its form *ohlangeni*, it is the 'locative' or, as I would call it, the prepositional case of *uhlanga*: (*e-lu-hlanga-ini* ==) *e-lu-hlangeni* (still in full use, = *e-u-hlangeni* ==) *o-hlangeni* 'at, to, from, the origin'. But any direct question regarding the actual meaning of *ohlangeni* in the above traditional formula, remains unanswered by any and every native—a sure sign of the great antiquity of the formula. If an answer is to be had at all, it can but be arrived at by an indirect method. We begin with exclusion: can it be that *uhlanga* as contained in *ohlangeni*, is one with the subject *uNkulunkulu*, so that the sense be '*uNkulunkulu* made men come into an existence of their own out of Himself'? This is, as any native as well as any European Zuluist knows, out of the question. Therefore one thing is beyond doubt, viz. that, in the above formula, *uhlanga* is something different from *uNkulunkulu*, a conclusion quite in accordance with universal native tradition, as presented also by Nzukuzonke (o. c., p. 44) when saying, "There came into being a man, and also a woman. Both were termed *unkúlunkúlu* 'protoparent'. They came out of the origin (*uhlanga*), that is, the origin which is in the water (spurious interpretation—The Author). The origin (*uhlanga*) was made by *umVelingqangi* 'He-who-was-before-me'. *UmVelingqangi* made sprout the grass, and come forth the trees, all the animals, also the cattle, the game, the snakes, the birds, and the mountains. He made the origin (*uhlanga*), and the origin (*uhlanga*) produced the protoparent (*unkúlunkúlu*) and his wife. The protoparent begat the primeval men."

In order to ascertain the true specific meaning of the 'origin', we must pass in review the several interpretations furnished by native tradition, genuine as well as spurious.

CALLAWAY has (p. 105), "I overheard Hlangabeza, one of Kukulela's people, talking with some of the men of the village. He said *unkúlunkúlu* and *ukúlukúlu* is one; and *umVelingqangi* and *uNkulunkulu* is one; all things came out of a mountain in the north; and *uHlabati* (recte *unHlabati*) is the name of that *unkulunkulu owadabuka eluhlangeni*,—who broke off from *uhlanga* ('who came into an existence of his own out of the origin')." This means, if anything, that 'the mountain in the north' is the origin (*uhlanga*) of *unHlabati* 'Earth-man'; for, firstly, a mountain is part of the earth (*um-hlabati*), and, secondly, the protoparent [*u(n)kulu(n)kulu*] was named after his 'origin' (sc. *um-hlabati* 'earth') *unHlabati* 'Mr. EARTH, Earth-man'.

In a footnote on p. 92, CALLAWAY has, "An old Qwabe... said that *unkúlunkúlu* was a great man; he sat in a hole, somewhere near the Umtshezi, a river in Zululand... By this we are to understand that the Qwabes' traditional centre from which they sprang, is on the Umtshezi." It appears that also here the earth is the *uhlanga*.

Mfezi stated (o. c., p. 36), "Others say that they (sc. the first human beings) sprang from a rock which split in two, and they came out. *UNkulunkulu* split them out of a rock." A rock forming part, as it does, not of the air, but of the earth, the earth is the *uhlanga* in this case too.

In a footnote on p. 76, CALLAWAY writes, "We have already seen how prevalent is the tradition that man and all other things came out of the earth. The natives of these parts (sc. Natal) confess they do not know where this place is. But among other South African tribes, the tradition is associated with a certain locality. Thus the Basutos (recte: Sutus) and Lighoyas (?) point to a place which they call *Instuana-Tsatsi*, which means the East.—ARBOUSSET says, "This spot is very celebrated among the Basutos (Sutus) and the Ligoyas... because of a certain mythos, in which they are told that their ancestors came originally from that place. There is there a cavern surrounded with marsh reeds and mud, whence they believe that they have all proceeded. And among the Baperis (recte: Peris, Pedis), "at the base of a small mountain which they call *Mole*, is a deep cavern called *Marimatle*, 'fine bloods' or 'pretty races', because they maintain that men and the other animals came out of it."—CAMPBELL also gives us a similar account, "With respect to the origin of mankind, ... there is a great hole in the Marootzee (Rotse) country out of which men came first, and their footmarks are still to be seen there... The cattle also came from the same hole."

In consideration of all the foregoing, as well as in accordance with the results of my own investigations, I have arrived at the conclusion that the genuine specific meaning of *uhlanga* in the formula in question, is 'earth': "The All-Great God in Heaven made men come into an existence of their own out of the earth."

When the thread of genuine tradition was broken, the general, because equivocal *u-hlanga* of the *ulu*-class was replaced by the definite and concrete *um-hlanga* of the *umu-imi*-class, which no longer means 'origin', but 'reed' or collectively 'reeds, a reed-bed, a reedy place'. When once arrived at the reeds, the next step led to 'water' (*amanzi*), since reeds grow near or in a water. The idea of water once started, imagination was no longer content with a pool or river or lake, it had to be *ulwandhle* 'the sea'.

The most striking statement among all the foregoing is, no doubt, that of Hlangabeza who, although narrowing tradition down to the merely tribal viewpoint, stated that the first man came out of a mountain in the North, and that his name was *unHlabati*, the literal Zulu equivalent of *Adam*. The statement is, of course, the more precious, because it was not made in answer to an inquiry, but "overheard" by CALLAWAY, and further, because Hlangabeza's *unHlabati* was certainly not due to any "influence of the Christian missions". For neither in CALLAWAY's nor in later times did the name *unHlabati* belong

to the Zulu vocabulary of the Christian missionaries (the present writer used it for the first time in his little Zulu catechism for children, published in 1914).

The conclusions as to the genuine and the spurious interpretations of *uhlanga* in the ancient formula "*uNkulunkulu wadabula abantu ohlangeni*", although gained but by an indirect method, are, I trust, no less convincing on that account.—Having done with this knotty point, we are ready to hear what else the Zulu speaking natives have to tell us of the creative activity of *uNkulunkulu*, *umVelingqangi*, &c.

We have already heard from "an old Zulu Refugee" (p. 81-82) that it is not he, but the old ones who say that *uNkulunkulu* exists, and that He made the first men, the primeval ancients, come into being, and these others by way of generation.

Mpengula stated (o. c., p. 20), "That which I heard, is that men had their origin from *uNkulunkulu*; for He made them through His being in existence." Again (o. c., *ibid.*), "When men see things, as rain, or food, sorghum, they used to say 'Yes, these things have been made by *Nkulunkulu*'". And (o. c., p. 24), "The sun and the moon we gave (attributed) to *uNkulunkulu*, also the heaven we gave to Him, . . . we said 'all has been made by *uNkulunkulu*'."

According to old Bebe (o. c., p. 54) "it was said *uNkulunkulu* ordered us to be men, and to cultivate crops, and eat. The grass was made to come forth by *uNkulunkulu*, ordaining that the cattle should have whereon to feed".

When questioned on *uNkulunkulu*, Njani replied with another question saying (o. c., p. 60), "The one of whom we said (sc. at a previous occasion) that He made all things?" Twice, in the course of the interview, he came back upon the same topic:—"Don't you see, he said, that we said *uNkulunkulu* made all that we can see and touch?" "The old ones said it is *uNkulunkulu* who made men come into being, as well as everything else, also the cattle, everything, also the wild beasts."

Fulatela stated (o. c., p. 14), "In the times previous to the arrival of the missionaries, when we asked 'By what being were the stones (rocks) made?', it used (because the verb is in the Participial Past) to be said 'They were made by *umVelingqangi*', it being said 'we men have come out of reeds (*emhlangeni*, recte *ohlangeni*) whence we originated. And then we asked 'By what being was the sun made?', and they answered 'By *umVelingqangi*'. . . . The old ones used to say 'All things were made by *umVelingqangi*'."

Nzukuzonke has already told us that "the origin (*uhlanga*) was made by *umVelingqangi*. *UmVelingqangi* made sprout the grass, made come forth the trees, all the animals, also the cattle, the game, the snakes, the birds, and the mountains. He made the origin (*uhlanga*), and that origin produced the protoparent and his wife. The protoparent begat primeval men."

We have also heard already from two Bacas that *uNsondo* was at first, that He is the very Origin (*uHlanga*) of men, that He created (*dala*) them, being the Creator, the Creator of the earth or world (p. 362). Another Baca, as we know already too, made *uNsondo* the one who sent the messengers of

life and death, the chameleon and the salamander, thus clearly identifying him with the Creator, otherwise called *uNkulunkulu* and *umVelingqangi*. My own investigations have left me without the slightest doubt as to the identity of *uNsondo*, in the native mind, with the Creator, the Maker. In fact, it is one of the Zulu God-names which are still used, in every-day speech, by any native, old or young, male or female, heathen or Christian, in a way absolutely identical with that recorded by CALLAWAY (o. c., p. 18), on any occasion for praise, wonder, astonishment, and the like. "How delightfully the heaven of *uNsondo* is raining!", they will say. Or, "What a fine man of *uNsondo* he is! What a fine woman of *uNsondo* she is!" Or, when finding the soil very hard in tilling or ploughing, "How hard the soil of *uNsondo* is!" Or, when disgusted with the awkwardness of another, "What a fool of *uNsondo*!", and so on.

I am fully aware of *uNsondo* sharing with *uNkulunkulu* and *umVelingqangi* the fate of having been confounded with the first man, so that *unsondo* is also the *u(n)kúlu(n)kúlu*. I am also aware of what BRYANT has in his Zulu-English Dict. (p. 454) under the two headings *Ntsondo*, *uNtsondo* (recte *Nsondo*, *uNsondo*). The first is to him an "expletive common in familiar speech . . . somewhat similar to the English terms 'old' . . ., 'blessed', or expressing thoughts of admiration for one's performances, or of surprise at the vast quantity or numbers of a thing . . .", while the second is the "personification of the above—the 'old fellow', 'old chap', meaning nobody in particular and only used as below", where he has "*Wancishana uNtswebo* (recte *uNswwebo*) *wantsondo! noNtsondo wafa eyaleza eti nako ukuncishana kuNtswebo!* He was stingy, was Ntswebo, the wretched old chap! why the Old One (or my grandmother) died, giving us directions that there you will find stinginess with Ntswebo." I am not to expatiate here on the "expletive" nor on the "old fellow" or "old chap", nor on *uNsondo*, or rather *unsondo*, in the quoted sentence referring not to the speaker's grand-mother, but to the very first man. All I wish to say, is BRYANT should have dugged a bit deeper, and he would have found under the surface of the "expletive" a real live Zulu God-name. He could have found that out from the one or other native, still in touch with genuine native tradition, as well as by reasoning. For, to quote but one example, *izulu laNsondo* 'the heaven of *uNsondo*', when rain is coming down from it, is not the heaven of 'my grand-mother' nor even that of the first man ("The heaven we gave to *uNkulunkulu*", stated even the sophisticated Mpengula), much less that of the 'old chap', and so on. Finally, by reading in CALLAWAY's book, of one Baca having made of *uNsondo* the sender of the chameleon and the salamander, and of two other Bacas having identified *uNsondo* with "the Creator, the Creator of the earth or world", some *du-bium prudens* might have been raised in BRYANT's mind on whether *uNsondo* was not something more than an "expletive" or an "old chap", &c. I suppose he is right in stating that in English there is no equivalent of *uNsondo* in expressions like *izulu laNsondo*, &c., when he says "for which we have no expression". In German, however, there is, although not in High German; for, e. g., *umuntu waNsondo* is literally 'der Herrgottskerl', *isilima* (fool) *saNsondo* 'der Herrgottsesel'.

To an unpreoccupied mind, most of the foregoing statements, if not all, if referring to *uNkulunkulu*, &c., as Creator, as in genuine Zulu tradition they do, are as clear as answers in a Christian catechism on creation. But striking as these statements on God the Creator are, it is still more striking that Zulu tradition knows Him also as the Preserver of all He has created, under the name *isaNda somhlaba*.

UNkulunkulu as Preserver.

BRYANT gives (o. c., p. 7) a word *is-anda* with three meanings, viz. (1) remnant or remainder left over after the main purpose has been fulfilled, as a small supply of corn... remaining after planting; (2) ground plan of, or site got ready to receive a hut; (3) layer of reeds for storing grain upon; the latter he supposes to be restricted to Natal, and borrowed from the Xosas. In reality, it is three different words, viz. (1) *is-anda*, derived from *ukw-ānda* 'increase' (as against *ukw-ānda*), with the basic meaning of 'an increase', as it were, the actual meaning being that under (1) as above; (2) *isa-nda* not *is-anda*) with L on ending *a*, ground plan, site; (3) *isa-ndá* (again not *is-anda*) with H on ending *a*, layer, support, of reeds or wood, &c., for storing grain, for supporting a roof, and so on; this word belongs to the Zulu vocabulary as well as the two foregoing. It is the one used in the God-name *isa-Nda somhlaba*.

When old Sihlanu (a Zulu) had mentioned *elikulu iTongo letu* 'our great *iTongo*' (o. c., p. 98), Mpengula explained, "By using here the word *i-tongo* he does not speak of a man who died and rose again (i. e., he does not use it as synonymous with *i-dhlozi*), but of the 'Layer, Support, on which rests the earth' which (makes stand =) preserves men and beast in being. The earth on which we tread, is (also) an *isanda* 'layer, support'; and the *isaNda somhlaba* 'the Layer, Support, on which rests the earth' is the one by which we live (which if did not exist =) without which we could not exist, by which we do exist." In other words, the Supreme Being figures to the Zulu mind as an *isaNda* 'Layer, Support', just as It did to the Greek as the Atlas who sustains the world on his shoulders.—Mpengula gave a lengthy explanation of the word in question (o. c., p. 98—99) which, after the foregoing, we need not copy. My own investigations have produced two results, viz. (1) that *isa-ndá*, as already remarked, is a genuine Zulu word, and (2) that with the Zulus proper, the usual traditional expression is not *isaNda sezwe*, but *isaNda somhlaba* 'the Layer, Support, of the world'.

Having established, so far, that, in genuine Zulu tradition, *uNkulunkulu* = *umVelingqangi* or *umVelakuqalawetu* = *uNsondo* is the Creator of men and all things, and as *isaNda somhlaba* their Preserver, it is but natural that we turn now to the chief product of creation: *ukúlukúlu* or *unkúlunkúlu*.

Creation of man.

The first thing to state is that, in spite of, and in contradiction with, genuine Zulu tradition in which *uNkulunkúlu* is something very different from *unkúlunkúlu*, it is part and parcel of Zulu paganism to have confounded, to a certain extent, the Creator with man created, a fact testified to also by the

two original God-names *umVelingqangi* and *uNsondo* having been turned into the names *um-velingqangi* and *u-nsondo* of the first man = *u(n)kúlu(n)kúlu*. From the time when the true sense of *uN* in *uNkulunkulu* was no longer understood by the mass of the people, the door was opened to mixing up, in popular error and ignorance, two names so near one another as *úNkulunkúlu* and *unkúlunkúlu*. Not knowing the literal meaning of *uNsondo*, we cannot judge how far it lent itself easily to such a confusion; but *umVelingqangi* did. For, considering the literal sense of the word, Adam was also a 'he-who-was-before-me', although only in the limited sense applicable to a created being. So it was also with *uHlanga* and *umDabuko*. Other God-names, as *umDali*, *umEnzi*, *uZivelele*, *inKosi epezulu*, did not lend themselves to confusion, and actually were not applied to *u(n)kúlu(n)kúlu*.

Another preliminary remark is a conclusion drawn from the traditional formula *uNkulunkulu wadabula abantu ohlangeni*, or, for that, from any such statements as *uNkulunkulu wadala* or *wenza abantu*; for no one can help seeing that the subject *uNkulunkulu* is, and must be, something different from the object *abantu*, and vice versa. Now, if in such sentences *úNkulunkúlu* were = *unkúlunkúlu*, we would have the absurdity of man having 'made men come into an existence of their own out of the origin, i. e., out of the earth', or of man having 'created, made, men', whereas, as we have heard already, genuine Zulu tradition says that *uNkulunkulu* made the *uhlanga*, and out of it, He made the oldest blood-relation, the *u(n)kúlu(n)kúlu*, come into an existence of his own. And the same Zulu tradition, on the one hand, attributes no creative power to man nor even to the *amadhlozi*, and, on the other, loudly declares that men came into being from the oldest blood-relation, from the *u(n)kúlu(n)kúlu* by way of generation.

Now we are ready to listen to what Zulu tradition knows of *u(n)kúlu(n)kúlu*.

Ngqeto said (o. c., p. 34), "The old ones say, 'The protoparent (*unkúlunkúlu*) came into existence, and made men come into existence. He came into existence out of the reeds (recte: out of the origin, the earth), he came into an existence of his own out of the reeds (the earth).'" After relating that no one knows any longer where those reeds are, he continued, "They (sc. the old ones) say they speak the truth: the reeds (the origin) do exist. . . . Tradition has it that the protoparent came into existence, and begat men, he made men come into being by way of generation. . . . They do not say that that *unkulunkulu* (i. e., the first blood-relation or protoparent with regard to mankind in general, as against the *onkulunkulu*, the protoparents of the several tribes or clans) who came forth from the reeds, is (still) living, they say the *unkúlunkúlu* who came out of the reeds, is no longer here (on earth); they say 'We don't know where he is'."

Mfezi, after having stated practically the same, added (o. c., p. 36), "Some say men were belched up by a cow (an idiomatical saying, used even at the present day of a very nicely built person, which means 'they came into being as fullgrown fine, handsome human beings—is this not true of the biblical Adam and Eve?); others say (quoted once before) they came into an existence

of their own out of a rock that split into two, and came out of it. God (*uNkulunkulu*) split them out of a rock."

One of two Bacas stated (o. c., p. 42), "The protoparent (*unkulunkulu*) came out of the reeds (the origin, the earth), and so did the wife too. They share the same name of protoparent (*unkulunkulu*). . . . Men had their origin from the protoparent by way of generation. 'He-who-was-before-me' (*umvelingqangi*) is the same as 'the protoparent' (*unkulunkulu*). The earth did exist before the protoparent came into being (quite biblical again—The Author). . . . All things came out from the reeds (the earth), together with the protoparent. Everything, also the game and the sorghum, everything came forth together with the protoparent."

Nzukuruzonke said (o. c., p. 44), "There came into being a man, and then a woman. Both are called 'protoparent' (*unkulunkulu*). They came into being out of the origin, that origin which is in the water (recte: the earth). The origin was made by *umVelingqangi*. . . . He made the origin, and the origin made come into being the protoparent and his wife. The protoparent begat the primeval men." Continuing, he predicated *uku-zala* 'beget, give birth' of both *umVelingqangi* and the origin (*uhlanga*), a clear sign that he used *zala* not in its proper sense; for, certainly even in his own mind, 'the origin which is in the water' did not figure as a human being, therefore neither *umVelingqangi* did.

Gxumela stated (o. c., p. 46), "When our fathers told us, saying that they had been told too, that 'The first that came forth, was a human being (*umu-ntu*) which was a man (*in-doda*), and afterwards a woman. After that, a cow came forth, it came forth going with a bull; after that, a female dog, and after her a male dog; after that, all the smaller animals as we see them now, and also the elephants, all in pairs. After that, came forth the sorghum . . . When man came into an existence of his own, he said referring to the doings in the reeds, they had not seen their coming into being (of course!). They simply found themselves, all of a sudden, crouching in the reeds, without seeing anyone who made them come into being.' As to what those reeds were doing when they (sc. men) came into being, tradition says, they burst open (*waquma*, as against CALLAWAY'S "swelled"), and when it had broken open (*u-dabukile*, as against his "burst"), they came forth. And then broke open (*kwaseku-dabuka*, as against his "broke off") that (sc. *uhlanga*) of the cattle, and so on of all animals." Gxumela was inconsistent in speaking first of *umhlanga*, and then, in the end, presupposing *uhlanga*, *ulu* when he said *olwenkomo* sc. *uhlanga*. For the rest, the very verbs *uku-quma* "burst" and *uku-dabuka* "break open" presuppose something that could burst or break open, as the earth or a rock, not *umhlanga* 'reeds'.

Koto (a Zulu) stated (o. c., p. 50), "It used to be said that two human beings (*aba-ntu*) came out of the origin (*uhlanga*). There came out a man, and then a woman. They (sc. the old ones) said also all the works (in Latin *opera*) which we see now, as cattle, food, all the eatables that form our food, came out there."

Bapa's old mother, after relating the creation of sorghum, continued (o. c., p. 52), "We asked 'Where did it come from?' But the old ones said

'It came from the Origin (*umDabuko*) who originated (*owa-dabula*) everything, but we do not know Him (personally, we have not seen Him).' We persisted in asking 'Where is that Origin?' (Why don't we see Him) whereas we can see our kings?' But the old ones said 'no', saying 'These kings whom we can see, there is an Origin who made them too come into being'. But we insisted again 'Where is He? He is not seen. Therefore where is He?' But we heard our fathers say, while pointing towards heaven, 'The Origin of everything is in heaven (or above). And there is a nation of people there too.' As to this last statement, I may remark incidentally that I myself heard, long years ago, of such 'nations in heaven or on high'. Proceeding from the expression *kwezipezulu*, I asked my interlocutor, an old native woman, "*izini?*", i. e., "What kind of things of the *izi*-class?" She replied at once "*izizwe ezipezulu*", i. e., 'nations in heaven or on high'.

On p. 678 (1923—1924) of this treatise, we have quoted SCHNEIDER's reference to a tale related by BLEEK, "in which God (*Unkulunkulu*) rose from below, in Zulu belief the seat of the spirit world, and created . . ."; "from below" is in Zulu *pansi*. And in CALLAWAY'S book (p. 40), Shunguyiwane states, "Others say, '*Omunye unkulunkulu wavela pansi, omunye wehla nenkungu pezulu*'." *Prima facie*, Shunguyiwane corroborates BLEEK'S tale; for the first part of the text might be rendered with "One *unkulunkulu* came from below." Much depends on the real meaning of *pansi*. It is usually termed an 'adverb', philologically it is a prepositional phrase, consisting of the preposition *pa* + obsolete noun *in-si* (the stem of which appears in other Ntu languages as *ki*, as also in Sumerian) 'earth, ground', meaning therefore literally 'in, on, at; to; from; the earth or ground; and therefore also 'below'. To *pansi* corresponds *pezulu*, of prep. *pa* + *i-zulu* 'heaven', literally 'in, to, from, heaven', and therefore also 'above'. The first part, therefore, of the above text, may mean as well "One *unkulunkulu* came forth from the earth", to which corresponds the second "the, or an, other came down in a (mist=) cloud from heaven". In accordance with general native tradition, the first can but be *unkulunkulu* 'the first man'. Thus, by interpreting *pansi* in its proper, because literal sense, we arrive at a literal corroboration of the conclusion obtained by means of an indirect method (p. 362 sqq.), viz. that the *uhlanga* 'origin' out of which *uNkulunkulu* made men come into an existence of their own, is the earth. The other *unkulunkulu* who came down from heaven, cannot be *unkulunkulu* since genuine as well as spurious Zulu tradition is unanimous in letting him come into being somewhere *pansi* 'below', be it out of the earth, or of reeds, or of water, or of the ocean. Therefore it can but be *uNkulunkulu*. But at present we are not to occupy ourselves with the tradition related by Shunguyiwane in connection with the above text, which may possibly represent a case of theophany.

Old Bebe said (o. c., p. 56), "The protoparent (*unkulunkulu*) was black, for we see that all those from whom we descend, are black, and have black hair. They practised circumcision, because the protoparent gave the command, saying, "Let men circumcise, so that they be no mere boys. Also the protoparent himself practised circumcision, for he commanded us to do so."

Another informant, Nolala, without touching the question of what colour the first man was, said (o. c., p. 38), "When I, Nolala, was still quite a little boy, I heard a tale from Noqopoza, an old man, a relation of ours. He said, 'In the beginning, there were two women in the reeds (recte 'origin'). One gave birth to a white man, the other to a black man. Both these women, tradition says, are those who share the name protoparent (*unkülunkûlu*) of primeval men." It would be very interesting to know how far the tradition dates back. Three different times may be in question. One would be that of the settling of the white people among the Zulu speaking population, that is, the first quarter of last century; but this, I believe, is too near, considering that Noqopoza, was an old man when he told the informant Nolala the tale; that would bring us at least to the beginning of last century, if not beyond it. Another date of the origin of this tradition might be the time when news of white men (Phoenicians, Portuguese) having rounded the Cape, or else of the settling of the white people at the Cape, reached the Zulu speaking natives. A third series of dates would bring us much farther back: the forefathers of the Zulus may have had intercourse with white-skinned people, at different times, and at different places, or else the knowledge of the existence of white races goes back to primal tradition ('Urtradition').

Of the several traditions centring round the *unkülunkûlu*, as put down by CALLAWAY, I propose to quote only one more, viz. that which reminds one of Gen. ii, 19—20. "Two Strangers" stated (o. c., p. 44), "He (sc. the protoparent, *unkülunkûlu*) saw the sun already fully formed and said, 'Here is the light which will shine for you that you may see'. He saw the cattle and said, 'Here are the cattle. Come into being to see the cattle which will be your food, so that you can eat meat and sourmilk'. He saw the game and said, 'This is the game of such and such a name. That over there is the elephant, that other the buffalo'. He saw the fire and said, 'Kindle it, and cook, and warm yourselves, and eat meat cooked by means of it'. He saw every thing and said, 'This is called so-and-so, and that so-and-so, down to the last'."

Before taking leave of the subject of *ûNkulunkûlu* and *unkülunkûlu*, we must still listen to what the natives themselves have to tell us of

The moral relations between *ûNkulunkûlu* and the race of the *unkülunkûlu*.

To begin with the lapse into heathenism, Mpengula, though not reliable in all ways, described it quite aptly. He said (o. c., p. 20) the natives do not worship *ûNkulunkulu*, nor, although they used to say that all the several things were made by Him, do they thank him for them; on the contrary, "they took them away from *ûNkulunkulu*," and made of them "things of he *amadhlozi*". "At first," he continues, "we saw that we were made by *ûNkulunkulu*, but when we fell ill, we, nevertheless, made no mention of Him nor asked anything in prayer from Him", but turned for help to the *amadhlozi*.

In another statement (*ibid.*, p. 26), he hit upon a point only too well, and too sadly, known to the missionary. He said, "If there is a prohibition saying 'Such and such a thing, it is not proper to do; if you do it, you disgrace your-

self', we do it all the same, telling ourselves, (Why shouldn't we do it) since this thing has been made by *uNkulunkulu*? Therefore where is its being bad?" Then he illustrates this attitude towards polygamy—how could they deprive themselves of such "fine food" (read 'fine women'), it being there in such quantities and all having been made by *uNkulunkulu*? And once more he says, "If one find fault with us, asking why we do such and such a thing, we shall retort at once, 'But if it is bad, why has God made it?' And the other gives in." The climax of this attitude is expressed in the current phrase "*Angizenzi, ngenziwa*", with which the native excuses his wrong-doing. The sense of this phrase which cannot be rendered literally, is "I am not active, I am passive", i. e., I cannot help sinning.

A similar attitude is revealed in the answers given by "a Zulu Refugee" (o. c., p. 84), remarkable also for another reason. The interview was opened, on the part of CALLAWAY, with a question that sounds quite natural to a European ear: "Who is *uNkulunkulu*?" To such a question we Europeans expect a definition in answer. But its literal Zulu equivalent which was actually used by CALLAWAY, viz. "*UNkulunkulu ungubani na?*", means to the native "What is the name of *uNkulunkulu*?" If a definition was expected, it had to be '*UNkulunkulu uyini na?*' 'What is *uNkulunkulu*?' In any case, to the native '*UNkulunkulu ungubani na?*' is as puzzling as 'What is the name of Napoleon?' to a European. Taking this into consideration, we shall easily understand why the Zulu in question answered at first evasively, whereas, after the first two evasive sentences, he became very definite. His answer was, "We don't know *uNkulunkulu* (perhaps implying: Our knowledge of Him is much too small than to enable us to answer any such questions). I don't know *uNkulunkulu* (sc. personally: I have never seen him). I point to heaven and say 'Here is *uNkulunkulu*'. Asked then whether the natives "worshipped" (*bambonga*; the word means 'praise, thank', and 'sacrifice' to) *uNkulunkulu*, he replied, "Yes, they do. We love *uNkulunkulu* for our eating sorghum (i. e., drinking sorghum-beer), for our eating sourmilk, for our slaughtering cattle, for our eating mealies and sugar-cane. We love *uNkulunkulu* for his ordaining that we should take ten wives. We love *uNkulunkulu* for his saying we should eat meat. This same *uNkulunkulu* did wrong by ordaining that we should be killed (in native thought, not only by means of weapons, but also by that of any sickness) and die, and by his saying that we are to die and not rise again. Yes, He did do wrong by ordaining our dying without rising again. *UNkulunkulu* is good on the ground of His ordaining the payment of our cattle in dowry, and so to get a wife in exchange. We love Him also for the following reasons: that we eat ground-nuts and *umhlaza*-tubers, and drink our beer, and eat game." Part of the foregoing sounds, undoubtedly, blasphemous, but I don't believe he intended any blasphemy, although, no doubt, he meant the true God: "I point to heaven and say 'Here is *uNkulunkulu*'." Confronted by such a blunt statement, quite divergent from his foregone conclusion that *uNkulunkulu* could in no case mean the true God, CALLAWAY was evidently nonplussed, and he would have done better not to make such a futile attempt to divest the statement of its obvious sense, as he did by supposing, in a foot-

note, that his informant "thinks he must refer to the legend of the ascent of Senzangakona (Zulu king, father and predecessor of Tshaka) into heaven". Members of the royal Zulu family who had their traditional knowledge from a son (king Mpande) and grand sons of the very Senzangakona, ridiculed the idea of the "Zulu Refugee" having had before his mind their great-grandfather Senzangakona 'because no genuine Zulu would ever dream of attributing what belonged exclusively to *uNkulunkulu*, the Maker, to any mere man, even though he be a king'. For the rest, anyone conversant with genuine Zulu tradition, be he a native or a European, knows that, to select only one point, the message of life and death to which the Zulu Refugee alluded, came from *uNkulunkulu*, not from Senzangakona, or, for that, from any Zulu king.

Having identified, so far, (1) *uNkulunkulu* 'the All-Great God in Heaven' with (2) *umVelingqangi* 'He-who-was-before-me', (3) *umVelakuqalawetu* 'He-who-was-before-us', (4) *uNgunanapakade* 'the Eternal', (5) *uSimakade* 'the Eternal', (6) *uNsondo*?, (7) *umDali* 'Creator', (8) *umEnzi* 'Maker', (9) *umDabuli* 'He who made come into existence of one's own out of something', (10) *umDabuko* 'Origin', (11) *uHlanga* 'Origin',—already a fair number of God-names for a people 'once upon a time' credited with none at all—, we are yet far from having given all the traditional Zulu God-names, although happily they will not take up as much space as the foregoing eleven.

UNkulunkulu = inKosi epezulu.

Many a reader may have been wondering why in this, the positive part of our study, we have not brought up *inKosi epezulu* 'the Lord in Heaven' or 'the Lord above' before. One reason was that we deemed it advisable not to give this name more prominence than the natives actually do (o. c., p. 51). And probably the reason why they do so, was our second reason: the name in question is, as a rule, not used by them in connection with creation. Although there is not the least doubt on *inKosi epezulu* being in their mind one with *uNkulunkulu*, *umVelingqangi*, *umEnzi*, &c., all the same it does not occur in the old "texts". No native, in accordance with the actual usage of the language, will say '*InKosi epezulu yadabula abantu ohlangeni*', but invariably "*UNkulunkulu wadabula...*", nor '*InKosi epezulu yadala, yenza, yabumba, abantu nezinto zonke*', but "*UNkulunkulu, or umVelingqangi, or uNsondo, wadala...*" "God created, made, formed, men and all things", or "*UmEnzi wenza abantu...*" "The Maker made men...", or "*UmBumbi wabumba abantu...*" "The Former formed men...".

The point under discussion can be illustrated also from passages in CALLAWAY, o. c., if they be only rightly understood. Thus Mpengula, after having stated, (o. c., p. 22), "This Lord in Heaven we have not heard of from the white people", in the course of the same statement, said, "But that Lord in Heaven, of whom we knew because the heaven thunders, in accordance with our saying, 'The Lord is playing', we don't say that He had His origin from *uNkulunkulu*. Of *uNkulunkulu* we say that He is the beginning. As to the Lord, we don't know that which He is and does (i. e., tradition tells us no

special details) except that that saying concerning heaven (sc. 'The Lord is playing', &c.) has remained with us. We know nothing of His life or of the kinds of His ruling. It is that smiting of His (sc. by means of lightning and thunder) which we knew, in accordance with what we use to say to one who shows fear (sc. while a thunderstorm is going on) 'Why are you afraid, when the Lord is pleased to play? In what have you wronged Him?' That's all. This our knowledge (sc. of the Lord in Heaven) is not on the same level as that of *úNkulunkúlu* (as against CALLAWAY'S "There is no connection between . . ."); for of that of *úNkulunkúlu* we can give some account, while we can give not much of an account, only little, of that of the Lord. What we know best, is what concerns the *unkúlunkúlu* (protoparent), because he was here on earth; the stories, therefore, which concern him, we can (easily) tell. (By reconsidering the original text, I have arrived at the conclusion that the foregoing passage cannot possibly be referred to *úNkulunkúlu*, as I did in my re-edition for besides the above clause "because he was here on earth", there is the fact of Mpengula having differentiated three degrees of knowledge: regarding *úNkulunkúlu* he used *singaku landalanda* 'we can give some account'; regarding *inKosi epezulu* he said *singekulanda kakulu* 'we cannot give much of an account'; in the third case, he used the intensive form *sazisa*, thus expressing a superlative degree of knowledge 'we know thoroughly' or 'best'; now, if this were to refer to *úNkulunkúlu*, it would be a flat contradiction of the previous *singaku landalanda*—The Author.) The sun and the moon we (gave =) attributed to *úNkulunkúlu*, and as there is heaven, we attributed it too to *úNkulunkúlu*. But that Lord, although He dwells there, we did not say that it is his, because we said, 'Everything has been made by *úNkulunkúlu* . . . We (sc. differently from you missionaries) did not say that the Lord made all things, we used to say only 'uNkulunkulu (made all things)'." In other words, Mpengula said 'We natives do not use *inKosi epezulu*, but *uNkulunkulu* as subject in such sentences as the above, where the predicate is 'made all things'.—Very likely also the following words of Gxumela's (o. c., p. 46), "The old ones did not say that in heaven there is a (or 'the?') Lord", have a similar sense. For, considering that 'the Lord in Heaven' is known among all natives, Gxumela could not mean to deny this knowledge. His whole statement was on creation, and with creation before his mind, he denied that the old ones attributed creation to 'the Lord in Heaven', that is, that they, in the traditional phrases, made Him subject to the predicate 'create' or some of its equivalents.

This is precisely the chief reason why we may assume that *inKosi epezulu* is of comparative recent origin, and this fits in with our assumption that *uN*, when no longer understood by the bulk of the people, was translated into relatively modern Zulu with *inKosi epezulu*. On the other hand, it was but natural that the name *inKosi epezulu* (of *a-i-palizu*), once given, was thenceforth connected with *izulu*, not only in its primary sense of 'heaven' and therefore also 'above', 'on high', but in its secondary of 'thunderstorm' and 'lightning' too.

I am not going to inflict on the reader all that has already been said on

inKosi epezulu (p. 560 sqq, 1925). But some points have not been referred to yet.

As to the age of the name, old Koto (a Zulu) said (o. c., p. 50), "It was always said (*vela* in "*sivele kutshiwo*" is an auxiliary, expressing the sense of 'always'; literally 'when we came into being, it was already said') 'The Lord is in heaven'. This is what we heard up from infancy: when the Lord was pointed to, He was done so by pointing to heaven. We were not told His proper name (*i-bizo* is the equivalent of our personal or baptismal name), but only the saying 'The Lord is in heaven'. We were told 'The Origin (*umDabuko*) of the world is the Lord in heaven'. When I was growing up, it was said the Origin of the world is in heaven (*pezulu*), while (sc. when saying so) the people always pointed towards heaven." Bapa's old mother said the same of *uNkulunkulu* (o. c., p. 54), "*UNkulunkulu* is the very one who is in heaven (*pezulu*)." As the reader will remember, also the 'Zulu Refugee' said (o. c., p. 84), "I point towards heaven and say 'Here is *uNkulunkulu*'."—Also Fulatela testified to the great age of the name *inKosi epezulu* when he said (o. c., p. 14), "When we were with the Boers, they did not tell us that the Lord is in heaven. What they told us, was that we black people were to burn, that we have no soul..." As it is useless to multiply statements of this kind, we prefer to produce another proof of the great age and the general importance of the name in question, viz. the fact of the Zulus taking their most solemn oath by 'the Lord in Heaven', more solemn even than that by the living king (*inkosi*). The one who is taking it, either spits lightly on the tip of his right forefinger, or takes with it a little spittle from his tongue, points with it heavenwards, while saying *inKosi epezulu* 'by the Lord in Heaven', and some will immediately make the gesture of cutting the throat saying *qwi*. I know that there are some who allege that this form of oath was introduced by the Boers or other Europeans. But what would have prompted Europeans of any kind to 'introduce' the ritual use of spittle, entirely absent from ceremonies otherwise performed by Europeans when taking a solemn oath, even more or less abhorred by them, but quite familiar to the African Ntus, as also to non-Ntu peoples like the Masai. Again, what would have prompted the Europeans in question to make the natives use *inKosi epezulu*, since even the first missionaries, as already said, were unable to find out any of the Zulu God-names, and therefore introduced the non-Zulu *uTixo*?

Most of the several authors have quoted the traditional phrases, used by natives while a thunderstorm is going on, as "The Lord is playing. Why are you afraid? In what have you wronged Him? What of that which belongs to Him, have you 'eaten' (appropriated)?" and the like—phrases still alive as much as they were perhaps thousands of years ago. But other matters connected with the Lord in Heaven are, I believe, not so generally known.

We have already alluded, in another connection, to the following. Comparatively modern heathenism ascribes power over lightning and hail to the magician or witch (*umtakati*). But the older traditional belief in the Lord in Heaven is still so strong that, if someone has been killed by lightning, the natives will, in naive inconsequence, say in one breath "So-and-so has been

taken by the Lord", and "So-and-so had the lightning sent to him by So-and-so (the supposed male or female witch)." Old Bebe stated (o. c., p. 58), "When (heaven =) lightning has struck cattle, this is no occasion for grief. It will be said 'The Lord has slaughtered from among His food-supplies', or 'Is it your property, forsooth!, is it not the Lord's? He is hungry and has slaughtered at his pleasure'. If a kraal has been struck by lightning, or it be a head of cattle that has been killed, it will be said 'This kraal will have blessings'. If a person be struck, it will be said 'The Lord has found fault with him or her'." Quite differently, in certain parts of Natal it is believed to be a distinction to be 'taken by the Lord'.

Quite in accordance with this deep-rooted belief that to be struck by lightning is to be 'taken by the Lord', no native will interfere with any person or animal so struck. Long years ago the present writer, then still quite innocent of any knowledge of the *inKosi epezulu*, was called to a native catechumen who had just been struck by lightning. I found him dead. My inquiries elicited that he had been touched but by a so-called 'cold' stroke. When I tried to remonstrate with the heathens and Christians present, for not having saved him by administering some emetic, say milk, they, in evident consternation, replied, "How could we have dared to, since he was taken by the Lord?"—Similarly no beast killed by lightning is eaten by natives, exceptions having been met with only quite recently. Beef is, otherwise, the acme of gastric pleasures to the native. To measure the strength of their belief that it is the Lord who has taken such a beast, one must have witnessed with what relish they do away with veritable heaps of beef, if they have the opportunity.

There are further consequences of this belief. For no one "taken by the Lord" the customary 'dirge' (*isi-lilo*) takes place. Nor is he buried, as otherwise he would be, at home with the other *abapansi*, the literal equivalent of the Latin *inferi* 'those who are below'. Nor can he be received into the number of the *amadhlozi*, for the simple reason that one taken by the Lord cannot possibly be "brought back" (o. c., p. 29).—From one part of Natal there is an authentic report of the way in which those who have been taken by the Lord are buried there. The native way of greeting is to raise the right hand and point upwards with the forefinger. Now, one taken by the Lord must be buried in such a manner that his right forefinger appears above ground, so as to enable him to show reverence, even after death, to the Lord who has taken him.

Finally we must remember that this belief of the Zulus in the Lord in Heaven, is not solitary in the Ntu field, there being two identical God-names, viz. *At-e-mit* and *mo-To-nda-use*, as recorded by JOHNSTON (see p. 572, 1925)—patient research work may unearth more—, and besides, again according to JOHNSTON (o. c.), there being "180 Ntu peoples which have for their name of God words identical with those used by 214 Ntu peoples for heaven" (see p. 571, 1925), all of them identical in meaning with Sumerian *Anu* and Zulu *uN(u)* 'God in Heaven'.

If CALLAWAY had been aware of all this, I rather believe that he would not have allowed his preconceived ideas nor his bias against COLENSO, to

carry him so far as to conclude his Appendix on "The Lord of heaven" with the following words:—"It appears, therefore, that in the native mind there is scarcely any notion of the Deity, if any at all, wrapt up in their sayings about a heavenly chief. When it is applied to God, it is simply the result of teaching (?). Among themselves he is not regarded as the Creator (recte: He is not used, in the old traditional phrases, as subject to the respective predicates (o. c., p. 99), nor as the Preserver of men; but as a power, it may be nothing more than an earthly chief, still celebrated by name (which?—one of his informants stated expressly that tradition gives Him no *ibizo* 'personal name', p. 100),—a relic of the king-worship of the Egyptians (!); another form merely of ancestor-worship (!)."

Five more God-names are connected with *inKosi epezulu*.

UmZimu.

One is *umZimu*. Formerly this word did not figure in my list of the Zulu God-names. In the meantime, however, I have arrived at the conclusion that in the only expression in which it occurs in Zulu, namely *inkomo yom-Zimu*, it is not *um-zimu* in the sense of *i-dhlozi* 'spirit of a dead blood-relation', but is actually one with *inKosi epezulu*, under the special aspect of His being the one *onisa izulu* 'who makes the heaven rain'. Be it noted here, in parenthesis, that *uku-na* 'to rain', of which (*uku-na-isa* ==) *uku-n-isa* as in the foregoing *o-n-isa*, looks remarkably like Sumerian *na* 'heaven' (one with *an*; DELITZSCH, Gloss., p. 195).—I need not say that Zulu *um-zimu* is one with the wide-spread *mu-zimu* and its several equivalents, as *mu-rimo*, *mo-dimo*, &c., used by one part of the respective peoples for 'God, the Creator', and by the other for 'the spirits of the dead (*amadhlozi*)'. Further, while ten peoples use *muZimu* or some of its equivalents for 'God', there are five others, who use it for 'heaven' (see list p. 571, 1925). Therefore, on general Ntu grounds, there is nothing to prevent *umZimu* being used by the Zulus as a God-name. The proofs that it is actually so used, are based on Zulu grounds. First, in Zulu *um-zimu* is not in use as a synonym of *idhlozi* or *i-tongo*. Secondly, in genuine Zulu tradition, there is only an *inkomo yom Zimu* 'a (sacrificial) beast of the (one) *umZimu*', not an *inkomo ye mi zimu* (as added by BRYANT, Dict., in parenthesis) 'a beast of zimus'. Thirdly, at the solemn rain-sacrifice, according to my information, no mention at all was made of the *amadhlozi* in the customary prayers [*ukutanda(la)za*], they being addressed exclusively only to *umZimu* or else expressly to *inKosi epezulu*. And my information is supported in an interesting way by what two genuine Zulus had to tell CALLAWAY. We begin with old Bebe's respective statement (o. c., p. 58). "*Uma lomile* (in full it would be *Uma izulu lomile*)," he began, that is, "When (the heaven is dry ==) there is a great drought, the kraalheads and chiefs come together and go to (not, as CALLAWAY translated, "to a", but to 'the black king' as opposed to the white king, the king of England) the Zulu king. They (sc. when before the king) speak, the subject being to petition for rain (sc. because all the usual means of obtaining rain through magical 'medicines' and rain-doctors have proved fruitless, they apply to the king for

the performance of the solemn rain-sacrifice). The purpose of their petition is (that the king give the order) that each kraalhead keep ready a black ox, not a white; not that all be sacrificed, they being sacrificed but by the mouth, it being only one that is actually sacrificed, while the other remain untouched (wherefore the traditional formula is *in komo yomZimu* 'an or the beast of . . .', not *iz in komo zomZimu* 'the beasts of . . .'). Original tradition had it that the rain comes from 'the Lord', and the sun, when rising, comes from 'the Lord', and the moon shines with a white light at night-time in order to enable men to walk without coming to harm." CALLAWAY adds in a footnote, "It is supposed that black cattle are chosen because when it is about to rain the sky is overcast with dark clouds (it is one of the numberless instances of 'magic homoeopathy' as I would call it—The Author). When the ox is killed, its flesh is eaten in the house, and perfect silence is maintained till the whole is consumed, in token of humble submission to the Lord of heaven, from whom, and not of the chief, the rain is asked. . . ." Old Sihlanu said (o. c., p. 94), "There was the tradition on the Lord in Heaven, that is, relating to rain, viz. relating to our prayers when we prayed for rain. This does not date even from Tshaka (sc. though many things date from him), prayers for rain having been in use also with those living in primeval times. But what Tshaka did (*ujike* was not recognised by CALLAWAY as what it is, viz. an auxiliary), was that he surrounded the occasion at which he prayed for rain, with an immense ado. He summoned the people, the great 'senate' of the chiefs (in Zulu proper, *abanumzana* are what in Natal are *amakosi*). He ordered them to bring black oxen, black sheep and rams (a very interesting particular, proving, at the same time, that the sacrifice was not offered to the *amadhlozi*, for whom only cattle and goats can be sacrificed, because they 'speak' (low, bleat) when being stabbed, while the sheep do not—The Author). Finally (*Waza*) he prayed, took up the counterpart of the national anthem (which see below; o. c. my Zulu grammar, p. 653; CALLAWAY did not grasp the proper meaning of *wavuma ingoma* "he sang a song"), and thus he prayed to 'the Lord in Heaven'. He told his ancestors (*okoko*) to intercede with 'the Lord in Heaven' for rain. And indeed! the rain came. The national anthem: (*Soli*) *I ya wu. Awu. O ye i ye. (Chorus) I ya wo*. Those cattle are the cattle of *umZimu* . . ." Then follows a lengthy description of how they were sacrificed and eaten. Tshaka, doing things in grand style, did not follow the custom of sparing all but the one *inkomo yomZimu*, but made of the other beasts a great feast. CALLAWAY added in a footnote, "The cattle of *umzimu*', that is, of the *itongo*—especially dedicated to the *itongo*. Capt. BURTON mentions a word very much like this, as being used for Ancestral Ghosts, Muzimos, among the people to the South-East of Dahome." I believe only his preconceived tendency—one might call it a mania—to refer everything, even in the face of convincingly clear statements to the contrary, in this case to 'ancestor-worship', and exclude any reference to a being different from, or higher than, those 'ancestors', explains how he could so flagrantly contradict the very words of Sihlanu. Sihlanu made a clear distinction between "the Lord in Heaven" and Tshaka's "ancestors", saying that Tshaka wanted the latter to intercede with the former

for rain. If the word *um-zimu* were used at all by the Zulus synonymously with *i-tongo* and *i-dhlozi*, these ancestors would be the *imi-zimu*; but Sihlanu neither called them *imizimu*, referring to them as *o-koko*, nor did he say *Lezo zinkomo ez e m i zimu* 'the cattle of the spirits of the dead', saying, as he did, *ez o m Zimu* 'the cattle of the being called *umZimu*'. For the rest, if one reads Sihlanu's statement with an unpreoccupied mind, and therefore takes them as they stand, they admit of but one conclusion, viz. *umZimu* = *inKosi epezulu*. And had CALLAWAY not gone as far as Dahome, but only to the Sutus, the next neighbours of the Zulus, or, nearer again, to those Sutus who had been incorporated by Tshaka in his kingdom, he would have found that with them the Zulu *umZimu*, in the form *moDimo*, is their principal God-name.

uDumakade.

The second is *uDumakade*. Its etymology is quite patent: *u/Duma-ka-de*; *ukuduma* means 'thunder', *ka-de* is preposition *ka* > *ku*, and the adjective *de*, in its temporal sense of 'long ago, far off'. The literal meaning, therefore, is 'He who thunders since long, far-off times', and the idiomatic 'He who thunders ever since the beginning'. This God-name belongs to a class of proper names I would call 'titles of honour' (*izi-bongo*), as does also the following.

UMabonga-kutuk-izizwe-zonke.

The third closely related to the foregoing, sounds *uma-Bonga-kutuk-izizwe-zonke* 'He who roars (*uma-bonga*) so that (in Zulu expressed by the subjunctive) all nations (*izizwe zonke*) be struck with terror (*ku-tuk* for the full form *ku-tuke*)'.—No distance, then, of space, and none of race, is wide enough to divide the one human kind in the face of elementary truths: the 'Odin' of the Anglo-Saxons at the European end of the world, re-appears at the African as *uDumakade* 'the Thunderer...' and *umaBonga-kutuk-izizwe-zonke* 'the Roarer...'.

uGuqabadele.

The fourth is *uGuqabadele*. For a long time the present writer himself was at a loss whether to believe those who persisted in holding that it was one of the traditional God-names, or those who, like BRYANT in his Zulu-English Dict. (p. 753), held that it was of Christian origin. BRYANT has (l. c.), "*uGuqadabele*, *isibongo* or praise-name given to God by the early Christian Natives of Natal on account of His answering their prayers for rain, etc., literally: He to whom one kneels and gets his heart's desire." I knew the name for long years without detecting the philological impossibility of the foregoing translation, until, in a conversation with a native, my attention was drawn upon it quite casually. The fact is that the re-translation of 'He to whom one kneels and gets his heart's desire' or rather 'He to whom people kneel and get their heart's desire (*b a dele*)' is not *u/Guqa-badele*, but *u/B a-guqa-badele*, while the true literal meaning of *u Guqa-badele*, is 'He who goes down on his knee, and they have enough of it'. So far, I knew only that the origin of *uGuqabadele* had nothing to do with a more or less miraculous fulfilment of prayers addressed to God. The true explanation came from a very

different quarter. Those conversant with things native, know that in families in which medical science ('medical' in its ordinary sense as well as that of magic) is hereditary, one may look for thorough knowledge of language and tradition. It was a member of one branch of them, called "*abafana bezulu*" "boys of heaven" because their special profession is to deal with thunderstorms and lightning (*izulu*), from whom, in the course of a conversation, I elicited quite casually the following titles of honour (*izibongo*) which they are taught to address to the *izulu*, or rather to the *inKosi epezulu*, when actually engaged in conjuring a thunderstorm:—"Hamba *nKosi yenkosi*, hamba *Somnganiso*, hamba *Guqabadele*..." "Move away Thou Lord of the lord, move away Thou Greatest of Friends, move away Thou 'who needest but go down on Thy knee, and they (Thy adversaries) will have enough of it'...". The first title *inKosi yenkosi* 'Lord of the lord', that is, of the king, is but another version of *uGobangqongqo* 'He who bends down even majesties (kings)', of which later on. The second is a double superlative of *um-ngane* = *um-ngani* 'friend', resulting from magnifying *so* being prefixed and suffixed. The native trend of thought underlying the third, is this. If one wishes to throw his spear with all his might, he, in the very act of throwing it, goes down on his right knee to give himself a firm support. This is well instanced in one of the "titles of honour" of the Zuluking Cetshwayo, *uma-Hlaba-itole-egugile* 'he who stabs the young bull, resting on his knee', that is, with might and main. Applied to *inKosi epezulu*, or, for that, to *uNkulunkulu*, *uGuqabadele* means that all He has to do in order to mete out justice in punishment, is to hurl His spear like a mighty warrior resting on his knee, and all give in (*ba-dele*), all confess themselves vanquished and powerless: He is the irresistible *Deus Vindex*. The old age of this name is guaranteed by its being one of the traditional 'titles of honour' as used by 'the boys of heaven'. And that the natives themselves understand it in the general sense of "the irresistible *Deus Vindex*" is not a personal assumption of mine, but the explanation tendered by them. For the rest, considering the true etymology of the word, and the trend of thought to which it owes its coining, the word admits of no other interpretation; for, irresistibility being clearly given, against whom should He show it if not against those who, by offending Him, have roused His wrath?

ILanga.

A fifth is *iLanga*. The primary literal meaning of *i-langa* is 'sun', of the secondary it will suffice to mention 'sun's heat, sunshine, day'. Such of my readers as are acquainted with the Zulu language or with the literature on the Zulu God-names, will be surprised at my enumerating *iLanga* among them. Therefore, how did I find it out? The answer to an unanswerable question, such as, e. g., 'When will this misery (*ukuhlupeka*) come to an end?', is often the formula-like saying "*Wobuza elangeni* or rather *eLangeni*" "You will put this question to the sun or rather Sun". Being quite accustomed to this saying, I had never thought of asking for an interpretation, until one day, as recently as in 1919, when my native interlocutor used it, I said "Why, by the way, do you natives send people to the sun for an answer? *ILanga lazi-ni*?"

i. e., What does the sun know?" A smile, saying as much as 'How can one be so ignorant?', was followed by the words "*Kanti siyabatuma kuleli langa elipezulu na?*" "What? do we send them to this sun which is in the sky? But did you really not know that by saying *Wobuza eLangeni*, we send them to *uNkulunkulu*, the Maker?" At that time, I did not know yet that, according to JOHNSTON (see list p. 571, 1925), as many as 110 Ntu peoples use as their God-name words which, with 196 Ntu peoples, mean 'sun'; otherwise I would not have been so surprised as I was, nor so unbelieving. For, although I did not wish to offend the native in question by showing my unbelief, I went to many other natives, feigning an ignorance which had been very real in the first instance, and everyone of them was likewise astonished at my ignorance on such a matter of course, "of course" to the native.—Considering that the literal meaning of this God-name is 'sun', it might be asked why I insert it here, in connection with *inKosi epezulu*. The answer has been anticipated l. c.: "The great majority of Ntu God-names denote, in the first place, 'heaven', and, in the second, things connected with it, as 'sun', &c.", and on p. 572: "As to the other words (sc. besides those signifying 'heaven'), it is a case of *pars pro toto*: sun—heaven—God..."—On the same page, it has already been stated that the Ntu peoples do not worship the visible heaven as such, nor the sun, &c. It is either a case of personification, as the *kaLaka* (*k* > *ng*, *laka* = *langa*) of the Nyangwes (JOHNSTON, vol. i, p. 475) 'the Sun-Person', or of applying a word in its original form to a person, as Zulu *iLanga*.—I have not come across any other similar saying or formula in Zulu, besides *Wobuza eLangeni*. Perhaps others will be more fortunate in detecting one or another in which *iLanga* figures as God-name.

UGobangqongqo.

The further God-name *uGobangqongqo* has been alluded to above in connection with *inKosi yenkosi*. The latter means, as already said, 'the Lord who is lord even over the king', a name very forcible to the native mind, wont to see in the king the very representative of power. The other, *uGoba-ngqongqo*, is even more forcible, because more drastic, meaning, as it does, 'He who bends down even such as are *i(zi)ngqongqo*', an *ingqongqo* being 'one who has quite the mastery over others. To *ingqongqo* belongs the verb *uku-ngqo-ngqo-za* 'rap', predicated of one who has thoroughly beaten another in fighting, because custom gives him the right to 'rap' him on the head with his stick as a sign of his triumph. The king is, of course, 'the' *ingqongqo* of a tribe or people, and therefore the word is usually rendered with 'majesty'. *UGoba-ngqongqo*, therefore, that is, 'He who bends down even majesties' is the native mode of expressing the omnipotence of *uNkulunkulu*—one so mighty as to make bow down even the king, the very embodiment of authority and power, can do anything, nothing is too much for him, he is almighty.

ICibi-elinomnqwazi-pezulu.

Another name, or rather 'title of honour', of *uNkulunkulu* is *iCibi-elinomnqwazi-pezulu*. It must be very ancient, considering that no native

could give an authentic literal interpretation, although they were definite enough in taking the word as a whole for an expression of immensity. In present usage *i-cibi* (aspirated dental click) signifies 'a considerable sheet of water', a lake, and, in poetic language, also 'sea, ocean'. *Umnqwazi*, as contained in *elinomnqwazi*, at present means 'a small band worn by married women round the head just below the top-knot (*inkehli*)'. One more or less literal meaning would be 'the Immense Being with the circular band above'. According to another, also approved by the natives, *uNkulunkulu* would be 'the Immense Ocean whose circular head-dress is the heaven (horizon)'.

UZivelele.

The last in my list of traditional Zulu God-names, *uZivelele*, will perhaps cause a considerable wagging of heads; however the name is there, and this is how I hit upon it. Not long before I chanced upon the discovery that *iLanga* was a God-name, I was struck by the word *u-zivelele* in the course of a conversation with a Natal native whose grand-mother had been a sister of the Zulu king Mpande. I forget on what topic we were conversing, but I remember this much that it had nothing to do with the subject of the traditional God-names. Wont to inquire at once after the meaning of words new to me, I asked, "What do you mean by *u-zivelele*?" He replied without the slightest hesitation, "I mean, of course (*pela*), *uNkulunkulu*." I knew enough of Zulu to grasp at once the literal meaning 'He who is of himself'. My next question, therefore, was not 'What does it mean?', but "Do you really mean to say that *uZivelele* is one of the names of *uNkulunkulu*, on a par with such as *umVelingqangi*, *umEnzi*, &c.?" His reply was the simple question, "If it were not, how should I know of it? If I did not know of it from the old ones, do you think I could invent it on the spur of the moment (*bengingaziqambela yini na?*)" This was in the evening. The following morning I sent a letter to a member of the royal Zulu family, with the two following queries: (1) Do you know of *uZivelele*? (2) If so, what do you know of it? The answer was couched in the following words: "The old ones say of *uNkulunkulu* that He is the *uZivelele* 'He who is of Himself'; proceeding from *umVela-kuqala-wetu* 'He who was before us', *uZivelele* was named after 'Him who was before'."

We know already (p. 353) that *uku-vela*, otherwise 'come forth, come into being, &c.', may also take the place of *uku-ba* 'to be' in forms in which the stem *ba* is not used. Thus *umVelingqangi* is 'He who was before me', and *umVela kuqalawetu* 'He who was before us'. Now, *uku-zi-vel-ela* means either 'to come into being of oneself' or else 'to be of oneself', the respective form of *uku-ba*, viz. (*uku-zi-ba-ela* =) *uku-zi-b-ela* being not in use. The name *uZivelele* is formed of the Presentic Perfect (as against Historical Perfect) *ubani uzivelele* 'someone is in the state of being of oneself'. In this way, it appears that *uZivelele* actually signifies 'He who is of Himself', expressing, besides individuality and eternity, *vi verbi* the aseity of *uNkulunkulu*. *UZivelele* is literally the *Ens a seipso* of the Scholastics, as well as the equivalent of the *Yahveh* of the Hebrews; the *Sum qui sum* of the Vulgate.

Finally a word on *iTongo*. I have already referred to the possibility of

it having been, in pre-pagan times, a name of the true God under the special aspect of His being the 'Inspirer'. In CALLAWAY's book, Mpengula (p. 78—82, 99, footnote) and Sihlanu (p. 98) use it evidently of the Supreme Being, in such expressions as *iTongo elikulu* 'the Great iTongo' and *iTongo elipezulu* 'the iTongo in Heaven'. In my own experience, both heathen and Christian native men spoke of God, at rare occasions, as *iTongo elikulu*. When I asked whether they meant an *idhlozi elikulu*, the somewhat impatient answer was couched in these or similar terms: "But don't you see that I mean *uNkulunkulu lowo owadabula abantu ohlangeni*, i. e., that *uNkulunkulu* who made men come into an existence of their own out of the origin?" But all this is not sufficient to settle the crucial point: has *iTongo* originally been a name of the true God, and then been applied to the spirits of the dead, or else was it originally, like *idhlozi*, a name of the latter, and is now, proceeding from the practical omnipotence of the *amatongo*, by way of comparison, applied to the Supreme Being? On the other hand, the fact that no native will ever refer to God as the *idhlozi elikulu*, whereas, occasionally, He is spoken of as *iTongo elikulu*, seems to point to the probability that *iTongo* was once a God-name before it became a mere synonym of *idhlozi*, at it is now. Under these circumstances, I have not accorded it the same rank as the other in my list of the traditional Zulu God-names.

Having treated at length of the several traditional God-names as well as the terms for 'protoparent', so far as I am cognizant of hem, I suppose the following list will be welcome to my readers.

Graphical List of the traditional Zulu

God-names		Terms for 'protoparent'
(1) <i>uNkulunkulu</i> the All-Great Un the All-Great God in Heaven	} Eternal Creator	<i>ukulukulu, ukulunkulu</i> the oldest blood-relation, protoparent, male and female, first man, first woman
(2) <i>umVélingqangi</i> He who was before me		<i>umvelingqangi</i> he who came into being before me
(3) <i>umVélakuqálawétu</i> He who was before us		
(4) <i>uNgúnanapakáde</i> the Old One who was old from ever and is to last for ever		
(5) <i>uSImakáde</i> He who is standing firmly stationary from ever		
(6) <i>uNsondo</i> ?	} Creator	<i>unsondo</i> ? , first man; his personal name:— <i>unHlabati</i> : Earth-Being, Earth-Man, Adam.
(7) <i>umDali</i> the Creator		
(8) <i>umEnzi</i> the Maker (<i>umBumbi</i>) (He who forms out of clay)		

God-names		Terms for 'protoparent'
(9) <i>umDabúli</i> He who makes come into existence out of something	} Origin } Creator	
(10) <i>umDabúko</i> the Origin		
(11) <i>uHlángá</i> the Origin		
(12) <i>isáNdá somhlába</i> the Support of the world the Preserver		
(13) <i>inKósi epezúlu</i> the Lord in Heaven	} Lord in Heaven	
(14) <i>umZimu</i> the Heaven-Being the Rain-Being the 'Rainer'		
(15) <i>uDúmakáde</i> He who thunders from ever the Thunderer		
(16) <i>umaBónqa-kutúk-izizwe-zónke</i> He who roars so that all nations be struck with terror, the Roarer		
(17) <i>uGúqabadéle</i> He who need but go down on his knee and they give in, the Irresistible the Avenger		
(18) <i>iLanga</i> the Sun-Being		
(19) <i>uGóbangqóngqo</i> He who bends down even majesties the Almighty		
(20) <i>iCibi-élinomnqwázi-pezu</i> the Immense Being with the circular band above, the Immense Ocean whose circular head-dress is the heaven the Immense One	} Immense	
(21) <i>uZivelele</i> He who is of Himself Ens a seipso Yahveh (<i>iTongo elikulu</i>) (the Great Inspirer).		Aseity

In view of the foregoing list, it cannot be denied, I believe, that genuine Zulu tradition knows a great deal more of the true God than the Zulus were credited with, not only by such as were *a priori* averse to admitting any religion at all in the South East of the Ntu field or, at least, any knowledge of the Supreme Being, but also by those who were ready to accept truth wherever, and in whatever form, it presented itself.

In unison with the universal belief of the human kind, it is in heaven (*pezulu*) that the Zulus seek God: *uN*, *inKosi epezulu*. More than that, in *uZivelele* they have a God-name more philosophical and theological, more precise and significative, than any European people can boast of. That He,

and He alone, is the Creator, the Maker, is a matter of course to the average Zulu speaking native, a raw heathen though he be, as much as to any Christian in the wide world. Tradition has further given Him in His capacity of Preserver a very expressive name. Moreover, He is to them the Eternal, the Irresistible, the Avenger, the Almighty, the Immense, and possibly also the Inspirer. In fact, the above list is nothing more nor less than a summary of the treatise *De Deo Uno*, except that there figures no name for 'All-Merciful'. Divine justice is represented, to a degree, by *uGuqabadele*; of Divine justice, however, being meted out after death, no tradition has been preserved.

The Zulu God-names are also quite in keeping with those of the Ntu peoples in general. Besides the *uNkulunkulu* of the Zulus being re-found again in identical forms (*Nungungulu*, *Ngongolo*), their *uN*, *inKosi epezulu*, and *umZimu* are met with again as *muLungu*, &c.; *Zuba*, *Duba*, &c.; *muKurilu*, *Julu*, &c.; *Wasi*, &c.; *moDimo*, &c.; *Les/za*; *Atemit*, *moTondause*; *uNya*; *ka-Laka*; *Papuan*; *Foi*;—their *uDumakade* as *Les/za*;—their *iLanga* as *kaLaka*, *nyAmbi*, &c.; *Zuba*, *Duba*, &c.; *Ho*; *uNya*;—their *umEnzi* as *kaTonda*.

A final objection from the part of some, perhaps many, of my readers may be that there is a good deal of reconstruction in the foregoing treatise, or, at least, that a good deal of it is based on conclusions. As long as conclusions are legitimate, and reconstruction is based upon them, both are beyond exception. Now, my aim, as the reader may have noticed, has been to arrive at genuine Zulu tradition. In this regard, I can vouchsafe, I believe, for (1) having received in my list only such God-names as are preserved in the memory of the bulk, or else of a greater or lesser number, of the Zulus proper and other Zulu speaking natives, or in certain formulas, as *uNkulunkulu wadabula abantu ohlangeni* or *inKosi iyadhlala*, or in solitary expressions, as *Wobuza eLangeni* or *inkomo yomZimu*. (2) I can vouchsafe also for having, all through, drawn from Zulu mentality, without ever having introduced into it any European views. To make quite clear what I mean, let me use a comparison. If you draw water as it wells out from a spring, you have that identical water. If you make a hole just above the spring and pour water had from elsewhere, into that hole communicating with the spring, you will be right in saying that you have drawn water from the spring, but it is no longer that of the spring alone. It will be practically the same if you pour first water into the spring where the water is welling out. And if you draw first water from the spring, and then add some other water, you have again two waters. *Applicatio patet*. In a case like ours where we wish to establish the Zulu notion of God, true science can have but one aim, viz. to ascertain not only what the Zulus actually know of God, but also how they view it, that is, what the several names, formulas, and expressions mean or imply to them. The investigator must be able to put aside, as it were, his European world and way of thought, and receive the information tendered by his Zulu informant, into his Zulu mentality, exchanged for his European, the more passively the better. He must be able, to use another comparison, to view things native through native spectacles, not through European ones.

Having thus been enabled by the natives themselves to enucleate the

genuine Zulu tradition regarding their knowledge of God, do I mean to say that all that has been said of *uNkulunkulu* versus *unkulunkulu*, and of all the other God-names, forms the universal 'Creed' of the Zulus proper and the other Zulu speaking natives? Of course, not. And yet all that has been said is there among them, some of it being known pretty well universally, while much of it is not actually present to the individual native, or not known at all to him, while it is to others. For the rest, how much of the Christian notion of God is actually present to the mind of the average Christian peasant or carpenter or merchant or even academician, or simply unknown to them? All the same, no one will say that this alters, or influences at all, the genuine Christian notion of God.

One word more, and I have done. There are some who look askance at research work on native religion carried on in places where "Christian Missions have already influenced the natives". Much might be said on this point. For our purpose it will suffice to state from personal experience that even the native convert draws a sharp line between what he or she knew from his or her father or mother or grand-mother, and what afterwards the white missionary had to tell them. What JACOTTET in his "Treasury of Basuto Lore" (Moriya, Basutoland, 1908) says with regard to native folklore, applies here as well. In speaking of tales in which guns figure, instead of native weapons, fired at the critical moment, or Mission Stations as a place of refuge for the hero of the tale when hard pressed by adversary powers, he rightly maintains the ancient origin, while he admits the modern form. In other words, the body of the tale has remained unchanged from ancient times, but has been clad in modern garments. Therefore even if the native of South Africa, heathen or Christian, were to present some or other of the ancient traditions on the Supreme Being in a more or less Christian form, it would prove nothing against the essence or the ancient origin of such traditions.

P.S. Many months after I had finished the foregoing treatise, I received a reprint of "Die religiösen Anschauungen Südafrikas" by Rev. P. SCHEBESTA, S. V. D. ("Anthropos", vol. XIX). It would be too long to deal here with the study as a whole, or even with all the author says on *uNkulunkulu*. I therefore content myself with one remark.

SCHEBESTA writes (p. 7, in my translation), "With regard to *uNkulunkulu* the most contradictory assertions are made. Some, basing their opinion on the researches made by CALLAWAY, are inclined to hold that *uNkulunkulu* is the protoparent of the Zulus. Others, as WANGER, persist in contradicting this view. Both are right (whitened by me). For *uNkulunkulu* must not be taken as a homogeneous 'phenomenon' ("Erscheinung"), on the contrary, different traits of a mixture of cultures are reflected by it." I need scarcely say that, scientifically, it is impossible that "both are right". For the rest, I believe that, if SCHEBESTA had been aware of the difference between *uNkulunkulu* and *ukulunkulu* or *unkulunkulu*, he would have arrived at a different conclusion.

Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern der Sierra Nevada de Santa Marta in Kolumbien.

Beobachtungen, Textaufnahmen und linguistische Studien.

Unternehmen im Auftrage der Staatlichen Museen zu Berlin mit Mitteln der Herzog von Loubat-Professur-Stiftung.

Von Prof. Dr. K. TH. PREUSS, Direktor am Staatlichen Museum für Völkerkunde, Berlin.

(Fortsetzung.)

E.

eibi, *eivi* Mais, Maiskolben 72, 1; 137 passim.

eibi ataši junger Maiskolben.

eibin gākuei, *eibin kúiane* (*kuihi*) Maiskorn.

eibiškala (*eibi*, *kala*), 1. Maisstaude; 2. entkörnter Maiskolben (sp. *tusa*).

eibi vulu Maiskorn.

eijnunka, *hanunka* viel, sehr 8, 8; 13, 10; 18, 11; 137, 9.

eitagua neun, zum neuntenmal, neunmal 2, 16; 106, 1f.; *eitagula* neun Klafter 24, 5; *eitakase*, *eitakhase* neunzig 120, 1; *eitakula* (*hula*) neun Realen, *eitakulu* neun 5, 37; *eitaksej* (*sej*) neun Nächte 5, 34; *eitakuīža*, *eitakhuiža* (*huiža*) neunmal, zum neuntenmal 2, 4, 16; 135, 2; *eitarlui* (*nui*) neun Tage 9, 58.

eitšata, *eitšuiža* siehe *atšata*, *atšuiža*.

Eivaliue, Mutter —, Name eines Sees 58, 5.

eivi siehe *eibi*.

eivi kalahi, F. *kala*, *kale*, Neid einflößen.

eizua, 1. eins, einer, auch in der Bedeutung des unbestimmten Ar-

tikels 18, 1f.; 19, 2; 59, 2; 120, 1; 2. einmal, zum erstenmal 11, 14; 23, 8; 106, 1; siehe *askala*, *askui*, *askulu*, *atséin*, *atšata*, *atšuiža*, *atšuiñ*, *atšula*.

eizua-kala, 1. zuerst, im Anfang, in frühester Zeit 21, 1; 58, 2; 133, 1; 2. der erste.

éizuaki... *éizuaki*, *eizuañki*... *eizuañki* der eine... der andere 9, 35; 17, 1; 18, 6.

eizua-ma (*ama*) erster, ursprünglich, eigentlich, meist Plural 61, 1; 133, 2; wenn es ohne Substantiv steht, ist zu ergänzen: Geschlechter 11, 6; 18, 3; 42; Tempel 11, 29; 87, 6.

éizuané ein anderer, *-kuei* einige 9, 35; 17, 1; 19, 21; der eine... der andere 19, 20.

Enkimaku Priester von Makotama; ihn lehrt die Großmutter *Muñkulú* einen Gesang 87, 1.

Estívita (sp. *Esteban*) Name eines Priesters aus dem Geschlecht *Kultšavitabaŷa's*.

Ēvan Männername.

Ēžañna Priester aus dem Geschlecht *Sintana's*.

G.

-*ga*, 1. bei Pronomina: selbst 1, 10; 6, 17; 11, 4; 137, 4; 2. bei allen Wortklassen zur Hervorhebung, meist nicht übersetzbar 2, 2; 5, 21; 132, 2; 137, 14, 23; *naŷga*

(*na*) mit (Begleitung) 59, 52; 3. bei Verben zuweilen: nicht 3, 24f.; 5, 8; 60, 1; vgl. *gaba*.

ga siehe *gai*, *ga zahi*, *gaišahi*.

ga agisahi siehe *ga zahi*.

-gaba, -geba (-ga), 1. bei Pronomina: unübersetzbar oder: selbst, sogar **2**, 16; **11**, 4; **19**, 21; **137**, 2; 2. bei allen Wortklassen zur Hervorhebung, mit „immer, vollständig, alle, dringend, sehr, selbst, in der Tat, wirklich“ usw. zu übersetzen **2**, 54f., 57; **3**, 16, 18; **5**, 13; **8**, 2; **9**, 5, 10, 58f.; **10**, 21; **12**, 9; **18**, 3; **19**, 15; **23**, 6, 9; **27**, 1; **31**, 5; **58**, 4f.; **107**, 2; 3. beim Imperativ: „nicht“ **3**, 11; **5**, 17, 20; **9**, 13; siehe *néigaba*, *zeñgabá*.

gagi, kagi Schwiegermutter **9**, 62.
gäha, kähä Landsmann **5**, 42; **18**, 2; **58**, 6.

gahi, kahi, F. *ga, gaha*, essen, fressen (von Menschen und mythischen Personen), kauen, auch Koka und Kalk **2**, 19; **5**, 2, 15; **9**, 8; **10**, 7, 9f.; **11**, 7; **12**, 1f., 4, 17; **15**, 6f.; **16**, 3; **54f.**; **63**, 2; **86**, 6; **113**, 1; fressen von Tieren, auch Insekten, beißen (von Schlangen), stechen von Insekten **13**, 6; **21**, 8; **47**, 1; **83**, 1f.; **84**; **117**, 1; fressen von seiten der Naturobjekte: Schnee, Seen **6**, 9; **13**, 8.

gahuiši siehe *agahuiši*.

gai, ga Exkreme, Kot **137**, 10, 14; siehe *gaiṣahi, gazahi*.

gai kalṣahi siehe *gaiṣahi*.

Gáila, Gaira Dorf bei Santa Marta **66**, 1.

gaiṁikṣiḥi (gaiṁiṣi), F. *ša*, veranlassen, daß einer sich bemacht **137**, 10, 14.

gai-miṣi, ga-miṣi, F. *mi, mika* kacken **4**, 8.

gaiṁiṣkuí (gaiṁiṣi, gui) Geschlechtsteil der Frau; vgl. *gaiṣahi*.

ga isahi siehe *ga zahi*.

gaiṣi, F. *gai, gaiḥa*, auch *a-*, einhändigen, übergeben **2**, 58f.; **3**, 16, 18f.; **8**, 8; **10**, 9, 12, 15; **111**, 3; **137**, 24; siehe *nui agaiṣi*.
gaiṣahi (ga zahi) eigentlich Kot fressen, F. *sa*, beschlafen, Beischlaf ausführen, auch wider natürlichen **3**, 21; **5**, 8f.; **6**, 4; **15**, 1.

gaiyugi kleiner Sperber (sp. *gavilancillo*) **69**.

gaižá vutši weiße Gujave **31**, 5.

gāka siehe *gēka*.

gakuali siehe *agakuali*.

Gākabala, Gākavala (gēka) „vor dem Berge“, Tanzplatz zwischen Takina und Makotama **134**, 1, 3.

gaḥṣiḥi siehe *agaṣiḥi*.

gakuali siehe *agakuali*.

gakue siehe *makakue*.

gākueḥ, gākue (gahi, kuali), 1. meist: Feldfrüchte, Früchte der Bäume, daher Saat, Ernte, Gewächse **2**, 6; **5**, 29; **16**, 3; **59**, 3; **86**, 6; **104**; 2. selten Fleischspeise **54** (Krebs); **76** (Fischotter).

gakulu siehe *kagulu*.

gala, gela, 1. Feder der Vögel **9**, 42; **19**, 12; 2. Schamhaar; vgl. *uvaseñgala*; 3. Vorhaut, siehe *sayližgela*.

-gala siehe *-kala*.

galabala (gala) behaart (von der Haut)

galapatu (sp. *garrapata*) Zecke.

Galáuna Örtlichkeit auf der Westseite von Palomino **5**, 31.

galaṁni verfaulen **59**, 10; **72**, 1 (verfault).

galikutši, 1. Wolf, Begleiter *Žántana's* **2**, 9; 2. eine Art Leguan.

galoñgui (galaṁni, gui) in Fäulnis versetzen **13**, 2; **114**, 1.

galú kleiner Kochtopf zum Kochen von Bohnen (*kálgula*) für Priester und Novizen.

gamá, gamej, gamañkala, kamej
Umhängetasche im allgemeinen
9, 27; siehe *miñ, nuiži, kame,*
gejkame, sugamej, šikame.

gamagašihi, gamažgašihi, ga-
majškašihi, F. *gaši, gaša*, tadeln,
schelten, bestrafen **3**, 18; **5**, 35;
9, 31, 44; **10**, 17, 20; **120**, 2;
vgl. *gamá, agašihi.*

gamá kaui, gamá iškai (gai)
beladen (einen Ochsen); dazu
werden große Taschen benutzt.

gamalabēši, gamalavēši (ga-
má), F. *bē*, eine Last tragen; vgl.
akualabēši.

gamañkala siehe *gamá.*

gamiši siehe *gañmiši.*

gamiži Tasche mit weiten Maschen.
gañguakuej (gākuej) Lebens-
mittel.

ganiñkú Käfer.

ganuķšīža (šīža) Darm.

garla, garlabala Nacken **10**, 35.

gas mit folgendem Verbum: krach!
bezeichnet das Zerschmettern,
Ausreißen **11**, 13; **14**, 2.

gasa heißt die Form des Henkels
des Körbchens *kaku.*

gasúñ siehe *agasúñ.*

gasunejši siehe *sunejši.*

gaši, kāši, auch *aga*-, F. *gāka*,
schicken, auch: (einen Pfeil) als
Boten senden **17**, 3, 6f.; **19**, 14, 16,
21; **25**, 2; **56**, 8; **137**, 21f.

gašihi, kašihi (gahi) zu fressen
veranlassen **18**, 11.

gāta Fleisch im allgemeinen, Fleisch
des menschlichen Körpers **3**, 12.
Gatana, Priester von *Tšindukua*,
schützt die Felder **111**, 1; **112**
passim.

gatekui dick.

gati siehe *gatši.*

gatsali siehe *agatsali.*

gatši fremdes Eigentum **11**, 4.

gatši, gati eine Schlingpflanze (sp.

copai) (copaiba?, *Copaifera offi-*
cinalis); siehe *katšivejši.*

gaugí eine Art Pfeife in der Maske
von *saka Muñkulú* (die Verdickung
in der Backe).

Gauhuižavē, 1. Priester von Noa-
vaka verlegt die Salzseen in die
Küstenebene **61**, 2; 2. ein in Stein
verwandelter menschlicher (my-
thischer) Puma bei Takina.

gai, kai, auch *a-*, *akai*, *aga-*
kai, *aka-*, *iž-* bzw. *ikai*, *iškai*,
F. *gay, gaja*, 1. machen, anfertigen
(Holz- und Metallgerät, Maske,
Falle, Kleid, Hängematte usw.)
2, 57f.; **8**, 1, 10f., **10**, 13, 39; **19**,
19; **23**, 1, 3; **90**, 1; **107**, 4; **122**,
1; **137**, 6, 8; 2. bauen (Haus,
Tempel, Schiff, Weg, Brücke usw.)
2, 40, 48, 50; **9**, 59f.; **21**, 1; **22**,
2; **24**, 5; **106**, 3; 3. bebauen,
bearbeiten, anlegen, roden (Feld,
Feldfrüchte) **6**, 7; **16**, 3f.; **23**, 1,
3; **29**, 3; **31**, 2; **83**, 2; **89**; **137**, 1;
4. gebären, hervorbringen, schaf-
fen, legen (Personen, Frühling,
Speichel, Eier) **1**, 1; **6**, 18; **38**;
59, 2; siehe *sakai*; 5. meist *agai*,
ausführen, tun im allgemeinen
(selten) **2**, 7; **65**, 1.

gai, F. *gay, gaja, gajka*, pflücken
(Koka, Bohnen usw.) **5**, 8f.; **9**,
31; siehe *aga-*, *iš-kai*.

gajkāka (kāka) Süden.

gajkséj siehe *gukséj.*

gajkta rotes Vögelchen (sp. *libe-*
ral, sangretoro).

gajktaši (ataši), *-husu* grüner
Krebs **54**.

Gajkutši Männername.

gajlhuvē (gajli, huvē) kleine
Hütte für den Beischlaf des Paares
bei der Hochzeit.

gajli, 1. Hütte für den Priester
bei der Taufe; 2. der Akt der
Taufe; siehe *gajli gui.*

gaŭli gui, auch *agagui*, *ižgui*, *iškagui*, F. *gua*, taufen 1, 10; 18, 4; 27, 2; 57; 63, 2; 66, 2; 101, 2. *gaŭlkuĩtši* (*gaŭli*) Zaubenstein, bei der Taufe und Pubertät gebraucht.

Gaŭltsanguĩ, Tempelberg *Kultša-vitabaŷya's* nahe dem Kasikial.

Gaŷnaulúe Priester und Häuptling von Noavaka, der sich in einen Tempelberg verwandelt; Vater der Hirsche, dargestellt auf einer Keule 63, 1; 120, 1; 121, 2, 4.

gaŷnēši, F. *nē*, *nēka*, helfen 2, 48; 9, 17.

Gaŷnkd Priester, 1. aus dem Geschlecht *Sejžaňkua's*; 2. kommt in der Erzählung von den Chimila vor 16, 2f.

Gaŷnkuanē nēumāň Tochter *Sejžaňkua's* und der *Manē nēumāň*.

Gaŷtēovaň, 1. Name der Allmutter in Palomino 4, 11; 6, 18; 10, 1; 12, 1; 56, 1; 98, 1; 122, 1; 128; 2. Gattin *Sintana's* 5, 12; vgl. 10, 2.

Gaŷtúeį Berg im Süden von Pueblo Viejo.

gaŷvindulu siehe *guvindulu*.

gavilutšu großer Geier (sp. *buitre*) 130.

gaya, *kaya* Geliebte, Nebenfrau.

ga zahĩ, F. *za*, eigentlich: Kot fressen, beschlafen, Beischlaf ausführen, auch widernatürlichen 3, 4, 7, 14; 11, 4; vgl. *arzahi*, *gaĩtsahi*.

-geba siehe *-gaba*.

geį Brennholz 31, 5; siehe *ahuiši*, *agahuiši*, *iteį*.

Geįatšuňgui Name des Vaters der Vögel im Himmel; vgl. 126, 2 und Anm.

geįkame (*geį*, *gamá*) große Tasche zum Tragen von Holz.

geįma (*geį*) Hölzer zum Feuerquirlen 31, 5.

geįna siehe *akeįna*.

gēka, *gāka*, *kēka*, *kāka* Gebirge, Paramo, Berg, Bergrücken, gewöhnlich *gégaka*, *gēkali* im Gebirge usw. 2, 37; 4, 2; 13, 7; 21, 8; 22, 4; 82, 1; 97, 1; 116; 117, 2; siehe *tuvágetse*.

gēkala (*gala*) Flügel, Flosse 9, 35.

gēkuali siehe *agēkuali*.

-gele nicht, dient zur Verneinung des Verbuns 2, 54; 8, 9; 11, 6; 21, 6; 58, 5; siehe *akšuňze*, *zuka-*, *zukuaka-*, *tua-*.

gemiséį wildwachsende Ananas; vgl. *miséį*.

gēšubuku Sonnenfinsternis.

getse siehe *agatsali*.

gilisa siehe *alisa*.

Gondužuē ein Berg und Tempel bei Surivaka 133, 2.

goňśá weißer Frosch = *maykut butši* 38.

gua, *kua* Untergebener, Untertan (sp. *vasallo*), gewöhnlich Plural *guakueį* Leute 9, 19; 19, 3; 31, 2; 89.

Guahižu Goajiro 30, 2; 65, 1.

guakai (*gui*, *kai*) darauf, und; meist *guňguakai* oder an andere Verben gefügt 4, 18; 8, 12; 23, 5; 137, 5; vgl. *akai*.

gualini, *kualini* (*gui*, *žini*) darauf, und 25, 2; 30, 1.

guán, 1. meist nach *kaįga* und *aiķi* zur Bekräftigung: wirklich, in der Tat, öfters nicht übersetzbar 2, 9, 34, 45; 9, 15, 22; 10, 38; 13, 9; 19, 23; 2. genug, genügend 7, 4; 11, 25; vgl. *guaši*.

guáň (*guani*) bezeichnet einen unangenehmen Gemütszustand, nur in Verbindung mit Verben; vgl. — *arlēši*, — *haňgui*, — *itšani*, — *nēši*, — *šišihi*.

gua-nalē, *gunalē* (*gui*), eigentlich: hatte gemacht, war gemacht, daher auch: darauf, dann, und, aber 2,

3; 9, 4, 8, 25, 30f.; 11, 10; 12, 2; 16, 4; 17, 9.
guanālē-ni, gunalēni, guanaleñki darauf, alsdann, aber, und 9, 28, 62; 16, 4; 17, 4.
guanalgue, guanalgueñki, gunalgue (gui, narlá), eigentlich hatte getan, daher: darauf, und, aber 5, 30, 32; 9, 27, 54f.; 12, 4; 19, 7, 15; 111, 3.
guáñ arlēši traurig sein 137, 11.
guánena (gui, na), eigentlich tat, daher: darauf, dann 11, 8, 32.
guañgua (guáñ) Wärme bezeichnend, nie alleinstehend; vgl. — *arzēši*, — *lēši*, *guañguarzé*, — *zala*, — *ši*.
guañgua arzēši Fieberhitze haben.
guañgualēši (nejši), auch *iz-*, F. *lē*, sich erhitzen, sich erwärmen 3, 6.
guañguarzé (arzé) warm (z. B. Milch).
guañguaši, auch *iz-*, erhitzen, erwärmen 3, 3.
guañgua-zala, 1. Fieberhitze 22, 1; 2. warm.
guáñ hañgui Gefälligkeit, Gnade erweisen, bemitleiden 19, 21; 32, 1; 59, 8.
guani, auch *zukuani*, F. *guana*, kochen, gekocht sein (intr.) 12, 14; 23, 5; 119; siehe *nūsa* —.
guáñ itšani traurig sein 9, 20.
guañ-nēši (nejši), auch *agakuañ-nēši*, F. *nē*, um eine Gefälligkeit, eine Gunst bitten 2, 4, 6f., 53; 9, 17.
guáñ šišihi um eine Gunst bitten.
guarzinakaj (gui, zinā, kaj), auch *guñ-*, darauf, dann, und 16, 5; 17, 8f.; 19, 22.
guáši, kuáši, F. *guaka*, töten, auch vom Hagel, der die Früchte vernichtet 5, 24; 9, 1f.; 12, 11; 19, 4, 19f.; 23, 4; 137, 27; vgl. *akuaši*.

guáši siehe *kuaši*.

guaši, kuaši, 1. auch *a-*, *aga-*, *i-* *kuaši*, F. *gua, guaka*, sagen, erzählen, überliefern 2, 33f., 45f.; 4, 12; 7, 13; 11, 30; 13, 11; 19, 12; 43, 1; 45; 54; 82, 3; 83, 2; 93; 96; 103, 1; 105; 114, 2; 133, 3; 134, 3; 2. zu einem sprechen 3, 23; 8, 8; 31, 7; über einen sprechen 10, 19; befehlen 59, 3; nennen 122, 3; siehe *akaz-*, *akazakuaši, iz-*, *iškazakuaši, zukuaši, aluna izguaši, dulan-, guiva-, ualauala-*; 3. *guaši* wirklich, in der Tat (vgl. *guán, nalinguaši*), in Beziehung auf, im Vergleich mit 10, 11.

guašiñgimini (guaši, ibini) durch Töten lähmen, unschädlich machen 12, 11.

guatauguejnikiki, guataugueñki (gui, guejini) darauf, und 9, 48; 137, 9.

guataukajnikiki, guatau-keñki (gui, nejki) darauf, und 9, 20, 28, 44; 23, 2, 9.

guatšá, -kaj, -(r)iaga, -(r)na, -(r)ni (gui, atšihi, iaga, kaj, na, ni) darauf, dann, und 5, 6; 11, 27; 13, 7; 17, 8, 10; 110, 2; 137, 7.

guatšiga, -kaj, -ná darauf, dann, und, aber 2, 24; 5, 6; 8, 8; 47, 1; 61, 1; 137, 2.

Guavejžu Priester, bei der Herstellung von Regen und Trockenheit tätig 9 passim; aus dem Geschlecht *Kultšavitabaŷa's*.

guej-ni, guejini-žini, guejniki, kuej-ni (gui) darauf, dann, und 8, 6; 9, 21, 27f.; 19, 3; 58, 6; 106, 1.

guejini, guini unten, unterhalb 11, 26; 12, 7; 19, 13.

guejnine huala untere Zahnreihe.
guejini zala nach unten gehörig, unten befindlich 86, 3.

guejšalá deshalb 2, 48f.

Guejvê ein Gefolgsmann *Žántana's*, stellt eine Maske von sich her 2, 9, 29.

gúi, kúi, F. *gu, gua, gue*, 1. tun im allgemeinen, einem antun 3, 5; 10, 24; 11, 26; 59, 4; 120, 1; 2. mit *ša, šaŋga* einem Übles tun 2, 25; 3, 4, 7; 9, 13; 15, 4; 19, 22; *ava gui* das Auge schließen, einschlafen 15, 6; 3. einen zu etwas machen, z. B. *nebin-* zum Puma 18, 10; *munžin-* zu einer Frau machen, wie eine Frau zum Beischlaf benutzen 2, 38; 3, 12; *hántsigetse sđžuka-* (eine Frau) schönes Haar habend machen, mit schönem Haar ausstatten 3, 12; vgl. *iškágabakui*; 4. *gui* als Endung intransitiver Verben zur Verwandlung in aktive, siehe z. B.: *akhieŋgui, galoŋgui, ibuŋgui*; 5. zur Wiederaufnahme (Wiederholung) des Verbuns und zugleich zur Formbildung 2, 24; 3, 14f.; 8, 8; 11, 19f.; 14, 2; 17, 4; 18, 14; 19, 6; 23, 8; 25, 3; 47, 1; 120, 2; 6. daher Satzkonjunktion, siehe *guakaj, gualini, guanalê, guanalêni, gualguê, guánena, guarzinakaj, guejni* usw.; siehe *aržúkui, zukui, gayli-, mali-, tođň.* *guiaka*, meist: Küstenebene, Savanne, aber auch Ebene, Stellen im Gebirge (sp. *savana*) 2, 45; 6, 11; 13, 9; 21, 8; 22, 1f.; 38; 50; 102, 1; — *zala* zur Küste gehörig 102, 1.

gualêši siehe *guilêši*.

guiava, nur in Verbindung: — *arvejhi*, — *guaši*.

guiava arvejhi, auch *guiava aga-, agu-, ižgavejhi* zusammengezogen: *guiavejhi*, F. *vej, vejá*, Rat erteilen, überreden, einwirken, verbessern, helfen, züchtigen 2, 30; 5, 34f., 41; 7, 2, 7; 10, 38;

11, 32; 13, 4f.; 14, 2; 86, 6; 88, 2; 100, 3.

guiava arvéjŋši (*arvejhi, šihi*), F. *vejŋša*, veranlassen, daß jemand einwirkt, verbessert 2, 28.

guiava guaši, auch *kuaši, ižguaši*, F. *gua, guaka*, Rat erteilen, auf etwas hinwirken 2, 30; 11, 29f., 31; 62, 3; 86, 6f.; strafen.

guihuava (*huava*) ausgedehnte Anhöhe (sp. *loma*) 19, 11.

Guikinmakú siehe *Akinmakú*.

guikuĩtši ein Zauberstein, der bei der Taufe gebraucht wird.

guilêle (*guilêši*) erwachsen, groß, von Personen 11, 31; 15, 6.

guilêši, gualêši (*nejši*), F. *lê, lêka*, wachsen, groß werden, von Menschen, Bäumen usw. 3, 25; 120, 2; vgl. *ižguiakšihl, zukuiaķšihl*.

guini siehe *guejni*.

guinui, guinuej Berg 2, 60; 7, 3; 16, 5; 79; 86, 3; 106, 3.

guinunuej Berg.

Guinunižaya ein Berg im Westen von Pueblo Viejo.

guiuala Schlingpflanze (sp. *abrazapalo*), daraus der Hut *guižasáňkale* u. a. gefertigt.

guivt Affenart, kündigt Regen an.

guivu (sp. *huevo*) Ei 38.

guivuka kleiner rötlicher Vogel der Sierra, kündigt den Tod an 73.

guiža-sáňkale, guižisáňkale aus einer Schlingpflanze (*guiuala*) geflochtener Hut als Gestell für den Federschmuck.

guiži, 1. Matte aus Rohr zum Schlafen 23, 7; zur Bedeckung des Kopfes der Novizen, wenn sie bei Mondschein ausgehen; 2. im übertragenen Sinne: Matte von Erde 6, 11.

guižisáňkale siehe *guižasáňkale*.

gukanê (*guši*) Abbild, Bild; vgl. *ižguši*.

guḵséj, gauḵséj Feuer 3, 6; 9, 50.
guḵsej-nēši (nejši), F. *nē*, zu
 Feuer werden, sich in Feuer ver-
 wandeln 3, 3; 10, 11.

Gukuánmakú Priester aus dem
 Geschlecht *Sejžaňkua's*.

gula, 1. Arm 8, 2; 14, 2; 2. Klatfer
 24, 2.

gulakatši schwarze Wespe.

gunalē, gunalēni, gunalguē
 siehe *guanalē* usw.

Gúnaliue Priester aus dem Ge-
 schlecht *Kultšavitabaŋya's*.

guñgú ein Baum, der als Brenn-
 holz dient (sp. *cordoncillo*).

guñguakaj siehe *guakaj*.

gurlaua schwarzer kleiner Frosch
 118 und Anm.

gusgutši Name einer Maske in
 Noavaka.

guši, kuši, auch *a-kuši, aga-kuši*,
 F. *gu, guka*, fangen, ergreifen;
 packen (Tiere und Menschen) 2,
 11; 4, 14f.; 5, 26; 9, 5, 18, 41;
 10, 11, 13f., 29; 12, 6; 15, 6;
 19, 9, 14f., 17; 58, 2, 4; 87, 1f.,
 7; 137, 10; nehmen (einen Gegen-
 stand) 7, 10; 10, 29; 11, 6, 12,
 26; 23, 4, 7, 9; 59, 7; holen
 (Wasser usw.) 2, 21; 23, 5; 30,
 3; ernten (Früchte) 110, 2; 137,
 1; eindringen, verwunden (vom
 Pfeil) 87, 4; nehmen, beschlafen
 (Frau) 144; siehe *ikuši, iżgakuši*,
iška-guši, iżguši, agakuka huvēj,
alitšanguši, gukane.

Gutšiža, Gutžat Priester aus
 dem Geschlecht *Sēokukui's*.

guvináulu, gauvináulu (sp. *go-
 vierno*) der Regierende, Beamte, die
 Obrigkeit 2, 62; 121, 2; 134, 1.

H.

-ha, haňki, meist nach Personen-
 namen und Bezeichnungen für
 lebende Wesen: dieser 1, 13; 2,
 6; 10, 2, 35; 19, 20; 47, 2; 82,
 2; 113, 1; vgl. *ale*.

haba siehe *hava*.

hábihi, hávihi, auch *ižga-, iška-*,
ižgaza-, F. *habi, hábia*, kaufen
 3, 16; 5, 32, 40; 15, 3; vgl. *ar-
 zahábihi*.

habiših, haviših (hábihi), F. *ša*,
 einen zum Kauf veranlassen, ver-
 kaufen 5, 32 ff.

haduka siehe *hatuka*.

hagala (hagi, kala) auf einem
 Stein, auf Steinen 9, 4, 8.

hagi, auch *hagu, hakaj*, 1. Stein
 11, 27; 21, 3; 28, 4; siehe *harlia*;
 2. Berg im Nordwesten von Pueblo
 Viejo (sp. *cerro cuadrado*).

hagi atejma, haktejma Fels.

hagiskala (hagi, kala) Steinbeil.

hagu siehe *hagi*.

haguinše (hagi) Steinplatte 10, 14.
ha ha ha Bezeichnung des Lachens
 10, 23, 26.

hahán arzēši gähnen.

hahiokalda Querstäbe, die die
 beiden horizontalen Bretter zu-
 sammenhalten, die je oben und
 unten als Lager für die senkrechten
 Quetscher der Zuckerrohrmühle
 dienen.

hahiú Koka 5, 4; 19, 16; 44;
hahiú-kala Kokafeld 5, 7, 10.

haj, hajki siehe *aj, ajki*.

hajn alle 16, 3; 17, 5; 19, 22; 129.

hajngalaka siehe *ajngalaka*.

hajnguēka siehe *hajnkua*.

hajni siehe *ajni*.

hajnkua, hájngueka (aj, kuali)
 hier, am selben Orte; vgl. *uňkuej*.

hajšun arzēši niesen.

(h)aj-tába-li, haj-táva-li unten
 18, 9; 56, 7; 109, 2.

haká Brücke.

hakaj siehe *hagi*.

ha-kala (*hagi*) Herdsteine 6, 13; 12, 13.

hakaškasa (*haká, kasa*) Aufgang zur Brücke, auch: Pfeiler, die die Brücke tragen.

hakata Höhle.

hakayká tischartiges Gestell zum Aufschütten von Feldfrüchten (sp. *troja*) 137, 8, 24.

hakoktó haksĩnkana (*hagi, kuktú*) Steinsitz der Priester aus zwei Steinplatten, als Sitz und Lehne.

hakšurli (*hagi, surli*) unter einem Stein, unter Steinen 10, 41; 21, 3.

háķšĩža (*hagi, ašĩža*) Fels, Felsrücken 6, 11, 14.

Haktami eine Erscheinung, männlich, verkörpert das Echo.

hak-taši (*hagi*) grünlicher Zaubersstein 3, 16, 19; siehe *muku*.

hakteĩma siehe *hagi ateĩma*.

hāku, 1. Frau im allgemeinen 7, 10; 2. Stiefmutter.

hakuéĩ Penis.

hakuakúéĩ (*hagi*) ein alter Steinweg am Kasikial.

hākulue (*hāku*) weiblicher Geschlechtsteil 8, 12; 11, 10.

hala, halala Gestank, Geruch.

hala kuka (*kukši*) übel riechend.

hala kúķši, hala zúķši, F. *ku*, übel riechen 9, 24; vgl. *ihia kukši*.

halala siehe *hala*.

hale siehe *ale*.

hali, 1. Biene; 2. Wachs 10, 34.

haltsiputsi siehe *kaltsiputsi*.

hálvala (*kala*) Tanz 117, 1.

halyiá Donner.

haná kleine Fischart 16, 1; 18, 2; 58, 1.

hana wie, in der Art wie, als ob (Vergleichung) 2, 62; 5, 11, 27; 7, 14; 10, 40; 11, 11; 77, 3;

117, 2; *hána-meĩ* ganz wie 10, 40; 58, 6.

hana agatsali ähnlich sein.

hana agatse, hánagetse ähnlich 2, 54; *hána-meĩ agetse* ganz ähnlich III, 3; siehe *abutsĩ, kašĩkuamanagetse*.

hanankala, 1. Gürtel der Frauen; 2. Körper 12, 1.

hanašĩhi siehe *ašĩhi*.

hanavala arzēši Husten haben.

Hándigua Familienname.

háñguakukui (*hañgui, kukui*), 1. die Aufpasser, Gehilfen der Tempelnovizen 7, 11, 14; 11, 33; Gehilfe im allgemeinen, meist mit besonderer Zauberkraft ausgestattet 2, 33 f., 35 f.; 7, 1; 12, 14; 2. Name eines Priesters aus dem Geschlecht *Seĩžañkua's*.

hañgui, auch *aga-*, F. *gu, gua*, 1. auch mit *aluna*: an etwas denken, einen Gedanken fassen, sich überlegen, glauben, meinen, für einen sorgen 3, 26; 4, 14; 7, 13; 12, 5; 17, 2, 6; 19, 14, 21; 21, 5; 61, 4; 78, 3; 87, 3; 137, 7; *aseĩava aluna* — gute Gedanken denken 15, 9; *aluna* — etwas nur in Gedanken, nicht wirklich ausführen 62, 2; *peĩvu* — als Freund behandeln 18, 2; 2. auch *i-*, auch mit *ša* usw. etwas Böses planen, Streit anfangen 6, 4; 10, 11, 15, 29; 24, 14; 47, 2; 59, 4; 61, 3; 114, 1; 137, 25; 3. nur mit *guáñ* eine Gefälligkeit erweisen; siehe *guáñ* —.

hañki siehe *ha*.

hañku Bezeichnung jemandes, der nichts zum Essen besitzt: Armer.

Hañkuama Priester aus dem Geschlecht *Seĩžañkua's*.

Hañkua taykaj das Geschlecht *Seĩžañkua's*.

- Hantái* Priester, zu dessen Zeit Eisengeräte eingeführt wurden **20**, 3.
hanteina siehe *mama* —.
hántši, -ga, -gatsali, -geba, -getse, -ye, -vej (agatsali), 1. gut, hübsch, schön **3**, 12; **5**, 40; **9**, 48; **56**, 5; **58**, 6; 2. wirklich, in der Tat **9**, 48; **19**, 13.
hanuñka siehe *eñuñka*.
Haray Priester von *Sekajno*, stürzt sich in die Unterwelt, um die schwarzen Wespen zu verscheuchen **109**, 1f.
harbaká (hagi) Schleuder.
harlē, *hárlēka* (harlēši) die Steinverwandlung, das Steinbild **5**, 28; **24**, 14; **60**, 3.
harlē-kuali in Stein verwandelt sein **60**, 4.
harlēši (hagi nejši) in Stein verwandeln, sich...
harlia Stein **1**, 4; siehe *hagi*.
hárligi eiserne Axt **20**, 1.
hárlula, auch *hagi lula* Arten von Steinen, Steine **10**, 3; **11**, 1; **133**, 1.
harsukale (hagi, asuka) spitzer Stein, auf den sich eine Frau zur Strafe setzen muß.
haruéj (hagi) Handstein für den Mahlstein; vgl. *hárvala uéj*, *uéjnpakue*.
hárvala (hagi) Mahlstein.
kárvala uéj Handstein für den Mahlstein; vgl. *haruéj*.
Harvaška (Harvaži, ka) Ort am Rio Harvaži, wo *Niualue* seine Pflanzungen anlegt **9**, 52, 56.
Harvaži Nebenfluß des Rio Dibulla von Osten.
harvitaka (hagi, mita) inmitten eines Steines **4**, 15.
hárvalu (hagi, avulu) zerstoßene Zaubersteine **62**, 1.
hase Einheit von zehn **19**, 12; vgl. *avikase*, *eřtak-*, *tejšase*.
hasu, 1. jüngere Schwester **5**, 5; **9**, 26; **12**, 15; **24**, 1; 2. auch als Anrede bei jüngeren weiblichen Verwandten gebraucht.
Hašana Rio Hacha **2**, 62.
hatej Vater **5**, 23; **50**; **93**.
hátia (hall), 1. eingedickter Zuckerrohrsaft (sp. *miel*); 2. Bienenhonig.
hato (sp. *hata*) Viehherde **33**.
hatóa (hagi) ein Zaubenstein.
hatsá, *hatséj*, 1. Handgelenk; 2. auch *hatsá-šīža* der ums Handgelenk getragene Baumwollfaden.
hatšiua fünf, fünfmal **106**, 1f.;
hatšiase (hase) fünfzig; *hatšižui* (nui) fünf Tage; *hatšisej* (sej) fünf Nächte **10**, 8; *hatšiua uhase* fünfhundert; *hatšiuiža* (huiža) fünfmal **2**, 4; **5**, 6; *hatšula* (hula) fünf Realen.
hatuka, *haduka* Keule **5**, 24; **19**, 3, 18.
hayi, F. *haya*, 1. auch *aka* — schärfen, schleifen; 2. auch *aga* — mahlen (Juka) **31**, 4.
hayi Meerschnecke, als Gürtel beim Tanz getragen.
Hayká Motilone.
haylihi, F. *hayli*, *haylia* beißen, benagen (Baum) **9**, 15f.
Hayma Priester aus dem Geschlecht *Sintana's*.
Haumajšvala Berg im Westen von Santa Rosa.
hayši, *haykšihi*, F. *hay*, *haykša*, jemanden (ein Kind) baden; vgl. *ahayši*.
hava, *havej*, *haba* Mutter **5**, 11; **32**, 1f.; **99**; **109**, 1.
Hávila (sp. *Javier*) Name.
Haziži Nebenfluß des Rio San Antonio bei Pueblo Viejo von Westen.
Hejluksava Erscheinung einer Frau, ähnlich *Saymá*.
hejšéj siehe *hiséj*.

heĩsđ kalé ein dünner Baum.

Hēzatana Priester aus dem Geschlecht *Seĩžañkua's*

hi was, was für ein, fragend und indirekt **11**, 19f., **22**; **19**, **8**; **32**, **2**.

hiá Ausdruck für das Schieben eines Körperteils unter den Körperteil eines anderen zur Unterstützung u. dgl. m. **3**, **27**; **9**, **35**; vgl. *hiēni*.

hia? selten: wer?

hiana gerade; siehe *hiēn*.

hiát bezeichnet das Zischen siedenden Wachses im Wasser **10**, **34**.

hiba, *hiva* Arbeit, auch im Sinne von Tanz **126**, **1**; meist mit *atšihi*.

hiba atšihi, *hibatšihi*, F. *atšá*, Arbeit verrichten, arbeiten **11**, **6**; **15**, **3**; **21**, **7**.

hibalēka (*hibalēši*) das Arbeiten, die Arbeit **20**, **3**.

hibalēkšihi (*hibalēši*, *šihi*), F. *ša*, einen zur Arbeit anstellen, arbeiten lassen **16**, **3**; **24**, **8**.

hiba-lēši (*neĩši*), F. *lē*, *lēka*, auch *iš-*, arbeiten **2**, **3**, 54f.; **9**, **58**; **15**, **3**; **20**, **2**; **23**, **1**; **89**; mit *teĩ* das Feld jäten **11**, **2**; **24**, **2**.

hibulu (*abulu*) kleiner Frosch, eine Froschart der Sierra **3**, **16**, **19**.

hiélini, auch *aga-*, F. *li*, *lina*, unterliegen, verlieren **4**, **4**, 9f.; **11**, **9**; **17**, **5**, **7**; **137**, **20**, **23**.

hiēn, 1. gut (z. B. Gedächtnis), richtig (zielen); 2. sicherlich, gewiß **137**, **11**; vgl. *hiana*.

hieñgui (*hiēni*), F. *gua*, einstecken (einen Pfahl in den Boden) **4**, **6**.

hiēni, F. *hiēĩ*, *hiēna*, 1. herabsteigen **6**, **14**; 2. den Kopf beim Einschlafen sinken lassen, einnicken (sp. *cabecear*) **107**, **1**; 3. einstecken (einen Pfahl in den Boden); siehe *aga-*, *agu-*, *ak-*, *ižga-*.

hiğbeni schleppend (Gang).

hi-geba etwas.

hika Sache, Ding **19**, **2**; **41**; meist *hika hika* alle (anderen) Dinge, und so weiter, auch von lebenden Wesen gebraucht **2**, **57**; **13**, **6**; **19**, **2**; **100**, **3**.

hika-geba etwas.

hina, *hinaķ*, *hinaķši* weshalb, fragend und indirekt **2**, **24**; **3**, **5**; **5**, **2**; **9**, **6**, **48**; **137**, **11**.

hiná kleine Palme.

Hindukana Sohn der Sonne, Morgenstern **3**, **2**, **4**, **29**.

Hisanēumáñ (*hiséĩ*) die Mutter im Totenreich **15**, **4**.

Hísatana (*hiséĩ*) der Vater im Totenreich **15**, **4**.

hiséĩ, *hisá*, *heĩséĩ*, 1. der Tote **15**, 7f.; **18**, **4**; der Tod siehe *hiséĩ uakaĩ*; 2. Zaubensteinpulver **72**, **1**; vgl. *ahuba*.

hiséĩ huvéĩ (*hui*) Hütte für den Beischlaf bei der Heirat.

hiséĩ kuakulu kleiner Papagei **86**, **4**; **126**, **1**.

hiséĩ muzušĩ schwarze Wespe **109**, **1**, **3**; siehe *muzušĩ*.

Hiséĩ uakaĩ, 1. *Hiséĩ*-Maske, jüngerer Bruder von *Surli* **27**, 1f.; **31**, **1**; 2. allgemein: Maske gegen den Tod **18**, **5**, **10**.

hĩt mit *dutuni* bezeichnet das Zusammenziehen der Gliedmaßen im Krampf **19**, **20**.

hita Bohne **9**, **31**; — *huva* (*ahuba*) Bohnenschote; — *kala* Bohnenfeld **9**, **31**; vgl. *kálgula*, *navaua*.

hiua arzēši sich schämen.

hiuava Scham.

Híuika Sohn *Sintana's* **3**; **5**; **6** passim.

hiúla Zuckerrohr **42**; — *huva* (*ahuba*) Trester des Zuckerrohrs; — *kala* Zuckerrohrfeld.

hiulakave (*hiula*) besondere Art Zuckerrohr (sp. *caña criolla*); vgl. *kagabahiule*.

- hiúñgula*, 1. Weg **19**, 5; **26**, 1; **137**, 10; 2. meist *hiúñgule*: betreffend **20**, 2; **26**, 1; **40**; **92**; **105**.
hiva siehe *hiba*.
hivaka siehe *nabi* —.
Hizándita, *Hinžándita* anderer Name für *Surli*.
hižba Speise jeder Art **11**, 6; vgl. *huižakui*.
hižbaķšēka (*hižba*) große Kalebassenschale für Essen (sp. *totuma*).
hižinse kleine Eidechse.
Hížuķsa Männernamen **58**, 1, 5.
hoňka glatt machend; *kuťšala ulu* — Löffel zum Glätten der Töpfe.
hu siehe *hui*.
huaba siehe *huava*.
huagapejši, *huagakpejši* (*hui*), F. *pej*, die Tür öffnen (Wehr) **9**, 5f.; (Himmel) **2**, 39; (Schiff) **2**, 44; vgl. *akpejši*.
Huahuē Priester aus dem Geschlecht *Sintana's*.
huahuēna (*ahuiši*) Feuerfächer.
hudj, mit *hatuka*, mit der Keule schlagen, bezeichnet das Schlagen.
huajni, F. *huajna*, schwimmen.
huaká eine Fischart (sp. *uacarote*) (grün) **9**, 12; (rot) **9**, 13.
huakalihi (*hui*, *akalihi*), F. *li*, *lia*, 1. etwas absperren (Weg) **6**, 6; (Fluß) **9**, 1, 7; (See) **61**, 2; 2. jemand oder etwas einschließen, einsperren **2**, 29; **5**, 18; **9**, 50; **10**, 41; **111**, 1f.
huala Schneidezahn **9**, 17; **137**, 10; *huala šīža* obere Reihe der Schneidezähne.
huan-arzé leicht von Gewicht.
huáñgala Zunge.
(h)uasá Bart.
Huasañni Priester aus dem Geschlecht *Sejžañkua's*.
huát Laut zum Zeichen des Auf-
fliegens und heftiger Bewegung
9, 34; **12**, 16.
- huava*, *huaba* Gipfel, Kuppe, Bergvorsprung (sp. *loma*) **6**, 7; **9**, 46; **21**, 8; vgl. *gui* —, *niua* —.
Huavaka Ansiedlung Santa Cruz.
huazēši (*hui*), F. *sē*, *sēka*, sich verheiraten.
huazgui, *huezgui* (*huazēši*) Schwiegervater **5**, 19f.; **9**, 53f., 62; **11**, 19.
huazi (*huazēši*) Schwiegersohn **9**, 62; **11**, 19; Schwiegertochter **5**, 19.
huba siehe *ahuba*.
hubala siehe *húvala*.
hubēxu, *huvēxu*, *hubia* (sp. *oveja*) Schaf **137**, 19f., 22—24, 26.
hubi siehe *huvu*.
hudbi (*huazēši*) Schwägerin.
huehúehi (*hui*) fliegen.
huéj hoch am Himmel, von der Sonne = 7 bis 8 Uhr morgens **87**, 2.
huejžáykale (*huejžihi*) alle notwendigen **86**, 3.
huejžihi, auch *aga-*, F. *ži*, *ža*, fehlen, notwendig sein **16**, 4f.; **23**, 7; **49**; **66**, 2; **102**, 2; **137**, 21.
huévukšukui Schrei des Vogels *mukšukuiži* (sp. *cuivalu*).
huezgui siehe *huazgui*.
hugakáj (*hui*, *kāka*) Tür.
hugatejža, *hugatejžaka* (*hui*, *atejža*) neben dem Hause, an der Tür, bis zur Tür **10**, 38, 50.
hú-gukui (*hui*, *kukui*) Oberhaupt, Oberpriester, Herr=Besitzer, auch = *hañguakukui* **5**, 24; **7**, 11; **11**, 1, 32; **79**; **100**, 1, 3.
hu hu hu Ruf der älteren Schwester *Saymá* **9**, 27 Anm.
hui, *hu*, 1. Hütte, Nest, Höhle (des Gürteltiers), Termitenhügel **6**, 13; **9**, 25, 53; **16**, 2; **17**, 5; **19**, 12, 15; **22**, 1f., 4; **23**, 9; **24**, 13; **42**; *ahuka ahuli* in, nach seinem Hause **3**, 5; **23**, 4; *mama-tš-u* Haus der Sonne **3**, 22; *nui ahú*, *nui ahuka*

- die Sonne in ihrem Hause, d. h. im Süden: Dezember **110**, 3; 2. in Zusammensetzung bezeichnet das Verschlossen-, Vereinigtsein; siehe *huagapejši*, *huakalihi*, *huižakui*, *huižalēši*, *huiži*, *huiškalihi*.
- hui* bezeichnet das schnelle Laufen und Fliegen **9**, 52; **137**, 22; *huižeihi* (*neihi*) fliegen **9**, 52; vgl. *huižgaki*, *huis*, *kui*.
- hui akalēši*, *hui* sagen = anblasen, eine zauberische Handlung **4**, **9**; **5**, 26; **10**, 28; **24**, 14; **117**, 2; vgl. *huiši*.
- Huiansiki* Priester aus dem Geschlecht *Kultšavitabaŋya's*.
- huilvīžu* (*huiši*) Tonpfeife in Gestalt einer Figur; vgl. *kuivīžu*.
- huini* siehe *ahuini*.
- huini huini* (*hui*), besonders mit *atšihi*, bezeichnet das schnelle Hin- und Herbewegen **136**, 16, 19.
- Huinuki* Priester aus dem Hause *Kultšavitabaŋya's*.
- huis* bezeichnet mit *teihi*: 1. das Schießen mit Pfeilen **6**, 13; **17**, 2; 2. die schnelle Bewegung: husch **4**, 8; vgl. *hui*, *huižgaki*, *kui*, *kuts*.
- huiši*, auch *agaza* —, *za* —, *zu* — (*hui akalēši*), F. *hui*, *huiká*, ein Blasinstrument spielen, blasen **2**, 4, 18; **3**, 10 f., 20; **31**, 1; **91**; **102**, 2; **134**, 3; siehe *aga* —, *ižgaza* —.
- hui-škaki!* wohlan! **109**, 1.
- huiškalihi* (*hui*, *ižgalihi*) verschließen (Schiff) **2**, 40.
- huitsali* (*zali*) tief.
- hui-tsukua* kleine Hütte, Hügel (der Termiten) **22**, 1.
- Huivitsukui* (*hui akalēši*) ein Priester von Noavaka mit Vogelschnabel, schuf durch Anblasen einen Vogel **117**, 1 f.
- huizi* Urin siehe *huizi miši*.
- huizi miši*, F. *mi*, *mika*, pissen **137**, 28; vgl. *gaį miši*.
- huiža* mal; *eiņunka* — vielmal **18**, 12; siehe *atšuiža*, *eiņakuža*, *hatšuiža*, *kukuža*, *máįkuža*, *makéį* —, *mikuža*, *mutsuiža*, *teiš* —.
- huižakui*, auch *aga* — (*huiži*, *gui*), F. *kua*, einsammeln, ernten (Früchte) **24**, 3, 6; **31**, 4; vereinigen, versammeln (Leute), zusammenbringen (Steinpulver) **62**, 1.
- hu-ižalēši*, auch *i-* (*hui*), F. *lē*, 1. vereinigen, versammeln (Leute); 2. sich versammeln **136**, 2.
- huiži* (*hui*, *žē*) vereint mit, mitsamt **2**, 6; **6**, 6; **10**, 39; **11**, 13; **100**, 3.
- huká*, 1. eine Palme des Tieflandes (sp. *palma real*); 2. der aus den Blättern gefertigte Rock für die Maskenträger.
- hukaha* (*hui*) Wand der Hütte; vgl. *akaha*.
- hu-kasa* Hauspfosten **6**, 13.
- Hukavalu* Name einer Maske von Noavaka, die die Trockenzeit ruft **97**, 1.
- Hukuá* Priester aus dem Geschlecht *Sintana's*.
- hukultsuni* weiß (Stein) **11**, 27; vgl. *suñni*.
- Hukumeįži*, 1. Dorf Palomino; *Hukumeįška* in Palomino **11**, 6; **13**, 10; **18**, 4; **112**, 1; **133**, 1; 2. der Bach Palomino **18**, 8; 3. die Bewohner von Palomino.
- Hukuņgāka* (*gēka*) Berg bei San Sebastian **101**, 1.
- hula* Real (Münze), nur mit Zahlen: *atšula*, *avikula*, *eiņakula*, *hatšula*, *kú-*, *makéula* *máįkula*, *mutšula*, *teišula*, *ukula*.
- hula*, *hule* röhrenförmige Perle **8**, 2; **10**, 13, 21.
- Hulagaųižáñ*, 1. die Gattin von *Akinmakú*; 2. der Tempel für die Frauen in Takina.

Hulaka Priester aus dem Geschlecht *Kultšavitabaŷya's*.
Hulakai (*lakai*) eins der vier Frauengeschlechter **10**, 22.
Hulakasiziñ Priester aus dem Geschlecht *Kultšavitabaŷya's*.
Hulakuñgui mythischer Berg.
Hulañkasa, *Hulašvėžu*, *Hulatave* drei Priester aus dem Geschlecht *Kultšavitabaŷya's*.
hulkui (*húluni*, *gui*), F. *kua*, erschrecken, verscheuchen **73**.
huluķšihi, auch *i-* (*húluni*, *šihi*), F. *ši*, *ša*, hineinstecken, hineinziehen, hineinlegen, einsetzen (Novizen), ableiten (Wasser) **2**, 35 f., **40**; **9**, 1; **11**, 30; **16**, 5; **18**, 15; **19**, 12; **23**, 4, 7.
húluni, auch *i-*, *agakúluni* (*hui*), F. *hulu*, *húluna*, eintreten, sich hineinbegeben **2**, 23, 36, 40, 60; **3**, 8; **18**, 1, 10; **19**, 12; **21**, 1; **24**, 4, 7; **109**, 2 f.
hulvita (*hui*, *ni*, *mita*) mitten in der Hütte **16**, 2.
humšeįši (*humši*), F. *šeį*, *šeįka*, blühen **71**, 4.
humši Blüte.
huna huna bezeichnet das Lodern des Feuers **3**, 6.
hunukala Schnabel **117**, 2.
Hunši Priester aus dem Geschlecht *Seįžañkua's*.
hu pasu viereckige Hütte.
húrlėši (*neįši*), F. *lė*, *lėka*, *húrlėķšihi* (*húrlėši*, *šihi*), F. *lėķši*, *lėķša*, *lėķšika*, 1. mit einem sein Spiel treiben, sich lustig machen über einen, mit einem anbinden, wettkämpfen, kämpfen **3**, 9, 27; **4**, 1, 3 f., 16; **11**, 8, 25; **12**, 8 f.; **13**, 1; **14**, 1 f.; **109**, 1 f.; **115**, 1; 2. spielen mit Frauen meist in geschlechtlichem Sinn **9**, 43, 46; **10**, 25; **11**, 9; **12**, 9; 3. spielen **9**, 27.

hurluvá (*húrlėķšihi*, *nuva*) Vogel, der sein Spiel mit einem treibt, Zaubervogel **48**.
hu-sáñkala (*hui*) Hausdach **2**, 52, 56.
Húsi kuñgui mythischer Berg.
husta-ka, *kustaka* (*hui*) im Winkel; vgl. *stabita*, *stakala*.
husu, 1. Krebs: — *butši* weißer Krebs; — *gauķtaši* grüner Krebs; — *tsuši* roter Krebs **11**, 6; **53**, 2; **54**; **55**; 2. Sternbild: *nui* — die Sonne steht im Krebs.
hu-sukala, *husukula* (*hui*) der einzelne Stab auf der Spitze mancher Dächer runder Hütten.
hutama siehe *ahutama*.
hutava, -ka, -li, *hutaba* (*hui*, *tava*), 1. in der unteren Hütte, an der unteren Seite der Hütte; *nui ahutava(ka)* die Sonne in ihrer unteren Hütte, im Süden, im Dezember; 2. *hutávali* außerhalb oder unterhalb der Hütte **3**, 27; 3. *hutávali* zur Seite oder unterhalb: *nuñhuá hutávali* unterhalb des Tempels **5**, 12 f.
Hutėnaka einige Hütten südöstlich und nahe Palomino.
hutú (*hui*, *tu*) Speichel **38**.
hu tukale (*hui*) die horizontalen Rohrstäbe der Wände.
huva siehe *ahuba*, *huvė*.
húvala, -ka, -li, *húbala* (*hui*), 1. vor dem Hause oder außerhalb des Hauses **11**, 12; **18**, 10; **136**, 1; *hateįtsúvala* vor dem Hause des Vaters **17**, 2; *nui húbala* vor dem Haus der Sonne, d. h. dem Tempel; 2. vor, vor der Tür: *nuñhuáñ húvalak* vor dem Tempel **17**, 7; **24**, 7; **31**, 5.
huvė, *huvėį*, *huva* Hütte; siehe *agakuka* —, *gaųl* —, *hisėį* —; siehe *ahuba*.

huvēxu siehe *hubēxu*.

huvi, *hubi* Gemach **5**, 21; **23**, 7; **106**, 3.

huvinēkarsa (*huvinēši*) atemlos.

huvinēši (*hui*, *nejši*), F. *nē nēka*, Atem holen.

huvisko (sp. *obispo*) Bischof **134**, 1.

huvu siehe *sīpu*.

I.

iága, 1. auch **7**, 14; **8**, 13; **9**, 8f.; **17**, 7; **18**, 3; 2. zur Satzverbindung gebraucht siehe *atša(r)iaga*, *gua-tš(r)iaga*.

ialaši (*naši*), F. *laka*, 1. sich niederlassen, sich setzen (von Vögeln) **9**, 39, 40f.; 2. untergehen (Plejaden) **71**, 3; vgl. *a-*, *abu-*, *aga-*, *ižga-laši*.

iašihi (*šihi*) sich ausbreiten (See, Nebel, Regen) **2**, 41; **13**, 3, 7; auf Grund bleiben (Schiff) **2**, 42.

iatej, *iatéj* (*tej*), 1. sich niederlassen, sitzen (Vogel, Ameisen, Menschen) **22**, 3; **73**; **74**, 2; 2. untergehen (Sonne).

iaū hinreichend, gut.

iaūkui antworten; vgl. *akiaui*.

iavejši, F. *vej*, *vejka*, 1. hinaufsteigen (Gebirge, Baum, Himmel) **2**, 37; **4**, 6; **9**, 29; **19**, 5; **23**, 9; **88**, 3; **100**, 1; **137**, 26; 2. daher *iavejka*: bis (oft mit vorausgehendem *panane*, angefangen, von) **2**, 37; **86**, 1, 4; **88**, 1; vgl. *ar-*, *i-*, *iž-vejši*, *mejžgui*.

iažejni siehe *itšejni*.

ibatejši ringsherum.

ibejši siehe *ivejši*.

ibini, *ivini* (*mini*), F. *bi*, *bina*, 1. etwas mit Agavefasern anhängen zur Aufbewahrung **11**, 21; vgl. *miñkaj kalviñká*; 2. fesseln, ergreifen (vom Krampf); siehe *guašingimíni*, *ivikue*.

ibīša siehe *ivīša*.

ibuñgui (*ibuni*, *gui*), F. *gua*, zu wachsen veranlassen (Dinge am Körper) **9**, 49; **19**, 10.

ibuni (*muni*), F. *buna*, wachsen (Federn) **9**, 42, 49; siehe *ibuñgui*, *ižbuñgui*.

ibuši, *ipuši* (*muši*), F. *bu*, *buka*, werfen, schleudern **10**, 23, 26f., 30, 41.

ihañgui siehe *hañgui*.

ihia, 1. Rauch; 2. Ausdruck für das Herausprusten einer Masse kleiner Teile aus dem Mund **5**, 14.

ihia kuķši, F. *ku*, räuchern, wehen vom Rauch **31**, 5; vgl. *hala kuķši*.

ihialakali (*ihia*, *kali*) Baum, dessen Holz zum Anfertigen von Haken gebraucht wird und beim Verbrennen viel Rauch entwickelt.

ihíúí, F. *hiu*, 1. hinlegen, ausbreiten (Matte) **6**, 11; 2. einsetzen (Auge) **11**, 24; siehe *aga-*, *ak-*, *ižga-híúí*.

ihuáli (*hui*) einem etwas anziehen **2**, 12ff., 14 (*kalhualyi* er zog ihnen an); **130**, 5; siehe *itšuali*, *ihua-nauší*.

ihuanauši (*ihuali*, *nauší*), F. *naū*, *naūka*, bekleidet sein **2**, 12.

ihuižalēši siehe *huižalēši*.

ihulukšihí, *ihúluni* siehe *hulukšihí*, *húluni*.

ikabaši siehe *kabaši*.

ikaikuali (*kuali*), F. *kue*, *kuala*, vorhanden sein (von ausgedehnten Dingen) **6**, 1; **61**, 1; siehe *kuka*, *ikaikue*.

ikaui, *yekauí* (*haui*), F. *kau*, *kaua*, hineinstecken (in den Mund, die Tasche) **2**, 12; **5**, 14; **10**, 34; einsetzen (Auge) **11**, 24, 26f.

ikaui siehe *gaui*, *kauí*.

- ikaŋkuali* (*gaŋi*, *kuali*) hinein-gesteckt sein 5, 13.
- ikaŋli*, *yekaŋli* (*kaŋli*), F. *kaŋla*, rufen (auch Regen, Wind) 2, 48; 5, 16; 7, 4; 10, 7; 18, 11f.; 19, 1; 48; 59, 5; 73; 88, 3; 137, 5, 7; 140.
- ikeŋhi* siehe *keŋhi*.
- ikuali* (*kuali*), F. *kua*, 1. in Verwahrung haben 98, 1; 113, 2; haben, besitzen 13, 7; 115, 2; 120, 2; enthalten; 2. beschützen, verteidigen 9, 20; 75, 2; 137, 10; 3. sich aufhalten.
- ikuaši* siehe *guaši*, *guiava guaši*.
- ikuaši* (*kuaši*) mit *teŋzaua* ein Zaubermittel anfertigen 19, 9; 86, 3; 141.
- ikuauka* (*ikuali*) das Vorhandene, alle 110, 2.
- ikuizihi* siehe *kuizihi*.
- ikuši* (*guši*), F. *kuka*, 1. wegnehmen 3, 14; 10, 11; 11, 21 (*kalguka* er nahm ihnen fort); 137, 11, 15; herausnehmen 23, 6; 2. abnehmen (das Gesicht, um eine Maske zu haben) 56, 8.
- ilaši*, F. *ila*, *ilaka*, hinlegen, aufhäufen (Steine) 10, 33.
- Ili* Gatte von *Buñkuéŋ* 5, 7ff.
- Ilteŋši*, F. *teŋ*, *teŋka*, sich reichlich vermehren 17, 8; 131, 2.
- ingahi* (*gahi*) essen 9, 8.
- Ingilisi* (sp. *ingleses*) Engländer 2, 58.
- inži*, *iži* Juka 9, 61; 23, 4, 6; -*bula* Jukamehl; *inžiskala* Jukapflanze, Jukapflanzung.
- ipakuali* (*pakuali*), F. *kueŋ*, 1. vorhanden sein, bestehen (Überlieferung) 9, 29; 13, 6; 2. eingesetzt sein (Horn) 12, 11.
- ipani* (*pani*), 1. F. *pana*, *pa*, in Empfang nehmen, sich aneignen 2, 16; 122, 3; 135, 3; 137, 9; mit vorhergehendem *sui*: packen, ergreifen 9, 27; 14, 2; 19, 12; 137, 12, 20; 2. F. *pa* hinlegen 10, 14.
- ipeŋši* (*peŋši*), F. *peŋ*, den Deckel abheben.
- ipušī* siehe *ibuši*.
- ipuli* siehe *puli*.
- īsa* kleine Ameise.
- īsalavé* (*īsa*) Ameisenbär.
- īsa sáñkale* das kurz abgeschnittene Haar der Neger (sp. *pelo tusa* oder *hormiga*).
- isteŋhi* siehe *teŋhi*.
- istui* (*tui*), 1. sehen, gewahr werden 82, 2; 2. die Zukunft voraussehen.
- isuka-lēši* (*asuka*) endigen, aufhören (intr.) (Himmelsrichtungen) 2, 5.
- isūñgele* (*suñze*, *gele*) nicht haben, nicht enthalten 5, 40, 42; 113, 1; siehe *ak-suñze*.
- išhibalēši* siehe *hibalēši*.
- išhiúŋi*, F. *hiu*, sich aufsetzen (Kopfputz, Hörner) 67, 1; 137, 23; siehe *aga-ak-*, *i-*, *ižga-hiúŋi*.
- išihī* (*šihī*), F. *ša*, hinsetzen, hinlegen 2, 45; 6, 4; 10, 35; 18, 12; ansetzen (Säge) 6, 12; legen (in Asche) 11, 14; legen, anwenden (Zaubermittel) 86, 5; *uauan-* einen Säugling weihen, taufen; siehe *kag-*, *karbata-*.
- išimi* siehe *šimi*.
- iškalēkataká* der für sich Arbeitende = Bräutigam; siehe *abalēkataká*, *hibalēši*.
- iškágaba-kui* (*kágaba*), F. *kua*, zu einem Menschen machen, in einen Menschen verwandeln 10, 37.
- iškagabalēši* siehe *kagabalēši*.
- iškagaŋši* (*gaŋši*), F. *gaŋ*, *gaŋka*, sich gegenseitig etwas übergeben 100, 2.
- iškaguši* siehe *ižgakuši*.
- iškahábihi* siehe *hábihi*.

- iškalēši (nejši)*, *lē*, *lēka*, einander anreden, mit einander sprechen, einander nennen (Freund) **9**, 54; **11**, 17f., 25; **58**, 3, 6; **90**, 1; **109**, 1; **134**, 1.
- iškaliakuáukale (iškalihi, kuali)*, mit *gula*, *kala*, was an Armen und Beinen angelegt ist, d. h. alle Arm- und Beinringe **8**, 2.
- iškalihi, iżgalihi (nihi)*, F. *lia*, 1. sich anlegen (Goldschmuck) **8**, 6; sich aufsetzen (Maske) **78**, 2; 2. suchen (Wild), auf die Jagd gehen **58**, 1; sich gegenseitig etwas suchen **11**, 20; 3. zusammen vereinigen, versammeln (Leute), von zwei Personen gesagt **19**, 14.
- iškasgui (gui)*, F. *gu*, *gua*, sich zu etwas machen, erscheinen als **3**, 12; **10**, 40.
- iškašihi* siehe *gamagašihi*.
- iškaui, iżikaui (gaui)*, F. *kau*, abbrechen, zerbrechen (tr.) (Felsen) **6**, 14.
- iškavášihi (máših)*, F. *ši*, *ša*, hinterlassen (Erinnerung) **2**, 27, 46; **8**, 13.
- iškayauš* siehe *yauš*.
- iškazakuaši (guaši)* sich anreden, sich unterreden **100**, 2; **134**, 1.
- iškitaši (taši)*, F. *taka*, sich (die Testikeln) zerstampfen **4**, 10.
- iškuali (kuali)*, F. *kue*, wissen **2**, 65; vgl. *ižikuali*.
- iškualikših* (*kuálini*), F. *ša*, zurücksenden **17**, 4.
- iškuámakui (akuama, gui)* hart machen **2**, 47f.
- iškuani* abbrechen; vgl. *akuani*.
- iškuaši* siehe *ižguaši*.
- iškuéjn (iškuani)* der obere Rand der Wände, Beginn des Daches **11**, 13f.
- iškuizakših* siehe *ižkuizakših*.
- iškulaši (ulaši)*, F. *la*, *laka*, gebären **3**, 24.
- iškulēhi (ulēhi)*, F. *lē*, berühren **2**, 25.
- išlébiši* siehe *ižgalébiši*.
- išpakuali (išpani, kuali)*, F. *kua*, gelegt sein.
- išpakuauka (išpakuáli)* was gelegt ist, alles Gelegte, alle Schichten (der Erde) **92**.
- išpani (pani)*, F. *pa*, legen; *kau-gišpani* die Hand legen **3**, 8.
- išpejni (pejni)*, F. *pejna*, einstürzen **7**, 1.
- ištej (tej)* sich aufsetzen (Feder-schmuck); siehe *ižiktej*.
- ištúlihi*, F. *li*, zerreißen **9**, 28.
- išúi (šui)*, F. *šu*, *šua*, herausziehen **4**, 9; **9**, 42.
- itábiši*, F. *bi*, ankommen **23**, 9; vgl. *ižábiši*.
- itamalēši (lamá, nejši)* einen Fehler machen **19**, 11.
- itani (tani)*, F. *tana*, treten, stampfen **106**, 1.
- itaši (taši)*, F. *ta*, picken (von Vögeln).
- itej (tej)*, 1. *itej*, Pl. *itejtėj*, sich befinden, sich aufhalten, vorhanden sein, sitzen, sich setzen **3**, 17; **6**, 7; **9**, 52; **19**, 7; **21**, 8; **130**, 2; **135**, 1; **137**, 10, 14, 22; 2. *itej* hinlegen **11**, 26; **24**, 14; zulegen (Brennholz) = Feuer anzünden **9**, 52, 62; **137**, 21; zugießen (Wasser) **23**, 5; aufstecken (auf Stange) **10**, 37; aufsetzen (Gesicht) **2**, 18; geben (Aussehen) **2**, 18; hinsetzen (einen als Vogel, Steinbild) **5**, 27f.; **24**, 14; **130**, 5; legen, ziehen (Fäden) **9**; **19**, 4; **142**; 3. *itej* haben, besitzen **1**, 7; **15**, 9; **137**, 11; *uauagitej* hat ein Kind, schwanger.
- itsabišihi (zabišihi)*, F. *ša*, herabstürzen (tr.) (Steine) **6**, 11.

itsahi (*zahi*), F. *sa*, essen **22**, 2.
itsaŋli, F. *tsaŋla*, 3. Pers. Pl. *kal-tsaŋli*, zornig, wütend werden **2**, 17, 20; **3**. 1f., 5, 9; **5**, 26; **12**, 16; **18**, 9; **137**, 14.

itseŋši (*zeŋši*), F. *tseŋ*, vergehen, von der Zeit, daher mit Angabe der Jahre: alt sein **23**, 4; siehe *munitsēši*, *toañ*.

itsuli (*sungui*), F. *tsu*, gießen; *ni-tsuli* Wasser gießen **23**, 5.

itšani, F. *tšan*, *tšana*, 1. auch mit *aluna*: denken, in Gedanken (nicht in Wirklichkeit) tun **9**, 22; **62**, 2; 2. wollen (nur heim Verbum) **10**, 38; siehe *mihá-*; 3. betrübt, unzufrieden sein **137**, 8; siehe *guáñ-*, *zeñ-*; 4. jemandes Unzufriedenheit erregen **21**, 2.

itšeŋ nauši, *itšeŋ itéŋ*, *itšeŋ kuali* (*itšeŋini*) oben vereinigt, zusammen sein **2**, 6; **7**, 6; **87**, 3.

itšeŋ-kualayka (*kuali*) alle, die oben vereinigt sind **9**, 22.

itšeŋ-kuali, F. *kue*, oben vereinigt sein **9**, 16; **35**.

itšeini (*žeini*), F. *tšeŋ*, *tšeina*, 1. darauflegen, setzen **2**, 45; **9**, 4, 8; **12**, 13; **23**, 4; ausbreiten (Erde) **2**, 5; 2. 3. Pers. Pl. *iažeŋni* einfallen (Vögel) **2**, 64; über einen herfallen **10**, 32; **19**, 3.

itšeŋnšihi siehe *žeŋnšihi*.

itšuáli, *ižahuáli* (*ihuali*), F. *itšu-ali*, sich etwas anziehen **10**, 40; siehe *ihuali*, *ihuanauši*.

itšuižakšihi, auch *ag-* (*itšuižani*, *šihi*), F. *ša*, *ši*, *šika*, vernichten, fortwerfen, verlieren, den Verlust verursachen, verwischen (Spuren) **2**, 14f.; **9**, 36, 40, 57; **11**, 17; **14**, 1; **19**, 13; **41**; **43**, 2; **75**, 1.

itšuižani, auch *ag-* (*šuižani*), F. *ža*, zugrunde gehen, verlorengehen **4**, 11; **5**, 20; **7**, 9; **9**, 25;

11, 17f.; **19**, 12; **20**, 3; **34**, 1; **56**, 6; **58**, 4f., 6.

itúli (*tui*) anschauen **7**, 12.

itukalēši, F. *lē*, berühren (eine Frau) **7**, 10.

itušeŋši siehe *tušeŋši*.

iuátsihi, F. *si*, *sia*, zerschmettern, abreißen **11**, 11; **15**, 8; siehe *a-*, *aga-*, *ži-uátsihi*.

iveŋhi (*meŋhi*), F. *veŋ*, *veja*, singen (von Menschen) **116**.

iveŋkšihi (*iveŋši*, *šihi*), F. *ša*, in die Höhe heben, an einen hohen Ort bringen **3**, 29; **23**, 8.

iveŋgui (*meŋgui*), F. *gua*, abschneiden (Krallen, Kopf) **10**, 35; **12**, 11.

iveŋši, *ibeŋši*, F. *veŋ*, *vejka*, aufsetzen (Kochtopf) **6**, 13; **23**, 4; **107**, 3; hinaufbringen **3**, 28; *kay-giveŋši* (*kay*) die Hand über etwas gleiten lassen **3**, 3, 6; siehe *ar-*, *ia-*, *iž-veŋši*, *mejžgui*.

ivtžihi siehe *mžhihi*.

ivikue (*ibini*, *kuali*) eingekerbt (Pfeilspitze).

ivini siehe *ibini*.

ivliša, *ibliša*, *ubliša*, *uvliša*, *aguvliša* (*uvlišihi*) viel, sehr, überwältigend **7**, 4; **9**, 24; **12**, 8.

iyaušš siehe *ižaušš*, *yaušš*.

īza abschüssiger Bergabhang **7**, 6; **13**, 3; **113**, 1; **124**, 2.

izgui siehe *tođñ*.

izukēŋtihi, F. *ta*, herauskommen **9**, 9; siehe *agaza-*, *zu-keŋtihi*.

ižábishi (*nábishi*), F. *bi*, kommen **5**, 19; **87**, 3; vgl. *itábishi*.

ižahual siehe *itšuáli*.

ižákuiši siehe *nákuiši*.

ižalali (*žē*, *nali*) vereint, gemeinsam **2**, 35; vgl. *ižalēši*.

ižalēži (*žē*, *nejši*), F. *lē*, sich vereinigen, sich versammeln **2**, 48; **8**, 10; **19**, 18; **61**, 2; siehe *huižalēši*.

ižaliane (žē, nihi) verknotet.

ižáñkahi (náñkahi), F. *žaña*,
1. gelangen **9**, 46; 2. *ižaña*, zu-
weilen mit vorhergehendem *žini*
„von“: bis (räumlich) **6**, 10; **7**, 2;
10, 29, 33; **11**, 6.

ižañašaŋhi (*ižañaŋhi*), F. *kaša*, hin-
gelangen lassen, hinbringen **59**, 6.

ižauŋauka, *ižugaŋka* (*iyauši*)
was da ist, was einer hat = alle,
alles **3**, 28; **4**, 17; **12**, 11; vgl.
naugaŋka.

ižauŋluka, *ižuluk* (*ižauši*, *nuksi*)
in gleicher Weise, zu gleicher Zeit,
entsprechend **9**, 4; **11**, 6; -*dula*
ižgašihi sich in gleicher Weise be-
sprechen = übereinkommen **130**, 5.

ižauši, *ižuši*, *iyauši* (*žauši*), F. *žau*,
žauka, 1. auch *ak-* sich aufhalten,
sich befinden, leben, sein **2**, 24,
43; **3**, 9; **4**, 15; **5**, 21; **9**, 21,
58; **12**, 16; **17**, 2, 9; **19**, 8; **20**,
3; **21**, 4; **22**, 2, 4; **38**; **48**; **50f.**;
137, 9, 29; sich verhalten **2**, 24;
vorhanden sein **13**, 10; das Eigen-
tum sein **65**, 1; sein (Hilfsverb) **87**,
7; 2. sein, zur Bezeichnung der
Dauer bzw. als Ersatz des Verbuns
21, 6; **23**, 3; 3. haben, besitzen **1**,
11; **3**, 12, 22, 28; **9**, 13; **10**, 24,
30; **18**, 6; **63**, 1; **87**, 4; **117**, 2.

ižbejši siehe *ižvejši*.

ižbuŋgui (*muni*, *gui*), F. *gua*, sich
anwachsen lassen **12**, 11.

ižeŋni siehe *itšeŋni*.

ižgahábihi siehe *hábihi*.

ižgahiēni (*hiēni*), F. *hiēj*, abwärts
gehen (Sonne) **15**, 6.

ižgahiúu, F. *hiu*, hineinlegen; *su-*
gaméj maužua ižgahiúkuej Tasche,
in die man zweimal hineinlegen
kann = mit zwei Fächern; siehe
aga-, *ak-*, *i-*, *iš-hiúu*.

ižgakauŋeši (*gaŋneši*) sich zu-
einander gesellen, einander be-
gleiten, helfen **9**, 46; **19**, 3; **61**, 2.

ižgakšišihi siehe *ižgašišihi*.

ižgakuali (*kuali*), F. *kua*, *kue*,
kuala, 1. für einen in Verwahrung
haben, einhändigen **1**, 10; 2. be-
schützen, verteidigen.

ižgakuíhi (*kuihi*), F. *kuia*, sich
gegenseitig (die Augen) ausreißen
11, 15, 22.

ižgakuši, *iškaguši* (*guši*), F. *gu*,
guka, 1. fangen (Tiere) **4**, 13; **9**,
14; **70**, 2; **130**, 1; 2. fortnehmen
24, 9; 3. aufnehmen (Fortge-
worfenen) **3**, 24; 4. hervorsuchen
3, 16; **100**, 2.

ižgalaši (*naši*), F. *la*, *laka*, *laक्षा*,
aufstehen, sich erheben **3**, 15; **4**,
8; **12**, 16; siehe *a-*, *abu-*, *aga-*,
ia-, *iži-laši*.

ižgalébiši, auch *išlébiši*, *žilé-*
biši (*nábiši*), F. *lebi*, sich treffen,
sich begegnen **9**, 4; **11**, 17; **109**,
3; **134**, 1.

ižgalihi siehe *iškalihi*.

ižgapani (*pani*), F. *pa*, sich auf-
setzen (Maske) **2**, 30; **7**, 8; **26**,
4; **88**, 1; **89**; **90**, 2

ižgapejši (*pejši*), F. *pej*, 1. ab-
legen (Tasche) **9**, 27; (Hemd) **12**,
10; 2. 'sich (das Gesicht) ab-
nehmen, um eine Maske zu haben
59, 7.

ižgašihi siehe *gamagašihi*, *kau-*
gižgašihi.

ižgašišihi, *ižgakšišihi* (*šišihi*),
F. *ši*, *ša*, für sich erbitten **9**, 36;
19, 16; **24**, 1.

ižgašuižakšihi (*šuižani*), F. *ša*,
sich gegenseitig den Verlust (der
Augen) verursachen **11**, 16; vgl.
ižgitsuižakšihi.

ižgatej (*tej*), 1. dastehen, sich er-
heben (Baum) **9**, 9; 2. sich em-
porschnellen, aufstehen **4**, 6, 8.

ižgatsingui, *ižgat(š)ingui*, *iž-*
gatsini usw. siehe *tsingui*, *tsini*.

ižgaui siehe *gaui*, *kaui*.

ižgaveihi (*meihi*), F. *vej*, *veja*, einander sagen, erzählen, angreifen **9**, 46, 55; **11**, 15; **137**, 1; siehe *guiava*.
ižgaveiŋgui (*meiŋgui*), F. *gua*, zerstückeln (Menschen) **18**, 13.
ižgazaháhihi siehe *hábihi*.
ižgazahuiši (*huiši*), F. *hui*, *huika*, wechselseitig ein Instrument blasen **134**, 1.
Ižgenenēumáñ Tochter *Sejžañkua's* und der *Manenēumáñ* **142**.
ižgitšuižakšihi (*iłšuižakšihi*) vernichten, verderben (die eigenen Leute) **120**, 1; vgl. *ižgašuižakšihi*.
ižguakšihi siehe *aluna ižguakšihi*.
ižguañgualēši siehe *guañgualēši*.
ižguañguaši siehe *guañguaši*.
ižguani siehe *nūsa*.
ižguaši, *iškuasi* (*kuaši*), F. *gua*, 1. verteilen (Pulver in die Zauberpäckchen) **64**, 2; 2. verteilen (Festspeise in kleinen Mengen als Zaubermittel), daher essen **52**; **54**; **57**.
ižguaši (*guaši*), F. *gua*, benachrichtigen **110**, 1; siehe *aluna ižguaši*, *guiava ižguaši*.
ižguiakšihi (*guilēši*), F. *ši*, *ša*, groß wachsen lassen (Tabakstaude) **107**, 2; vgl. *zukuiačkšihi*.
ižguši (*guši*), F. *gu*, *guka*, sich abnehmen (Gesicht, Ebenbild, um eine Maske, eine Figur zu haben) **2**, 28; **7**, 7; **111**, 3.
iži siehe *inži*.
ižibejši siehe *ižvejši*.
ižikaui siehe *iškaui*.

ižikšihi siehe *kaugižgašihi*, *dula ižgašihi*.
ižiktej (*tej*) sich aufsetzen (Federn), sich anlegen (Kopfbinde) **29**, 2; **49**; sich aufladen (eine Last); vgl. *ištej*.
ižiktui (*tui*), F. *tu*, *tua*, sich vorbereiten **31**, 6.
ižikuali (*kuali*), F. *kuej*, enthalten, besitzen; *muñséj ižikuej nuñhuéj*, der Tempel hat einen Aufsatz.
ižikuizakšihi, *iškuizakšihi*, F. *ša*, vergessen, in Vergessenheit geraten lassen **11**, 30; **14**, 5; **115**, 3; siehe *akuizani*; vgl. *kuižakšihi*.
ižilaši, F. *la*, sich aufsetzen (Federschmuck usw.); siehe *a-*, *abu-*, *aga-*, *ia-*, *ižga-laši*.
ižipani (*pani*), F. *pa*, sich bedecken (mit einer Matte, wenn die Novizen bei Mondschein ausgehen).
ižitsini, *ižit(š)ini* siehe *tsini*.
iž(i)veingui (*meiŋgui*), F. *gua*, durchschneiden, zersägen (Felsen) **6**, 8, 12; zerstückeln.
ižuašēkui (*uašejši*), F. *kua*, zu machen verstehen **3**, 1.
ižveingui siehe *iživeingui*.
ižukaui (*kaui*), F. *kaui*, *kaui*, sich bekleiden **117**, 1.
ižuluka siehe *ižauluka*.
ižuši siehe *ižaui*.
ižvejši, *ižibejši*, F. *vej*, 1. umwenden, umdrehen (tr.) **12**, 15; **106**, 2; 2. Wendungen machen mit einem Zaubermittel um den Kopf **66**, 2; siehe *aka-*, *ar-*, *i-*, *ia-vejši*, *mejžgui*.
ižvejžgui (*ižvejši*, *gui*), F. *gua*, umwerfen (tr.) (Schiff) **34**, 1.

K.

ka, 1. (als Suffix) in, nach, zu (vom Ort) **66**, 1; **137**, 11, 25; an, während, bis (von der Zeit) **2**, 23; **5**, 21; **128**; siehe *aika*, *aĩnkáñ*, *kaj*; 2. alle, vollständig **2**, 41, 45; **3**,

2, 8; **5**, 37; **62**, 1; 3. (als Suffix) = *ga*; siehe *haĩngueka*.
ka bezeichnet das Schlagen mit Stock oder Keule, das Schleudern mit Steinen, das Treffen mit dem

- Pfeil **5**, 24; **12**, 11; **19**, 18; **24**, 11; **87**, 4; vgl. *kākañ*.
- kabaši*, *kavaši*, auch *i-*, F. *ba*, *baka*, schlafen, einschlafen **5**, 22; **9**, 55; **12**, 5; **15**, 6; **19**, 5; **137**, 26 f.
- kabaši aržēši* träumen.
- kágaba*, *kágabej*, *káguba*, 1. Stammesbezeichnung der Arhuaco auf dem Nordabhang der Sierra Nevada de Santa Marta und in San José **2**, 62 f., **17**, 8; **18**, 3; **39**, 1; **45**; **53**, 1; **134**, 2; 2. Mensch, Person **2**, 6; **5**, 9; **6**, 18; **12**, 14; **18**, 1; **19**, 2.
- kagaba-hiüle*, besondere Art Zuckerrohr (sp. *caña criolla*); vgl. *hiulakave*.
- kágabakuĩtši*, 1. Zaubenstein; 2. Steinperlen, die nur als Halschmuck gebraucht werden; *-kāka*, *-kułzizi*, *-señhi*, besondere Arten.
- kagabalēši*, auch *iš-* (*kágaba*, *nejši*), F. *lē*, Mensch werden, sich in einen Menschen verwandeln, einem in Menschengestalt erscheinen **10**, 1, 21; **115**, 2.
- kaga-kalali* (*kagi*), F. *kale*, Land besitzen **18**, 9; **108**, 1.
- kagalēila*, *kagalēiža* After **9**, 8.
- kagi* siehe *gagi*.
- kagi* Erde im Gegensatz zum Himmel, Erdboden **2**, 3; **23**, 9; Land zur Bebauung usw. **3**, 2; **18**, 9; Erde als Material, daher die mit Erde ausgefüllte Hüttenwand; siehe *skataškagi*
- kagi*, *kágian* Jahr **23**, 4; **31**, 2; vgl. *itsejši*, *majši*, *zejgatšá*, *zejši*.
- kágian kágian* jedes Jahr.
- kagi-geba* vor kurzem, im selben Jahre.
- kagiltšakuali* (*kagiših*, *kuali*) beerdigt sein **60**, 4.
- kagiših*, *kagiltših* (*kagi*, *iših*), F. *ša*, 1. mit Erde bedecken, beerdigen **10**, 14; **18**, 14; 2. sich mit Erde bedecken **5**, 7.
- káguba* siehe *kágaba*.
- Kaguišvejžu*, *Kalkuišvejžu* Priester aus dem Geschlecht *Kultša-vitabaŷya's* **59**, 1, 9.
- kagulu*, *gakulu* (*kagi*) ein zusammenhängendes Stück Erde, daher: Schlucht, Uferabsturz; *ulu*-Topscherbe; vgl. *askulu*, *kalkulu*.
- kāha* siehe *gāha*.
- kahi* siehe *gahi*.
- kai*, 1. Holz, aus dem die Zähne der einheimischen Kämme gemacht werden (sp. *caña brava*); 2. der daraus gefertigte Kamm.
- kai* siehe *akai*.
- kai*, 1. in, nach (räumlich) **18**, 6; **19**, 11; **115**, 3; 2. bei Zahlwörtern: in, innerhalb, nach (zeitlich) **9**, 53 **17**, 6; **23**, 2; siehe *a-*, *atša-*, *ava-*, *gua-*, *kása-*, *múša-*, *nala-*, *naŷ-kajniki*; vgl. *ka*.
- kaiğa* heute, jetzt **2**, 30, 45; **7**, 13 verstärkt: *kaiğasina*; vgl. *guān*.
- kaiğa zala* heute zugehörig, heutig **9**, 22; **45**; **111**, 2.
- kajmano* (sp. *caiman*) Krokodil **123**.
- kajud*, *kajue* Fußknöchel.
- kaiža*, auch *a-*, Rand, Ufer, Winkel **9**, 27, 62; **12**, 7; **13**, 9; **23**, 5; **50**; siehe *muli*, *nibun-*, *niuan-*.
- kaka* (*ka*) Kampf, Streit **2**, 8, 17; **18**, 9.
- kāka* siehe *gēka*.
- kaka*, *kakai*, 1. Mund, Maul **5**, 13; **9**, 8; **21**, 6; **137**, 28; siehe *nab-*; 2. Flußmündung **6**, 16; **24**, 3; 3. Öffnung siehe *hugakaj*, *kágabakuĩtši-*; 4. Westen siehe *mamájš-*; vgl. *gaŷ-*.
- kākabala* siehe *kākavala*.
- Kakajži* Bote *Žántana's* **2**, 9, 28.
- Kākala* Priester aus dem Geschlecht *Sejžañkua's*.

kākañ (*ka*) bezeichnet das Fest-schlagen **11**, **12**.
kakanali (*kākañ*, *nali*) stark (Re-gen) **39**, **1**.
kāka šīža siehe *ašīža*.
kāka-vakuali (*avakuali*) einen Mund haben **9**, **8**.
kākavala, *kākabala* (*kāka*), 1. Rand der Topföffnung; 2. Unterlippe.
kaḱṣata siehe *kaḱṣiata*.
kaḱṣeiṣei kleiner Vogel, dessen Gesang schwere Krankheit ankündigt.
kaḱṣiata, *kaḱṣata* (*kagi*) Erdbeben **124**, **2**.
kaḱṣikuama siehe *kaṣikuama*.
kāktula siehe *kālula*.
kāku Körbchen, das die *Surli*-Maske in der Hand trägt.
kakui gesalzen.
kakuṣune (*kai*, *kuṣuna*) einheimischer Kamm.
kakuvejža Federkrone der Frau für den Tanz **67**, **1**; vgl. *vejža*.
kala, *kale*, *kalazala* Bein **12**, **1**; **19**, **5**, **20**; Unterschenkel; siehe *makejua* *kaležuka*, *mini*, *mulañ*, *nuga*.
kala, *kale* Tanz **93**; **96**; **133**, **1 f.**; *kanži*-, *kualama*-, *laku*-, *mahu*-, *sinduli*- Tanz der *Kanži*-Frucht, der Feldfrüchte, des Salzes, des *Pasaroyo*, des *Kolibri* **27**, **1**; **72**, **2**; **29**, **1**; **76**; **110**, **2**.
kala Gras, Kraut, Stroh zum Dachdecken (sp. *paja*, *yerba*) **9**, **55**; **10**, **3**.
kala (als Suffix), 1. die gewachsene Pflanzung; siehe *hahiú*, *hita*, *hi-ula*, *alukaši*, *manta*; 2. Wald **3**, **24**; siehe *kalalizala*, *kalkala*.
-kala selten *-gala* bezeichnet u. a. Beziehungen zu dem regierenden Wort, 1. das aus dem Material Gefertigte oder Bestehende; siehe *alu*-, *aluñka*-, *ha*-, *hagis*-, *niñ*-

gala, *ni*-, *nuva*-, *ši*-, *tšui*-; siehe das vorhergehende *kala*; 2. einen Fortsatz oder etwas Zugehöriges; siehe *biñgala*, *kalatias-*, *kasa*-, *katuṣ-*, *kāu*-, *šunu*-, *tais-*; siehe das folgende Stichwort *-kala*; 3. eine Abart oder besondere Anwendung; siehe *eibiš-*, *eizua*-, *inžis-*, *kañkua*-, *nabugala*, *nu-meja*-, *nuñhua*-, *sugá*-, *ašanan*-, *šanan*-, *šikua*-, *taba*-, *tarvi*-, *tejža*-; 4. das Werkzeug oder Material zur Herstellung oder ein Gerät zur Verwendung; siehe *žakua*-, *nuva*-, *šejža*-; 5. Identität; siehe *aliua*-, *gamañ*-, *kāu*-, *ku*-, *māj*-, *makéñ*-, *sáñ*-, *sukaleš*-.

-kala, *-gala*, *-kala-ka*, *-kalali* (*ni*) auf, über **3**, **17**; **9**, **4**, **53**; **23**, **4**, **7**; siehe *añgalali*, *akalakaj*, *avakala*; vgl. vorhergehendes *-kala*.

Kalabakēka (*gēka*) Berg auf dem Wege von Palomino nach Curia.

Kalabāñgaka (*gēka*) verlassener Tempel westlich Santa Rosa am Bach *Kavikoñgui*.

kalabaŭla Baum mit eßbaren Früchten **104**.

kalahi, auch *a*-, F. *kala*, *kálaka*, geben **3**, **14**, **16**; **19**, **20**; vgl. *kalali*.

kala-humši Blume eines Krautes im Gegensatz zur Baumbüte.

Kalaiži, 1. Caracas, Nebenfluß des Rio S. Miguel gegenüber dem Dorf **88**, **1**, **3**; 2. die Hütten daran; *Kalaiška* in den Ansiedlungen am Caracas **13**, **10**.

kalaka siehe *-kala*.

kalakvejši siehe *arvejši*.

kalali siehe *-kala*.

kalali, auch *a*-, F. *kala*, *kale*, *kalala*, haben, besitzen **2**, **14**, **51**; **3**, **23**; **58**, **5**; **137**, **15**; siehe *kaga-kalali*; vgl. *kalahi*.

kalali zala (kala) zum Walde gehörig, aus dem Walde **18**, **2**; **31**, **3**.

kalamutsa das durch angeriebenen Kalk verdickte obere Ende der Kalkdose.

Kalañkala, eine Stelle im Gebiet der Goajiro, wo Salz vorkommt **30**, **2**.

kalanteite lange Stange mit drei Sprossen am Ende.

kalasuna (sp. *calzon*) Hose **10**, **30**.

Kálatē Priester aus dem Geschlecht *Sejžañkua's*.

Kalatia Apparat zum Drehen von Fäden (sp. *carumba*).

kalatias-kala (kalatia) der Hauptstab des Fadendrehers, der die Umdrehungen macht.

Kalaugi Priester aus dem Geschlecht *Sejžañkua's*.

kalaūká, kalaūkái Sitzschemel **7**, **5**; vgl. *a-*, *sē-*.

kalaūkálabei, kalaūkálavei Fuchs (sp. *zorra*) **41**; **112**, **2**; **137**, **13f**.

kala-vejža lahm.

kala-vitú (mitu) Wildschwein (sp. *maná*) **4**, **13**; **31**, **3**; **25**, **3**.

kalazala siehe *kala*.

kalboñkú (kali, moñkú) Kalebasenbaum, seine Frucht.

kale siehe *kala* und *kali*.

kale (kálali) im Besitz von, behaftet mit; siehe *miua-*, *mulbatá-*.

kalga bezeichnet das Eindringen eines Stabes in den Körper **4**, **8**; vgl. *ka*, *kakañ*.

kalguákala, 1. Penis **7**, **12**; **11**, **10**; 2. Schlüsselbein.

kalguakuĩtsi ein dunkler Zauberstein.

kalguakuĩtsikala Penis **10**, **36**.

Kalguašĩža, 1. Name der Allmutter **8**, **6**; **32** Anm.; **33** Anm.;

113, **2**; 2. Bezeichnung für göttliche Personen männlichen Geschlechts **2**, 44f., **65**; **24**, **12**; **60**, **2**.

kalgui Aufbau, Gestell **23**, **3**; der zur Brücke hinaufführende Knüppeldamm.

kálgula, auch *hita-*, besondere Art Bohnen der kalten Zone **84**.

kalgulalia Suppe von *Kalgula*-Bohnen.

kalguši siehe *ikuši*.

kalhuali siehe *ihuali*.

kal-humši (kali) Blüte von Bäumen **71**, **2**; vgl. *kalahumši*.

kali, kale Baum, Staude **9**, **16**; **10**, **21**, **23**, **26**; **11**, **1**; **22**, **3**; Stange, Pfahl, Knüttel, Stab **3**, **28**; *-nauágetse*, *-vulu* Staude, Strauch **10**, **27**.

kali-katú Falle aus Baumstämmen **10**, **25**.

kali-lēši (nejši), F. *lē*, sich in einen Baum verwandeln **5**, **29**.

kali mutiša Holzschälchen für die Spindel.

kalita mager; vgl. *alita*.

kalkái (kali, akai) Baumblatt.

kal-kala (kali) Wald **4**, **14**; **19**, **8**.

kalkua, kalkuañ Jahrhundert **2**, **17**; **3**, **28**; **18**, **15**.

Kalkuama Dorf Atanquez, Bewohner und Sprache von Atanquez.

Kalkuišvejžu siehe *Kaguišvejžu*.

kalkulú (kali) Brett als Unterlage für die Agaveblätter zum Herausnehmen der Fasern **18**, **7**; vgl. *as-*, *eĩta-kulu*, *kagulu*.

kalta (akaldaši) Nachricht, Überlieferung, Erinnerung, Auftrag (sp. *carta*) **8**, **13**; **9**, **29**; **10**, **9**; **56**, **6**.

kaltēsē (kali, lēsē) Baumstumpf **18**, **12**.

kaltžižú (žižú) kleiner Fisch, Wels (sp. *bagre*).

kaltsauĩli siehe *itsauĩli*.

- kaltsiputsi, haltsiputsi* (*kali, ibušī*) Holzknäuf an der Spitze des Vogelpeils.
- kaltsusú* siehe *katsusú*.
- kaltšuala* (*kali, šuala*) Baumwurzel.
- kaltutú* (*kali*) Stangen, die horizontal von der Wand und dem Dach der Tempel nach innen ragen; vgl. *kañmali*.
- kaltzizú* ein Vogel.
- kal-uaká* (*kali*) Holzmaske 18, 5f., 7f., 10; 19, 2; 23, 1, 3, 7; 90, 1f.
- kaluéj* Frucht, Same der Bäume 5, 29; 104.
- ká-lula, kátula, káktula* (*kali*) Baumarten, Bäume, Hölzer (Klappern, beim Tanz gebraucht) 2, 6; 10, 3; 46; 83, 1; 104.
- kalvaksu* (*kali, avaksu*) Schwarzbaum (sp. *palo negro*) (*Liscio-plesium bogotense* [?]) 104.
- kál-vala, kálvale* (*kali*), 1. Stock, Amtsstab 18, 6f.; 122, 1f.; 2. Beamter, Obrigkeit 2, 62.
- kal-vejžá* (*kali*), 1. Bogen zum Schießen; 2. Muster von Taschen.
- kalvini* siehe *mini*.
- kalviñká* (*kali, ibini*) Holzhaken zum Anhängen; vgl. *katšimiñka*.
- Kalvuksaňkue* Berg in der Gegend von S. Miguel.
- kalzežá* Mücke, Moskito.
- kalzulukuí* (*nukuí*) fliegendes Insekt 22, 3.
- kalzuuiui* (*uiui*) Motte (sp. *polilla*) 22, 3.
- kama* Kraft 17, 9.
- kámakue* (*kama, kualí*) fest, z. B. Erdboden.
- Kamalagui*, 1. Gegend im Süd-südwesten von Palomino 5, 31 f.; 2. Bewohner der Gegend 5, 41.
- kame* siehe *gamá*.
- kamí* Ameisenart, beißt, frißt die Nahrungsmittel.
- kampāna* (sp. *campana*) Glocke 12, 14.
- kampāna-kēka* (*gēka*) Bergvorsprung im Osten des Berges Cuba.
- kañ, akáñ, akañga*, 1. in alter Zeit, früher, vorher 6, 6; 7, 11; 12, 28; 16, 1; 26, 2; 76; 87, 7; 136, 2; siehe *kañžini, kañžala*; 2. soeben, schnell, zuerst.
- kánane* (*kani*) getrocknet (z. B. Fleisch).
- kandalu* (sp. *candado*) Schloß zum Zuschließen.
- kañgui* (*kani, gui*), F. *gua*, mit *ni*, einen Fluß trocken legen 9 58, 4.
- kani*, auch *a-*, F. *kana*, trocken werden, austrocknen (intr.) 2, 43; 99; 125; ausgetrocknet sein 5, 13.
- kaní* Füllung eines Gebäcks; *papá kaní árluka* Juka mit (Bohnen-) Füllung.
- kanží* Baum und seine eßbare Frucht (sp. *canchi*) Metteniusa edulis 5, 23, 25, 28 f.; 136, 1f.
- Kanžibuhu* Priester vom Kasikial, kämpft mit den jüngeren Brüdern von *Buñgá* und Santa Clara 17, 1ff.
- kañ-žini* seit alter Zeit, von alters her 43, 2; 50.
- Kaňkálžiča* Priester aus dem Geschlecht *Sejžan̄kua's*.
- kaňkua-kala* (*kaňkui*) Holz zum Festschlagen der Gewebefäden.
- kaňkui* Spatel zum Umrühren beim Kochen 107, 4.
- kañmali* die Reihen horizontaler Stangen, die im Tempel der Richtung der Wände und des Daches folgen; vgl. *kaltutú*.
- Kaňmeižu* Name einer in Noavaka befindlichen Maske.
- kantalulu* (sp. *cantar*) Hahn.
- kanúa* (sp. *canoa*) Kanu 34, 1.
- kán-zala* zur alten Zeit gehörig, alt 7, 7; 40; 47, 2; 93; 108, 3.

- kapé* (sp. *café*) Kaffee.
- karbata-išihi* (*kagi*, *avata*), F. *iša*, die Erde leer machen, entvölkern **19**, 23.
- Karbuksu* (*kagi*, *muksu*) mythischer Berg, in den die Chimila gesteckt werden **16**, 5.
- kárlabē* Jaguar (sp. *tigre*) **48**.
- karloavi* (*kagi*, *noavi*) Erdschnee, „Schnee, der die Erde frißt“; Lawine? **116**.
- karšúnkue* Zaubenstein.
- karvaḵsu* (*kagi*, *avaḵsu*) Schwarzerde **2**, 4, 7.
- Karvamalué* Name des Kasikial, zugleich ein Berg der Gegend.
- karvaḵi* (*kagi*, *maḵi*) dünne Wolke.
- karzuši* (*kagi*, *tsuši*) Roterde **2**, 3, 7.
- kasa*, 1. Fuß **9**, 28; **137**, 13; Huf (des Hirsches); 2. auch *kasa vulu* Fußspur **2**, 14f.; **75**, 1; 3. Zehe; siehe *-kukui*, *-vulu*; 4. der unterste Teil, die Pfosten (der Hütte) **6**, 13; **11**, 13; **22**, 2; siehe *hakaškasa*, *magimá*; 5. zur Bildung der Zahlen von elf bis neunzehn siehe *-baḵḷua* usw.; vgl. *hase*; 6. zuerst, zunächst, unten **23**, 4; **86**, 1; **120**, 1; siehe *kasakaj*.
- kasaba* siehe *kasava*.
- kasabáigua* siehe *kasamáigua*.
- kasa-baḵḷua* (*maḵḷua*) zwölf **18**, 15.
- kasábigua* siehe *kasávigua*.
- kasa bulu* siehe *kasa vulu*.
- kasagaḵpakue* siehe *aḵpakuali*.
- kasa-itagua* (*eḷtagua*) neunzehn.
- kasaiḷua* (*kasa*, *eḷua*) elf.
- kása-kaj*, *kasak* zuerst, zunächst, in erster Zeit, in frühester Zeit **11**, 13; **26**, 1.
- kása-kala* Fußknöchel.
- kasakhiú* siehe *aḵhiú*.
- kasa-kugua* siebzehn.
- kasa-kukui* große Zehe.
- kasaluḵse* (*kasa*) Ferse.
- kasa-maigua*, *kasabaigua* dreizehn.
- kasa-makeḷua* vierzehn.
- kasa-muan*, *kasamúane* Mittelzehe.
- kasa-teḷḷua* sechzehn.
- kasa-tšiua* (*hatšiua*) fünfzehn.
- kasaugi* Baum, dessen Holz zur Anfertigung von Geräten dient.
- kasava*, *kasaba* (*kasa*) Fußrücken.
- kas-ávigua* (*kasa*) achtzehn.
- kasa-vita* (*míta*) Fußsohle **3**, 8.
- kasa vulu*, 1. zweite Zehe; — *ateḷḷa* vierte Zehe; — *kukui* große Zehe, — *aliua-kala* kleine Zehe; siehe *kasa*.
- kasike* (sp. *cazique*) Beschützer, Obrigkeit **2**, 62f., 64; **121**, 1.
- Kasikiále* (*kasike*) Tempel am Rio S. Miguel nahe und unterhalb des Dorfes S. Miguel; vgl. *Seḷḷuañ*.
- kastíu* Stein zum Feuerschlagen (sp. *piedra chispa*).
- kasuk kasuk* bezeichnet das Aneinanderschlagen der Krallen **12**, 8.
- kaši* siehe *alukaši*.
- kāši* siehe *gāši*.
- kašihi* siehe *gašihi*.
- kašikuama*, *kaḵšikuama*, 1. Schlingpflanze mit gelber Blüte; 2. die daraus gewonnene Farbe.
- kašikuamanagetse* (*kašikuama*, *hana-agatse*) gelb, ähnlich der *Kašikuama*-Farbe.
- Kašindukua* ältester Sohn der *Gaḷteovañ*, der Puma **10** ff.; **98**, 1.
- Kašĩngui* einer der „jüngeren Brüder“, auch Plur.; Verkehr und Kampf mit *Namsiku* **18**, 1 ff.; **19**, 1 ff.; Besitzer von Steinbeilen **20**, 1;
- kata* kleine Schabe (sp. *cucaracha*). vgl. *žiali kate*.
- katsigila* Sandfloh (sp. *nigua*).

- katsuma* Zehen-, Fingernagel, Krallen **12**, 3, 11; **19**, 10; **137**, 11.
- katsusú, kaltsusú (kali)*, gegabelte Stange **10**, 37; 2. die drei Paare von Stangen, die in rechteckigen Hütten von der Dachspitze aus nach beiden Seiten das Dach herabgehen (sp. *tijeras*).
- katšimiñka (ibini)* Haken zum Aufhängen; vgl. *akulakatši, kalviñká*.
- katšiuaka (avakai)* die übergreifenden Haken der Äste, die das Brückengeländer bilden; vgl. *akulakatši*.
- katšivejši (ivejši?)* der oberste Ring aus Schlingpflanzen rings um das runde Dach im Innern der Hütte.
- katšo* (sp. *cacho*) Horn **37**; **137**, 15.
- katú* Falle für Tiere im allgemeinen **9**, 39; **10**, 13, 21, 23f.; **58**, 2; -*škala* Fallenvorsprung; siehe *kali-, ši-*.
- katuka*, 1. Gegend am Rio Chirua bei San Antonio; 2. Bewohner der Gegend **5**, 37f.
- katuktséjñ (katú, sejñ)* offene, d. h. zum Gebrauch fertige Falle **10**, 31.
- kátula* siehe *kálula*.
- katuluéj* strauchartige Gujawe.
- kaų* Hand; siehe *išpani, ivejši, kaukših, kauroita*.
- kaųa (gaųi)* zerrissen, unbrauchbar (Tasche).
- káuğakua* Rassel aus Holz **18**, 6.
- káuğian* die von den Kágaba gesprochene Sprache **2**, 47.
- kaųgišpani* siehe *išpani*.
- kaųgivejši* siehe *ivejši*.
- kaųgižgašihi, kaukuažikših (kaukših)* miteinander kämpfen **11**, 22; **111**, 2.
- kaųi*, auch *ā-, aga-*, F. *kaų, kaųa*, geben, einhändigen **3**, 2, 18; **19**, 13; **24**, 9; **75**, 2; **128**; **137**, 24; siehe *i-, uza-, uzgaųi*.
- kaųi*, selten *gaųi*, auch *i-, ižgaųi* bzw. *iš-*, F. *kaų, kaųa, kauka*, aufladen (eine Last), sich beladen **9**, 30f., 61; (am Körper) verbergen, verwahren **9**, 51; siehe *gamá kaųi, ižukaųi*.
- kaųi* siehe *gaųi*.
- kaui* ihr, Poss. auf Plur. bezüglich, meist bei Personen **11**, 20; **18**, 10; **19**, 5.
- kauihí (kaui)* ihr, Poss. auf Plur. bezüglich, meist bei Sachen (Eigentum) **2**, 60; **17**, 5; **109**, 3; **121**, 3.
- kauižéñ* sie, diese; Plur. **18**, 3, 9.
- káu-kala* Hand, Finger.
- kaukalaba* siehe *kaukalava*.
- káu kala kukui* Daumen.
- káu kala muan, káu kala muanzala* Mittelfinger.
- káu kala nāngutse* kleiner Finger; vgl. *káu kala vulu*.
- kaukalava, kaukalaba* Handrücken.
- káu kala vīta (mīta)* Handfläche **4**, 8.
- káu kala vulu (abulu)* Finger **12**, 11; Zeige-, Ringfinger; -*tejma* Zeigefinger; -*muan, -muanzala* Mittelfinger; -*atejža* Ringfinger; -*aliua-kala* kleiner Finger.
- kaukših, kaugagašihi, kaugakšihi (kaų, šihi, aga-, ak-šihi)*, F. *ši, ša, šaka* kämpfen, Krieg führen **11**, 9, 15, 21; **17**, 1f., 4f., 10; **19**, 1, 3; **135**, 1f., 3; **137**, 20, 23; siehe *kaųgižgašihi kaukših*.
- kaukših (kaukših, šihi)* einen zum Kampfe veranlassen **11**, 22.
- kaukuažikših* siehe *kaųgižgašihi*.
- haųli*, F. *kaųla*, quaken (Frosch), singen (Vogel) **38**; **71**, 3; **73**; brüllen (Puma) siehe *i-*.
- kaųnelia* Suppe aus Gemüse (Bananen, Arracache, Juka usw.) (sp. *sancocho*).

kaṽrvīta (*kaṽ, mita*) Handfläche
10, 15.

kaṽsu, — *bala*, Pflanzendorn; —
butši Weißdorn, — *tsuši* Rotdorn,
zwei Schlingpflanzen (sp. *espina*
blanca und *colorada*) 104.

kavaši siehe *kabaši*.

kavašižuei Berg in der Nähe von
Santa Rosa.

kāvīa reich.

kavikoṅgui westlicher Nebenfluß
des Rio S. Miguel, Mündung bei
Santa Rosa.

Kaviukukui (*Okukui*) Sohn *Sēo-*
kukuis, härtet nach der Flut die
Welt 2, 47 ff.

kavū (sp. *cabo*) Bote 2, 9, 28.

kaxa (sp. *caja*) Trommel.

kaya siehe *gaya*.

keiḥi, F. *keja*, 1. lösen (einen
Strick); *hisēi* —, einen Toten frei-
machen, die Totenzeremonie ver-
richten 18, 4; siehe *aga-*, *keiṅšihi*,
zikeikuali; 2. auch *i-*, (Holz) be-
arbeiten zur Anfertigung von Ge-
räten, schärfen (Lanze) 19, 18.

keiṅkeiṅ (*keiḥi*) im Laufe 19, 15.

keiṅ-šihi (*keiḥi*) freimachen, los-
lassen (Krankheiten) auf einen
10, 34.

kēka siehe *gēka*.

-*ki*, 1. zur Hervorhebung, unüber-
setzbar passim; siehe *na-*, *nei-*,
neiṅ-, *nienkañ-*; 2. zur Verneinung
des Verbums 5, 7; 9, 10, 40; 12,
20; 19, 2; 21, 2, 5 f.; 23, 3, 6; 129.

kīnmatuṅ, *kīnmatá*, *ma(k)tú* ein
Stein mit leichter Vertiefung in
der Steintreppe am Kasikial, be-
deutet eine Frau.

kīušihi siehe *akīušihi*.

kokiúva, 1. Schildkröte; 2. Musik-
instrument aus der Schale, die
mit den Händen gestrichen wird.

koktó siehe *kuktú*.

Koṅgui Beiname für jemand, der
nichts besitzt und keinen festen
Wohnsitz hat; vgl. *Kuṅgui*.

kuá Arara (sp. *guacamayo*); — *taši*,
— *tsuši* grüner, roter Arara 49,
Anm.; siehe *kuḍlugi*, *šukuéi*.

kua siehe *gua*.

kuḍ das schnelle Zuspringen be-
zeichnend 137, 20.

kuáhu, *mama* —, Stein auf dem
Wege nach Palomino, etwa
1½ Stunden nordwestlich vom
Berge Cuba, wird mit Blättern
belegt, damit man nicht müde
wird.

kuái Hode; siehe *Námakuš* —.

kuakala siehe *akuakala*.

Kuakuanui Berg im Osten von
Pueblo Viejo.

kuakuē eine nicht eßbare Wurzel
= *dikuaya* 138.

kuákulu, auch — *atejma*, großer
Papagei (sp. *loro grande*) 5, 27;
27, 1; 86, 4; siehe *hisēi* —.

Kualakuintana, *Kualakultše*
zwei Priester, beim Regenmachen
beihilflich 59, 5.

kualakutše eine Affenart.

kualama Feldfrüchte, Ernte 1, 5;
32, 1; 33; 43, 1; 110, 1 f.; vgl.
nikuala.

kuale (*kuei*) dieser; vgl. *kuejha*.
Kualēnēumān = *Manēnēumāñ*.
kualgui (*gui*), F. *gua*, zerbrechen
(Topf) (tr.); vgl. *akuani*.

kuali, *kueili*, F. *kue*, *kuala*, 1. leben,
sich aufhalten 2, 22, 27; 53, 1;
56, 5; 2. vorhanden, aufbewahrt
sein 2, 25; 3. haben, besitzen,
aufbewahren 4, 13; 17, 9; 43, 1;
102, 2; siehe *a-*, *aga-*, *agē-*, *i-*,
iži-, *ikaḥ-*, *iš-*; 4. sein als Hilfs-
verbum siehe *akpej-*, *ava-*; 5. an-
gefügt an transitive Verben siehe
zikej-.

- kualíni*, F. *kuali*, *kualina*, umkehren, zurückkehren **4**, **4**; **19**, **6**, **15**; **86**, **8**; **109**, **3**; **137**, **14**; *nui kuali* die Sonne kehrt zurück = Dezember-Jänner; *nui kuali uká* die Sonne verläßt die Plejaden = Juni.
- kuá-lugi* (*nugi*) Schwanzfedern des Arara, als Kopfschmuck gebraucht.
- kuama* siehe *akuama*.
- Kuamaka*, 1. Nebenfluß des Rio San Antonio **6**, **10**; 2. verlassener Tempel daran, etwa 10 km oberhalb San Francisco **13**, **10**.
- Kuamaliue*, Mutter —, der Quellsee des Rio *Kuamaka* **114**, **1**.
- kuañkuá* Schamschurz aus gewebter Baumwolle beim Fest = *majkuala*.
- kuañšú* Schulterblatt.
- kuaši*, *guaši*, F. *kua*, 1. mit und ohne *hárulu*, Päckchen von Steinpulver und andere Zaubermittel herstellen **64**, **3**; **66**, **2**; **77**, **3**; 2. durch Zauberpäckchen fördernd einwirken auf etwas, etwas weihen **8**, **6**; **47**, **1**; **78**, **1**; **80**, **1**; **98**, **2**; **101**, **2**; **107**, **3**; vgl. *i*-.
kua-šihi (*kuali*), F. *ša*, hineinlegen **6**, **2**.
- Kuayigela* Priester aus dem Geschlecht *Sintana's*.
- kuayka* siehe *a*-, *alalguayka*, *i*-, *iškalia*-, *išpa*-, *tua*-, *tuñgua*-.
kūba Hut, Mütze; siehe *suguba*; vgl. *kuvaha*.
- kubá* kleine Pflanze **107**, **2**.
- kubi*, *kuvi* Schmetterling **9**, **16**, **22**; **70**, **2**; -*butši*, -*taši* weißer, blauer Schmetterling **5**, **14**; vgl. *kuva*.
- kubi-tšakuéj* (*žakuá*) eine gewebte Kopfbedeckung als Festschmuck.
- Kúbuni* zwei Priester aus dem Geschlecht *Sejžañkua's*.
- kuej*, *kue* (*kuali*) aufbewahrt, vorhanden **2**, **25**; **9**, **6** (*nikuejgatejn*); **55**.
- kuej-ha* dieser.
- kuejla* (sp. *escuela*) Schule für die Tempelnovizen **11**, **30**.
- kuejli* siehe *kuali*.
- kugua*, *kuguej*, *kukala* sieben, siebenmal **2**, **10**; **17**, **3**; **19**, **3**, **12**; **106**, **1**; siehe -*hase*, *kuhula*, *kukséj*, *kuķuīža*, *kurlui*.
- kugua-hase*, *kuķhase* siebzig **19**, **3f.**, **14**.
- kū-hula* (*kugua*) sieben Realen.
- kúiane* siehe *ejbin*-.
kui Laus.
- kúi*, *kui* bezeichnet das Emporscheinen **12**, **10**; vgl. *hui*, *huis*, *kui kui*.
- kuíbulu* (sp. *pueblo*) Dorf, Ansiedlung **7**, **9**; **133**, **1**.
- kuidbaýlu* Zaubenstein.
- kuíhi*, F. *kuia*, *kuika*, nehmen, ernten (Feldfrüchte) **9**, **30**, **37**; **110**, **2**; ausheben, ausgraben (Erde) **5**, **7**; **11**, **2**; herausholen, zum Vorschein bringen (Ameisen) **21**, **8**; siehe *ejbi kuiane*; *ižga*-.
kuil ein Tier „wie ein Affe“, das in der Nacht ruft (sp. *martica*).
- kúikui* großer Sperber **68**, **1f.**; **69**; -*vutši* weißer Sperber **70**, **1ff.**
- kúi kúi* in Sprüngen **4**, **2**; vgl. *uiuiui*.
- kuinta*, *kuinte* (sp. *cuenta*) Glasperlen.
- kuts* mit folgendem Verbum bezeichnet eine Aufforderung, etwas gemeinsam zu tun: laßt uns . . . **9**, **6**; **11**, **8**; **90**, **1**; **109**, **1**; **137**, **18**, **27**; siehe *kuizali*, *kuizehi*; vgl. *hui*, *huis*.
- kuīspasu* Steinperle mit zwei Durchbohrungen.
- kuīsuku* kleiner Vogel (sp. *tijereta*).

kuišuna siehe *kušuna*.

kuišvañgui, *kuišbañgui*, *kuižvanguí* Donner 1, 2; 11, 11; 23, 9; 79; 100, 1, 3; Unwetter.

Kuitámeži Berg nahe Santa Rosa.
kuīvižēši, auch *aga-*, *u-* (*neiši*), F. *žē*, *žēka*, religiöse Gebräuche lernen, durch Lernen mystische Kräfte erwerben, besonders: lernen von seiten der Tempelnovizen 7, 8, 10f.; 10, 16; 11, 13f.; 20, 2; 24, 4, 7; 55; siehe *nuñhuakutvi*.

kuivīžu Tonpfeife in Gestalt einer Figur; vgl. *huilvīžu*.

kuīza (*kuīzi*) Tanz 1, 12; 27, 2; 45; 91; Fest.

kuizali, *kuizēhi* (*kuīs*, *zali*, *neihi*) laßt uns gehen (sp. *va-monos*).

kuīzi Rohrflöte 8, 5; *-(a)bunži* mit einem Loch; *-(a)sigi* mit fünf Löchern; siehe *šunukala*.

kułzihi, auch *aga-*, selten *i-*, F. *kuīzi*, *kuīza*, *kuīz*, auch mit *kala* tanzen 5, 16, 18, 21; 8, 6; 10, 40; 13, 5; 20, 2; 24, 7, 13; 27, 2; 29, 3; 47, 2; 49; 54; 55: 59, 10; 64, 1f.; 67, 1f.; 76; 97, 1; 110, 2; 115, 3; 132, 2; 133, 2; 136, 1.

kułzizi Zauberstein.

kułzurla (*kuīzi*, *nurlá*) große Rohrflöte mit Schalltrichter 134, 1, 3.

kuižakšihi, F. *ša*, schreien (Kanninchen) 137, 29; vgl. *iži* —.

Kuižú Priester aus dem Geschlecht *Sejžaňkua's*.

kuižvanguí siehe *kuišvanguí*.

kuka, 1. Ohr, Topfhenkel; 2. auch *a-* Spitze (Tempel, Pfeil) 11, 11, 13f.; 73; 130, 2; Griff (Handnetz), Rahmen, in dem sich der Stab des Fadendrehers (sp. *carumba*) dreht; siehe *-gasuñze*, *-ikaikue*, *Songela-*, *zala-*.

kuka gasuñze (*agasuñze*) taub
kuka ikaikue (*ikaikuali*) der ausladende Aufsatz der Tempel.

kuka ivikue siehe *ivikue*.

kukala siehe *kugua*.

kuka-līža (*nihi*) Ohrgehänge 8, 2, 11.

kúkhase siehe *kúguahase*.

kuķhuiža siehe *kuķuiža*.

kuķ-sej (*kugua*) sieben Nächte 10, 8.

kuķši siehe *hala-*, *ihia-*.

kuktú, *koktó*, 1. auch *-ma*, Ort, Punkt, Ansiedlung 14, 3f.; 77, 1, 3; *aliue-* äußerste Enden (der Welt) 7, 2; siehe *nuva-*; 2. bei Steinen: Platte; siehe *hakoktó*, *mámakuitši-*.

kukuba Schulter, Schulterblatt.

kukubaba der an die Schulter grenzende Teil des Rückens.

kukui siehe *akukui*.

kukui, 1. Tante, Nichte 19, 20; 2. Trommel 8, 5; 11, 12, 21.

kuķuiža, *kuķ-huiža* (*kugua*) siebenmal, zum siebentenmal 5, 6; 11, 13; 17, 8; 19, 6.

kukužu kukui Abendstern.

kukukši siehe *hala-*.

kula siehe *akula*.

Kulaka Rio Noavaka.

kulakala siehe *akulakala*.

kulalu, 1. (sp. *corral*) Zaun, Gehege 15, 8; 2. (sp. *coral*) Koralle.

kultša, 1. stets *-lula*, Same, Frucht, bei Menschen und Pflanzen 1, 1; 5, 40; 2. Abkürzung des Namens *Kultšavitabaŷya* 85, 1.

Kultšaka am Rio Sekaino, Wohnort *Kultšau's* 87, 6; auch Sitz *Auamaši's* und *Žuimakane's* 135, 1.

Kultša lakaj, *Kultša taukaj* das Geschlecht *Kultšavitabaŷya's*.

Kultšau, 1. Priester von Makotama 134, 3; 2. kämpft mit *Žuimakane* 87 ff.; 135, 1.

Kultšavitabaŷya, auch *Kultša-vitavaŷya*, einer der vier Urahnen von Palomino, Stammvater des Priestergeschlechts von Noavaka 1, 12; 2, 1f., 16ff., 35, 37, 46, 48, 53, 60, 65; 60, 3 Anm.; 124, 1f.; 125; vgl. *Kultša*, *Kuntšau*.

kuluḱšá Palmart des Gebirges.

kúlžakuītši, auch *a-*, Zaubenstein.

Kuñgui Priester aus dem Geschlecht *Seižañkua's*; vgl. *Koñgui*.

kuñkaua Apfel.

Kuntšakala Familienname.

Kuntšálukua Mutter *Kultšavitabaŷya's* 85, 1.

Kuntšáñgama ein Freund *Sintana's* 2, 18f.

Kuntšañgui Familienname.

Kuñtšatana aus Takina, sein Gesang 108, 1, 3.

kuntšaua Auge 11, 25f.; Pupille.

Kuntšau anderer Name für *Kultšavitabaŷya*.

Kuntšavēritana Männername.

Kurlíuei Fluß Curiua 6, 10; Ansiedlung; vgl. *Kurlui*.

Kurlui Paramo de Dragona nahe der Quelle des Curiua; vgl. *Kurlíuei*.

kúrlui (*kugua*, *nui*) sieben Tage 17, 5; 21, 6.

kustaka siehe *hustaka*.

kušuna, *kui-šuna* (*šui*) eingeführter Kamm.

kutám mit dem Kopfe nach unten, kopfüber 4, 4; 109, 1.

kuteñku Eichhörnchen 58, 2; 112, 2; 137, 11f.

kutšala (sp. *cuchara*) Löffel 8, 11; 23, 7.

kutšalalḱvejši siehe *arvejši*.

Kutšalui Berg oberhalb Santa Rosa.

Kuvaha, *Takubaha* (*kuba*), kegelförmiger Berg Cuba nordöstlich von Palomino 112, 1.

kuva kuva bezeichnet das Umherfliegen von Schmetterlingen 5, 14; vgl. *kubi*.

kuvi siehe *kubi*.

kuvīta (sp. *escopeta*) Flinte 17, 10.

L.

la, 1. war, ist (Hilfsverbum) 2, 51, 54; 4, 14; 9, 49, 57; 19, 21; 21, 6, 8; 32, 1; 46; 58, 1; 137, 6; siehe *na*; vgl. *narlá*; 2. überflüssig dem Nomen zugefügt; siehe *arzá*, *arzé*.

la siehe *na*.

labi siehe *nabi*.

lakaj, *nakaj* Geschlecht; Abstammung 2, 51; siehe *Hulakaj*, *Kultša lakaj*, *Nugi nakaj*; siehe *Sei nakaj*, *Šuḱnuginakaj zízakaj*; vgl. *taḱaj*.

lakalyi siehe *alakalyi*.

laku, *naku* Salz 13, 5; 29, 1; 30, 2; 64, 3; 113, 1; *-butši* weißes Salz 64, 1; *-taši* grünes Salz (sp. *sal de espuma*) 65, 1; siehe *seižakú*.

laku-liúe, *nakuliúe* (*niua*) Salzsee 29, 3; 61, 1f.; 61, 3.

lalá siehe *narlá*.

lalé siehe *nalé*.

lani siehe *nani*.

laši siehe *naši*.

laḱgáḱkale siehe *naḱgaḱka*.

laḱguejini siehe *naḱguejini*.

laḱsu siehe *naḱsu*.

laḱši siehe *naḱši*.

Lavata Familienname.

lejhi siehe *nejhi*.

lejši siehe *nejši*.

lēsañ siehe *alēsañ*.

lēse, 1. beschnitten (Strauch, Staude, Baum); siehe *kaltēsē*; 2. Baumstumpf, aus dem immer neue Zweige sprießen = Stammvater 87, 7.

lěši siehe *nejši*.

li siehe *ni*.

lihi siehe *nihi*.

liši siehe *nīši*.

lō siehe *naŷši*.

lita siehe *alita*.

lītšiši siehe *nītšiši*.

lōma Schwager 24, 1 ff.

lu siehe *nu*.

lui, *lúiañ* siehe *nui*, *núiañ*.

Luka Priester aus dem Geschlecht
Sēokuku's.

luḡšt siehe *nuḡši*.

lula, 1. auch *nula*, *žula*, Art, Gat-

tung, auch zur Bezeichnung des Plural gebraucht 2, 6; 10, 3; 32, 1; 36; 37; 40; 45; 47, 2; 138; siehe *hār-*, *kā-*, *kultša*, *maḡkuī*, *náb-*, *nínula*; 2. Same, Steckling 32, 2; vgl. *aká-*, *zula*.

lúlini siehe *núlini*.

lūsani siehe *alūsani*.

lūši siehe *nūši*.

Lutá Priester aus dem Geschlecht
Alukuñná's vom *Kasikial*.

luva, *luvé* siehe *nuva*.

lyēka siehe *nīši*.

lyui siehe *nui*.

M.

ma, *maḡ*, *mi*, *vi*, *bi*, auch *va*, *ba*,
1. du, dir, dich, auch in Vertretung der Allgemeinheit: jemand, jemandem 2, 12, 51; 4, 14; 9, 41; 13, 6f.; 21, 2, 6; 47, 2; 58, 1; 110, 1; 115, 2; 116; 124, 2; 137, 2, 22; 140; siehe *mitava*;
2. meist mit Suffix *n*: *man* usw. ihr, euch 5, 15; 11, 19; 19, 19; 25, 2f., 4; 127, 1.

Mafeo (sp. *mas feo*) Priester aus dem Geschlecht *Kultšavitabayya*'s.

Magetsinulúei Berg bei San Miguel.

magi, 1. eine Rohrart (sp. *caña*), die daraus gefertigten Stäbe; 2. andere, wie Rohrstäbe aneinandergereihte Stangen, z. B. die Träger des Dachstrohs; 3. Rippen.

magimá (*magi*), *kasali* (*kasa*)- die senkrechten Pfosten der Wände.

Magutama, 1. Dorf Makotama 2, 2; 13, 10; 2. Bewohner 90, 2; 91.

mahu Amphibie (?), „ähnlich einem Leguan, die schwimmend über die Flüsse setzt“ (sp. *pasarrojo*) 76.

maḡ siehe *ma*.

maḡ, 1. auch *maja* wer? 12, 16; 2. wie?

maḡua, *māikala*, *maḡkulu*, 1. drei 9, 35; 16, 5; 23, 4; 2. nur: *maḡua* dreimal 9, 39; 106, 1; siehe *māihase*, *maḡuhase*, *maḡkaueḡ*, *māḡkuīža*, *maḡlui*, *malkula*.

māḡ-hase (*maḡua*) dreißig.

maḡ-uhase (*maḡua*) dreihundert.

maḡkaueḡ (*maḡua*) zum drittenmal 9, 2; 11, 13f.

maḡkuala Schambinde der Männer
= *kuañkuá*.

māḡkuīža (*maḡua*, *huīža*) dreimal, zum drittenmal 18, 11, 14.

maḡkulu siehe *maḡua*.

maḡlui (*maḡua*, *nui*) drei Tage.

maḡši, auch *aka-*, F. *maḡka*, aufbewahren, zur Aufbewahrung, zum Dortlassen hinbringen 2, 26; 9, 47, 56, 59; 10, 41; 11, 21; 18, 14; 25, 3f.; 42; 62, 1; 78, 1; 137, 6, 8.

Maiškaḡži Gegend oberhalb Santa Cruz, Bewohner von dort 5, 35f.

maḡvák, *maḡvakaḡ* gestern 19, 8.

maiylí der senkrecht aufragende Stab der Zuckerrohrmühle.

makaḡsa ein Kraut, das bei der Taufe gebraucht wird 138.

ma-kakue (*gahi*, *kuali*), Plural
-*kueḡ* der dich frißt, sticht, fres-

send, stechend, von Seen, Insekten usw. **2**, 57; **6**, 15; siehe *sanziši, tugi*.
makañšē, mañgaši lange, niedrige Bank im Tempel.
Makēi Priester aus dem Geschlecht *Sēokukui's*.
makēiase (*makeiua, hase*) vierzig.
makeiua vier, viermal **2**, 23, 41; **5**, 21; **9**, 32; **10**, 14; **17**, 8; **24**, 4; **106**, 1; *makein-gula* vier Klawer **24**, 2; *makēin-kala* vier **9**, 9; **17**, 5; **19**, 2; *makeinkulu* vier **16**, 5; **24**, 2; *makein-tava* an, nach vier Seiten **7**, 1; **9**, 50; **15**, 2; *makēi-nui* vier Tage **24**, 4; **64**, 2; **136**, 1; *makēi toku* vier Arroben; *makēi-(h)uīža* viermal **9**, 39; **15**, 6; **16**, 2; **24**, 3.
makeiua kaležuka (*kala, ižaūši*) Vierfüßler **63**, 1.
makēiunhase (*makeiua, uhase*) vierhundert.
maḡsu siehe *avaḡsu*.
maḡšiua Muschel zum Kalkessen (sp. *pichipichi*) **34**, 2.
maktu kleine Fuchsart **42** Anm.; **58**, 2.
ma(k)tú siehe *kīnmatunā*.
Ma(k)tugui Name eines Jägers **58**, 3, 5.
makú, vakú Häuptling, Herrscher **5**, 16; **19**, 5, 21; **120**, 1f.
Makú Männername.
makud Wurm (sp. *lombriz*); siehe *Makuñgāka*.
Makudlukukui Schwiegervater *Matuna's* und *Soñgela's* **11**, 9ff., 20ff.
Makúgama Priester aus dem Geschlecht *Sintana's*.
Makuinsa Río de Lagarto **8**, 1.
Makuñgāka (*makud, gēka*) Bergkette östlich Villa Nueva, der Berg der Sintflut **2**, 42.
mala Nabel.

malabake kleine Schnecke, die von einem Säugling als Halschmuck getragen wurde.
malahi, F. *mala*, jäten **137**, 5; siehe *zvalahi*.
mala-šiža (*ašiža*) Nabelschnur.
malēi ein Weilchen, kurze Zeit **3**, 17; **12**, 7.
malēi meī schnell **12**, 14; **19**, 15; **137**, 22.
malei zali, malei zeñ-ka (*zein*) weit, in der Ferne **4**, 14; **5**, 2; **9**, 28.
māli(a) gui, F. *gu, gua* Hunger haben **16**, 3; **19**, 5; **21**, 5; **23**, 6; **24**, 9; **31**, 2; **89**.
malkua Spinne.
malkua šiža Faden der Spinne **3**, 9.
mālkula (*maigua, hula*) drei Realen.
Malkultše Beiname von *Nuikukui* **441**; siehe *Nuikultše*.
malú reife Banane zum Rohessen (sp. *guineo*) **41**; *manta malu* reife Banane **12**, 13; siehe *manta*.
maluēti Kraut mit langen, wasserhaltigen Blättern (sp. *cebolleta*).
Malukasa Dorf Marokasa, Bewohner von Marokasa.
Malumaluaka eine Savanne unterhalb *Mulkuaka* bei Palomino **3**, 17.
mālurzē (*malú, arzē*) süß, alles, was süß ist: Rum, Guarapo, Zucker (sp. *panela*).
mama, 1. Priester **3**, 1; **9**, 34; **17**, 2; **31**, 1f.; 2. Sonne **3**, 2ff.; **9**, 34; **23**, 9; -Nui Sonne **3**, 1ff.; -Uakaī Sonne „Maske“ **59**, 3ff.; **89**.
Mamaboyāñ Frauenname.
mamabuñkui kleiner Fisch (sp. *sardina*).
mamahanteina goldener Stirnreif.
Mamaimaku, Mamaingatana zwei Priester aus dem Geschlecht *Kultšavitabayya's*.

Mamáĩškāka (*mama*, *kāka*),
 1. Sonnenuntergang, Westen 2, 26;
 2. Hölle, Fegefeuer.
Mamajši Bach nördlich Palomino.
Mamakēka Berg bei Palomino.
māmakuišši (*mama*) roter Zauberstein für die Sonne gegen Krankheit und Feuer 28, 4; *-hibulu* Fröschen aus rotem Stein 3, 16, 19; *-kuktú* feurige Steinplatte in der Unterwelt.
mama-lēši (*nejši*), F. *lē*, *lēka*, Steinpulver als Abwehropfer darbringen (sp. *remediar*) 15, 3; 18, 4.
Mamalúa Berg im Osten von Pueblo Viejo.
Mamalu(ñ)gui, 1. Fluß und Ansiedlung Mamarongui in der Gegend von Marokasa 6, 10; 11, 6; 13, 10; 56, 3; 2. früherer Name von Fluß und Dorf Palomino.
Mamañgē Priester aus dem Geschlecht *Sintana's*.
mama Nui siehe *mama*.
Mamatakāñ Familienname; Joaquin —, Priester von Santa Rosa, zugleich Name des Priesters Juan Vakuna.
Mamatoko Dorf Mamatoco bei Santa Marta 66, 1.
Mama Uákaj siehe *mama*.
mamaɣkue Zauberstein.
Mamēumáñ (*mama nēumáñ*) macht die Sonne, anderer Name für *Gautēovañ* 3, 1.
mandaulu (sp. *mandatario*) Beauftragter, Gebieter 10, 3.
Manēnēumáñ die Allmutter und Frau *Sejžankua's*.
mañgaši siehe *makañšē*.
Mangēkáñ, *Manyēkáñ* Frauenname.
mañgui (*gui*), F. *gua*, einwickeln 23, 7.
mani wo? wohin?, auch in indirekter Frage 3, 8; 9, 13; 137, 13.

manizala wohin gehörig? wo befindlich? 4, 13.
mani-žini woher?
man man bezeichnet das Umstürzen, Umfallen, Umherwirbeln: kopfüber, durcheinander 4, 15; 7, 9; 14, 2; 109, 1f.
manman-nejši, F. *nej*, zugrundegehen 7, 9.
manta Banane 11, 3; *-kala* Bananenpflanzung 112, 1; *-lita* getrocknete, *-valu* reife Bananen.
mantaválulia (*manta valu*) Suppe von reifen Bananen; vgl. *kaɣnelia*.
Manyēkáñ siehe *Mangēkáñ*.
Manyuísini Priester aus dem Geschlecht *Akinmakú's*.
masa Tier mit Panzer, ähnlich einem Gürteltier, lebt an der Küste (sp. *cotea*).
Maseña Dorf Masinga bei Santa Marta 66, 11.
māšihi, F. *ši*, *ša*, zurücklassen 1, 12; 5, 27f.; 6, 9; 7, 7; 9, 45; 10, 28; 121, 4; siehe *aka-*, *iška-vāšihi*.
mata, *matáñ*, *mata-ka*, *mata-li* (*ni*) oben, hoch oben (Stein, Baum, Luft, Himmel) 9, 9, 13, 29, 34, 52; 11, 21; 12, 13; 23, 3; 137, 26ff.; *-agēkue* siehe *agēkue*; *-gaɣpakue* siehe *akpakuali*.
matakui, *akbatakui* (*avata*, *gui*), F. *kua*, leer machen.
Matejyu Priester aus dem Geschlecht *Sejžāñkua's*.
matsa Leguan.
Matšaka Dorf San Sebastian 6, 10; Bewohner 101, 1; 102, 2.
matšakañ Sprache von San Sebastian.
matši Floh.
matšiñga Säugetier (sp. *maco*).
matšuarza-ka (*matšuarzé*) dumm.
matšuarzé (*matšui*, *arzé*) schwer.

matšui reichlich **5**, 14.

Matuna „jüngerer Bruder“ kämpft mit *Soŋgela* **11**, 8ff. und mit den Kopfabreißern **14**, 1 ff., verpflanzt die Salzseen an die Küste **61**, 2, bringt das weiße Salz vom Himmel **64**, 1f., bringt die Chengimuschel **66**, 1, 3, singt gegen die Alligatoren **123**.

Maṽakēka Tempel im Südsüdwesten von Palomino.

maṽi, *vaṽi*, F. *maṽ*, *maṽa*, weinen **19**, 15, 20.

maṽi Wolke **97**, 1f.; *-duana* (*duani*) es herrscht Nebel.

Maṽi Nebenfluß des Rio Noavaka.

maṽkueṽ wiederum, nochmals **16**, 4; **18**, 11; **23**, 7, 9; **137**, 23; vgl. *avaṽkuali*.

maṽkui Frosch (sp. *rana*, *sapo*) **36**; **37**; *maṽkuižula* Froscharten **37**; *-butši* weißer Frosch = *goñsá* **38**; *-vulu* kleiner schwarzer Frosch = *gurlaua* **35**; **118**; *-teṽma* großer Frosch.

maṽkuikula (*akula*) die zwei Stäbe auf den runden Hütten; vgl. *hu sukala*.

maṽlí Neid, Eifersucht **11**, 15; *-arzēši* Eifersucht empfinden **24**, 11; *-arzukui* beneiden.

maṽši künftig **31**, 3; *-kágiañ* künftiges Jahr **31**, 2; übermorgen.

Maṽteṽži Gegend im Westen von Palomino **10**, 29.

maṽze(ñ) (*maṽžua*, *zeṽši*) früher, in vergangener Zeit, daher: in alter Zeit **13**, 6 [*-zálakueṽ* (*zala*) die aus alter Zeit, die Alten **7**, 7]; vergangenes Jahr **25**, 3; gestern oder vorgestern **137**, 25.

maṽžua zwei, zweimal **106**, 1;

siehe *maṽžuháse*, *múžugua*, *muškuimi*, *muškulu*, *muštava*, *mutšata*, *mutšui*, *mútsuiža*, *mutšula*.

maṽžu-hase (*maṽžua*, *uhase*) zweihundert.

mazuši siehe *muzuši*.

maži siehe *mani*.

mej nur, zuweilen überflüssig hinzugefügt **17**, 4f., 7; **19**, 5, 15; **22**, 2; **58**, 6; **136**, 2; siehe *askui*, *maléj-*, *vej*.

meja (*meṽhi*) Gesang **47**, 1; in Verbindungen: *-akalēši* **43**, 1; **47**, 1; *-akatsihi* **91**; *-meṽhi* **41**; *-neṽši* **82**, 3 singen.

meṽhi, *veṽhi*, F. *mej*, *meja*, 1. singen, einen Gesang an jemand richten, zum Gedeihen von etwas oder gegen jemand singen **27**, 2; **30**, 1f.; **34**, 2; **35**; **41**; **42**; **43**, 2; **46**; **47**, 2; **48**; **50**; **64**, 1f.; **70**, 1; **76**; **78**, 1; **83**, 2; **86**, 1f., 4; **94**, 3; **101**, 1f.; **108**, 3; **115**, 1; **117**, 1; **119**; **121**, 2f.; **129**; **132**, 1f.; **136**, 1; *kala-* einen Tanz singen **103**, 1; 2. sagen, erzählen **5**, 20; **9**, 14; **25**, 3; siehe *aga-*, *ar-*, *i-*, *ižga-*, *za-*, *zu-veṽhi*.

meṽn-gui, *veṽngui* (*meṽni*), F. *gua*, 1. fällen, benagen (Bäume) **9**, 17; **21**, 6; **137**, 2, 7; siehe *i-*, *ižga-*, *iži-veṽngui*.

meṽn-šihi, *veṽnšihi* (*meṽni*), F. *ša*, Gestrüpp und Unkraut auf dem Felde abhauen (sp. *zocalar*).

meṽni, F. *meṽna*, 1. ziehen, reißen; *gula*, *sáñgala meṽna* der an den Armen, am Kopf bzw. an den Haaren reißt **14**, 1f., 3f.; siehe *akaveṽni*; 2. abschneiden; 3. einstürzen (Abhang) **7**, 6; **13**, 3; **124**, 2; siehe *peṽni*.

(Fortsetzung folgt.)



Notes sur les Esquimaux de Baie Hudson.

Tribus, notes sur coutumes religieuses, genre de vie, chasse et pêche.

(Ecrit en 1917.)

Par Mgr. A. TURQUETIL, O. M. I.

Aperçu général sur les tribus.

	Nombre
De Churchill à Ranken Inlet (recensement 1911) .	260
De Ranken Inlet à Lyons Inlet	1101
A l'intérieur (approximatif)	700
	<u>2061</u>

Tribus.

Le pays étant très pauvre, les Esquimaux ne peuvent pas demeurer en grandes bandes: ils se divisent, formant des petits groupes fort éloignés parfois les uns des autres.

Resultat: Vivant si éloignés les uns des autres, ils n'ont pas le même gibier; ils ont des instruments de chasse et de pêche différents... la saison de chasse diffère d'un pays à l'autre, ... la nourriture et les habits varient suivant le gibier qui fournit l'une et l'autre... dès lors, la langue subit nécessairement quelques modifications pour exprimer le mode de vie spécial imposé par le pays habité.

L'ensemble de ces différences (Pays, nourriture, habits, instruments, langue) constitue la note caractéristique de chaque tribu, v. g.:

Habitants des broussailles sèches (Churchill à Ranken)

Habitants des rochers plats (Chesterfield environs)

Chasseurs de morses (Fullerton et Nord)

Habitants des maisons de pierre (Nord de Repulse bay)

Chasseurs de phoques, etc. Kiglinermiut (Ouest de pays nord Fullerton)

NB. Ce sont de vraies tribus à culture différente, parmi elles il y a d'autres dénominations qui n'indiquent que le lieu de campement, sans en faire une différence de tribu, v. g. Chesterfield se dit en Esquimaux: là où on se bâtit des maisons, on y voit des ruines de vieilles bâtisses en pierre d'autrefois, il ne s'en bâtit plus aujourd'hui.

Différences accidentelles d'une tribu à l'autre.

Aiviliks et kairnemiut par suite d'un contact prolongé avec les blancs de classe inférieure, ont une fausse apparence de civilisation qui couvre, sans l'enlever, le fonds Esquimaux, et qui ne cache nullement les vices honteux qu'ils ont contractés à ce commerce prolongé avec les blancs. Leur civilisation consiste surtout à jouer au plus fin avec les blancs, à les mépriser comme des bons à rien, à essayer même (avec trop de succès malheureusement) à leur faire partager leurs idées superstitieuses. Le manque de foi, de raison, de morale et d'expérience en ce pays, font de ces blancs les vrais esclaves des sauvages qui deviennent vite fiers, hautains, et s'imposent. Ceci ne se rencontre pas ailleurs chez les tribus laissées à elles-mêmes.

Une autre différence accidentelle, c'est la divergence de pratiques superstitieuses suivant le pays, le gibier, la maladie, etc., mais tout cela dérive du même fonds: se créer des protecteurs, se munir contre les influences nuisibles des mauvais génies, etc.

Idées communes à toutes les tribus d'après les faits examinés un peu dans chacune:

Naissance.

1^o La mère contracte impureté légale à la naissance de l'enfant; elle est séquestrée (pendant une lune si le nouveau-né est un garçon, pendant deux lunes si le nouveau-né est une fille).

2^o Au moment de la naissance, la mère doit avoir une habitation à part: en hiver, petit *iglu* à part ou trou dans la neige, à côté de l'*iglu*. Personne n'assiste même les jeunes mères. En été, abri provisoire quelconque, qui sera abandonné quand la mère aura la permission de demeurer de nouveau avec sa famille.

3^o Si l'enfant venait au monde dans l'*iglu* ou la tente qu'habite la famille, ce qui n'arrive que par surprise, il faut abandonner cette demeure, comme on le fait en cas de décès d'une personne. Cf. infra.

4^o Durant le temps de sa réclusion, les femmes peuvent recevoir des visites, mais ne peuvent pas sortir, du moins, qu'elles ne se montrent à personne avec les mêmes habits qui lui ont servi lors de la naissance de l'enfant. (Kalala affublée d'un tapis de table pour cacher ses vêtements.) Le temps de réclusion écoulé, la mère doit abandonner tous ses vieux habits et en revêtir de nouveaux, mais pas avant, par raison d'économie; résultat: saleté repoussante, nuisible à la mère et à l'enfant.

5^o Pendant sa réclusion et en certains cas pour trois, six mois ou un an, la mère ne fait que deux repas par jour, matin et soir, doit avoir sa chaudière, son plat, son pot à boire etc. dont personne autre ne peut se servir. Elle non plus ne peut se servir d'ustensiles appartenant à d'autres. Quand le temps de cette réclusion est arrivé, il faut jeter tout ce qui lui a servi, en fait d'ustensiles de cuisine.

6^o La mère doit aussi cuire elle-même ses aliments sur sa lampe à elle, ayant soin de mettre un os quelconque de caribou ou de phoque dans tout ce qu'elle cuit, même dans le thé. Si elle n'a pas d'huile pour sa lampe et qu'elle fait cuire ailleurs, on enveloppera sa chaudière avec soin pour que les esprits ne la voient pas et ne connaissent pas le péché commis, mais l'os sera là, car il y a toujours moyen de s'en procurer. Aussi cette femme ne peut manger sans témoins, de peur, sans doute, qu'elle ne mange plus que deux fois par jour, ou qu'elle mange ce qui lui est défendu.

7^o Durant le temps de la réclusion, la mère ne peut manger que ce que les sorciers permettent: caribou ou phoque ou morse. Pas de biscuits, ni rien du magasin, même en cas de maladie, il faut tricher ce monde pour leur faire prendre des médecines. Pas de tabac souvent, etc., une vraie pénitence.

8^o Si l'enfant est mort-né ou n'est pas viable, le temps de la réclusion est doublé.

Après la naissance.

1^o Aussitôt après, cérémonie de chant. Il paraît qu'on chante le chant de quelque défunt dont l'âme est supposée revivre plus ou moins en cet enfant. Cf. infra.

2^o Le corps de l'enfant doit être purifié avec une peau de renard, de lièvre, d'oiseau, de l'herbe fine, etc., jamais avec de l'étoffe.

3^o Huit jours après la naissance, imposition du nom. Séance superstitieuse pour consulter l'esprit qui est supposé revivre en cet enfant. Si cet esprit répond qu'il accepte de revivre en cet enfant, i. e. de le diriger, le protéger, etc., l'enfant portera son nom. Le mort revit par son nom, ainsi s'expriment les Esquimaux. Pour compléter l'illusion de cette survie, l'enfant portera le nom du mort, chantera le même ayaya, bien plus, on lui donnera le même nom de parenté qu'on donnait à ce mort, v. g. un petit garçon est-il nommé d'après sa grand'mère, toute la famille l'appellera maman, et il pourra porter des habits de femme. Une petite fille nommée d'après un homme, s'entendra appeler père, frère, oncle, etc., suivant le cas. Cela pour toute sa vie. Mais un garçon portant le nom d'un homme défunt, ne devra jamais revêtir des habits de femme.

4^o Cette survie dans le nom empêche les parents de corriger leurs enfants, ils croiraient manquer de respect envers les esprits, de sorte que pratiquement, la différence entre la survie par le nom seul et la vraie réincarnation des âmes est à peu près nulle, bien que l'Esquimau admette l'une et rejette l'autre en théorie.

5^o Les règles en usage après le décès défendant de prononcer le nom du mort pendant un an, si un nouveau-né reçoit le nom d'un défunt disparu il y a quelques mois seulement, personne ne doit appeler cet enfant par son nom avant qu'une année entière se soit écoulée depuis la mort du disparu.

6^o Il arrive que dans deux ou plusieurs camps éloignés, on donne à deux ou à plusieurs nouveaux-nés le même nom du même défunt. Cela ne dérange personne, mais ceux qui portent le même nom sont parents du même coup.

Deux homonymes se rencontrant pour la première fois dans le même camp, font une fête de famille entremêlée de sorcellerie, et tant qu'ils sont ensemble dans le même camp, l'un d'eux seul porte le nom, l'autre s'appelant son Homonyme. S'ils doivent rester indéfiniment ensemble, l'homonyme changera complètement de nom pour en prendre un autre.

7^o Aux yeux de l'Esquimau, le nom signifie tant de choses qu'il est comme la source de la vie. Un enfant mal conformé, souvent malade, essaiera de plusieurs noms à la fois.

On a soin de donner des noms aux tout jeunes chiens de peur qu'ils ne meurent; en cas d'épidémie des chiens, la raison est toute trouvée: ils n'avaient pas de nom ou n'avaient qu'un nom pour rire, c'est pourquoi ils ne peuvent vivre.

Après l'imposition du nom, les fiancailles

Le nouveau-né est fiancé de suite après qu'il a reçu son nom, ou aussitôt que quelqu'un le demande. C'est un contrat d'achat et de vente: on paie une part du prix, le reste se paiera plus tard si les deux arrivent à puberté.

Si l'un des deux meurt, l'autre tâchera de se trouver un conjoint parmi ceux qui comme lui, ont perdu leur future moitié. S'il ne le peut, on verra de grands garçons de 18 à 20 ans acheter, avant la naissance, un futur bébé, en cas que ce soit une fille, qui sera sa femme plus tard. Lui, en attendant que cet enfant soit adulte, pourra vivre d'amour libre ou prendre quelque veuve qui n'a pas d'autre moyen de vivre que d'accepter un époux.

L'enfant acheté: Sur les bords de la mer, le contact avec les blancs a engendré entre autres maux, la stérilité. Bien peu de familles ont des enfants. La femme aimerait avoir un bébé à caresser, l'homme un fils qui sera le soutien de ses vieux jours. Alors, on achète de ceux qui sont plus fortunés. Le nouveau-né est allaité par sa mère deux ou trois semaines au plus, et livré à sa mère adoptive qui le nourrit bouche à bouche d'eau, de viande mâchée, etc. La vraie mère de l'enfant approuve et préfère même cet usage inhumain de sevrer les tout petits enfants au bout de quelques jours, donnant pour raison que s'il lui fallait l'allaiter plus longtemps, elle s'attacherait vite à son enfant, et qu'il lui en coûterait trop ensuite de s'en séparer.

Mort accidentelle après la naissance.

Règles de la naissance, de la mort et des accidents à cause imprévue, tout se surajoute l'un à l'autre. En certaines tribus, il ne faut plus nommer un seul objet par son nom, de peur de nommer l'esprit qui a causé l'accident. Il faut montrer l'objet dont on parle, le décrire, mais jamais le nommer. Les Esquimaux sont habiles à ce jeu de rébus. Rien d'étonnant, pour cela comme pour toutes les autres superstitions, chaque soir, dès qu'on parle de se coucher, dans chaque maison de neige, la grand'mère ou la plus ancienne vieille se met à débiter ses contes, ses légendes et histoires du bon vieux temps, et continue jusqu'à ce que le dernier de ses auditeurs ronfle profondément. Les enfants élevés de la sorte, croient à tout cela sans raisonner; leurs parents leur recommandent bien de ne jamais oublier ces enseignements, sous peine de ne pouvoir faire leur vie. Ainsi croyances et pratiques deviennent une seconde nature.

Meurtre des nouveaux-nés.

Les Esquimaux des bords de la mer sont stériles et disparaissent vite, pour les raisons données plus haut. Ailleurs ce n'est pas le cas. La rumeur est que certaines tribus font disparaître la moitié des enfants, conservant le premier garçon, tuant le deuxième enfant, etc. Cette rumeur paraît assez plausible si l'on considère que les Netchiliks, par exemple, ont plus de garçons que de filles, d'où la polyandrie parmi eux, de fait, certains ne se cachent pas pour dire qu'ils étoufferont l'enfant attendu, aussitôt né, si c'est une fille. Sans porter de jugements téméraires, j'ai pu constater aussi que dans les rares cas de mort accidentelle de bébés qui ont eu lieu ici, c'était une petite fille qui étouffait pendant le sommeil de la mère ou tombait à bas du lit et gelait sans que la mère endormie ne soupçonne rien.

Enfance, éducation.

1^o La croyance à la survie de l'ancêtre par le nom donné à l'enfant, empêche les parents de corriger ce dernier. Liberté absolue, surtout les jeunes garçons, en ce sens que tout ce qu'ils font est bien, personne n'a rien à y voir. Les vices, les fautes sont interprétés en bonne part: ce sera un homme, un bon chasseur, etc.

2^o L'éducation consiste donc uniquement à mettre en pratique les conseils des vieux et vieilles intéressés à son heureux sort: on coud des fétiches à ses habits, on lui apprend quelques tours, quelques façons de parler d'un sorcier fameux, etc., on lui apprend surtout à ne pas manquer aux règles dictées par les sorciers, à ne pas manger de ceci ou de cela, ne pas couper ses cheveux, plumer des oiseaux, etc. etc.

3^o On l'éduque aussi en vue du mariage. On lui parle de sa future femme, comment la mener ou comment obéir à son mari, et ce qui est bien triste, ici sur les bords de la mer, on apprend aux jeunes filles l'art de savoir débaucher les blancs, moyennant paiement. Ceci est chose courante, et je ne sais quelle est l'impression la plus forte: ou de se sentir insulté par ces gens sans vergogne, ou de plaindre ces pauvres enfants élevés de la sorte. Cela explique bien aussi comment ces jeunes filles et femmes abordent tout un chacun d'un air si candide, si prêtes à tout, bien ou mal. C'est une sorte de confiance sans bornes dans le blanc, et c'est ce qui cause la ruine de tant de gens par ici.

On entend même des vieilles qui n'ayant pu adopter de garçon, mais seulement une petite fille, s'en consolent en disant que plus tard, s'il y a encore des blancs dans le pays, cette petite adoptée saura bien faire vivre sa vieille mère adoptive.

Première chasse de l'enfant. À sept ou huit ans, l'enfant accompagnera son père à la chasse. S'il est habile, on se félicite de l'avoir élevé selon les vraies règles de la sagesse. On garde quelques bouts de peau, quelques os de son premier caribou, de son premier phoque; on le louange, on le flatte, à n'en plus finir. En cas d'insuccès répétés, on lui imposera de nouvelles règles en s'informant des façons de faire de ceux de son âge qui sont plus fortunés. Naturellement un pauvre orphelin adopté par pitié et qui ne se montrerait pas bon chasseur, n'aura guère de chance; c'est un bon à rien qui ne mangera que du superflu, un esclave qui aura toutes les corvées pénibles, et c'est mystère pour moi de savoir comment il peut vivre en pareille misère: des habits qui n'en sont pas, coucher sur le plancher de neige, sans lit, manger quand il peut voler quelque chose et courir partout, voilà sa vie. Aussi, gare à ceux qui l'ont élevé de la sorte, quand il sera grand. Il ne l'oubliera pas, et jouira à son tour de leur misère, quand ils seront vieux et abandonnés ou impotents.

Puberté.

Garçons: Pas de rites que je connaisse.

Filles: On les revêt d'habits de femme faite, avec capuchon.

De plus, on les proclame dans le camp. Je ne connais pas de rites spéciaux.

Mode de vie après puberté. Le garçon pubère essaie du mariage si sa future est avec lui et aussi adulte, et il est libre de faire autant de conquêtes qu'il le peut autour de lui.

La jeune fille pubère va à son mari dès qu'elle le peut. Si la saison ne permet pas de voyager, elle appartient à tout le monde. Même une fois rendue à son mari, celui-ci essaie du mariage, libre à lui de la laisser pour six mois ou un an de plus, si la chose ne va pas bien.

Mariage.

A. Condition de la femme.

1° En cas de jeune homme épousant sa fiancée, le contrat de l'enfance est complété: on paie le plein prix de sa femme aux parents. Ce prix varie d'après les aptitudes de la femme, avoir une bonne coueuse est le premier souci du mari, le reste lui importe peu, beauté, bonté ne comptent pas, la malice ou impossibilité de caractère, ils s'en charge, n'est-il pas le plus fort?

2° En tout mariage esquimau, la première qualité de la femme est d'être bonne travailleuse, et sa valeur en argent va en proportion, qu'il s'agisse de fiancés dès le jeune âge ou de tout autre cas.

3° La seconde condition étant de n'avoir rien à dire à tout ce qui semble bon au mari. Tout comme la nouveau-née, la fille pubère, la femme faite, la veuve jeune ou âgée, même les vieilles grand'mères au-dessus de l'âge, doivent accepter celui qui leur est imposé, comme mari, ou mourir de faim.

Le mariage une fois fait de la sorte, en vertu du même principe, la femme épouse sera renvoyée ou gardée au gré du mari, même après des années de mariage, ou bien le mari prendra seconde femme sans que la première puisse même manifester ce qu'elle en pense. On en voit pleurer en cachette qui ont le courage de faire bonne mine, souriant à leurs maris, pour éviter le bâton ou les coups de poing. Encore, par suite de cet esclavage, la femme épouse appartient à tous ceux qu'il plaira au mari d'envoyer près d'elle; elle devra même aller d'elle-même à un étranger pour obéir à son mari, et toujours joyeuse et souriante extérieurement, sans quoi, gare le brutal mari, elle portera vite sur la figure les marques de sa désobéissance.

4° Si deux hommes veulent avoir la même femme, elle appartiendra au plus fort; lutte à bras le corps ou coups de poing sur la tempe, sur l'épaule, etc. La femme suivra le vainqueur sans rien dire autre chose que: tant mieux.

5° Un homme convoite-t-il la femme de son prochain, non pour un temps, mais pour la vie, il demande à l'acheter; en cas de refus, ce sera la bataille encore, la femme appartenant au plus fort.

B. La femme païenne souffre-t-elle de cette condition?

A. Vu l'éducation qu'elle a reçue, la femme païenne souffre moins qu'on ne se l'imaginerait à première vue d'une telle condition. Ce qu'elle regarde, c'est d'avoir un bon chasseur qui la fasse vivre, elle et ses enfants, le reste sera vite oublié.

B. Du même coup, elle n'aime guère voir une seconde femme au foyer, elle en souffrira surtout au début, mais à moins de trouver un autre mari

également bon chasseur, elle ne quittera pas son mari, ne laissera jamais rien paraître de ses sentiments.

C. On voit des femmes maltraitées, renvoyées par leurs maris ou abandonnées pendant des mois, et qui reviennent à la hâte, dès que l'homme le permet. On les croirait alors en pleine lune de miel, tant la peur de mourir de faim est forte sur ces pauvres femmes. L'instinct de la conservation pour elles et pour leurs enfants, leur font tout endurer, et leur éducation a été faite toute en ce sens.

D. Le seul cas où la femme se sent vraiment malheureuse, où elle n'oublie pas vite sa misère, où ses larmes sont sincères, c'est le cas de ces vieilles femmes qui ont passé l'âge depuis longtemps, mariée de force à quelque jeune homme brutal et bestial, surtout quand ces pauvres vieilles ont encore leur fils qui pouvait les faire vivre, qui les a fait vivre quelques années, mais qui les vend aujourd'hui à quelque malchanceux qui a perdu sa fiancée et ne peut trouver de couseuse ailleurs.

E. Il ne faut pas conclure, cependant, que l'éducation païenne a détruit le cœur chez la femme. Nos chrétiennes se sentent heureuses de leur condition actuelle sous le mariage chrétien. Chez elles, elles ne commandent pas naturellement, mais la religion est la même pour elles et pour leurs maris. Plus de mépris pour la femme; le catéchisme, les sermons, tout tend à leur faire obtenir le même respect que l'enfant doit à son père quand il enseigne à leur conférer le droit et le devoir d'enseigner leurs enfants; le droit et le devoir de s'opposer à tout ce qui serait contre la morale chrétienne, et qui sait, la conviction et la fermeté de ces femmes pourront en certains cas, sauver la foi et la morale de maris plus faibles qui fléchiraient peut-être devant la crainte ou l'appât du gain.

Vie de l' Esquimau pour soutenir sa famille.

1° Familles disseminées par petits groupes.

Deux, trois familles au plus constituent un camp pour l'ordinaire; le pays étant si pauvre, ces gens mourraient de faim, s'ils se réunissaient en plus grand nombre. Même, de cette façon, chaque année, il y a des morts par suite de famine, quelquefois cannibalisme.

De plus, la vie est dure: accidents sont très nombreux. Chaque hiver, chaque été, il y a des hommes, femmes, enfants qui se noient à travers la glace, en bateau, sont emportés par la glace flottante, se perdent et gèlent à mort dans une tourmente etc. L'Esquimau est hardi et aussi habile pourtant, il ne perd pas la tête de suite, en cas d'accident, du moins dans cas où il a à lutter contre ce qu'il connaît: glaces, tempêtes, etc., v. g.: à la dérive sur le flot errant, pendant la tempête et le naufrage en bateau, quand il s'attaque aux ours blancs même sans fusil, etc.

2° Superstitions rendent la vie plus dure encore.

La superstition empêche l'Esquimau de prévoir, v. g. il ne peut coudre les habits d'hiver avant d'avoir un iglu sur terre ou sur l'eau douce des lacs.

Il ne peut toucher aux caribous si le mari est à la chasse sur mer.

Le mari ne peut apporter de morse ni de phoque, si la femme coud des peaux de caribou. Plutôt jeûner.

Ne pouvant chasser en même temps le gibier de terre et celui de mer, il se trouve souvent à court de l'un et de l'autre.

Il ne peut ni partir ni travailler pour bien des jours en cas de maladie ou mort de quelqu'un du camp.

Il ne peut manger de viande provenant du même animal de la même cache dont a mangé un mort, idem pour l'huile.

Les restes des repas, i. e. les os, ne pouvant être jetés aux chiens, sont gardés des mois entiers dans l'iglu ou la tente.

L'odeur n'en est guère saine, surtout en été etc., etc.

3° Différentes chasses.

A. *Caribou*. Aux environs du poste ils ont le fusil, ailleurs la flèche. Même avec le fusil, sans pouvoir se cacher ils s'approchent du gibier. En hiver, l'Esquimau choisit les jours de vent pour chasser le caribou. Il s'y gèle le nez, les joues, les mains, qu'importe, s'il a de la viande? En temps calme, ce serait impossible, le gibier entendant de trop loin. En été, cette chasse est plus facile.

B. *Phoque*. *Nippatok*. Immobile, à l'affût, pendant des nuits entières jusqu'à 36 heures de suite, en plein hiver, au large, sur la mer, au-dessus d'un trou de phoque, attendant qu'il vienne respirer pour le darder sans le voir, car le trou est à peine perceptible, seuls les chiens l'ont senti, et le chasseur n'a pas d'autre moyen de les découvrir.

Maulerartok. A partir d'avril, les phoques ont des aglus, une bande de chasseurs partent du même côté. Chacun a son chien, l'aglu trouvé, le chasseur attend que le phoque vienne respirer, les autres continuant de marcher tout autour. Le phoque revient à coup sûr l'aglu où il n'entend aucun bruit; c'est là que le chasseur l'attend.

Aulerartok. Mai et juin, chasse aux phoques qui dorment sur la glace. Chasse d'une patience et d'une habileté qui prend un Esquimau.

Sinaliartok. Exige d'avoir un fusil; introduit, tel que pratiqué aujourd'hui, depuis l'arrivée des blancs, demande un coup d'œil sûr et rapide surtout.

C. *Morses*. L'attaque au fusil, à la lance ou harpon, quand il est sur la glace; dans l'eau, en bateau, le plus sûr est le harpon avec un flotteur pour retenir l'animal blessé. Il faut une certaine hardiesse parfois pour attaquer ces gros mammifères, quand ils veulent eux aussi attaquer le bateau.

Différents travaux de la vie de l'Esquimau.

Outre la chasse, l'homme gratte les peaux de caribous, car les peaux de faons ne sont pas assez chaudes pour le pays, et les peaux des caribous âgés sont dures à tanner. S'il n'a pas d'huile pour chauffer son iglu et que les peaux soient gelées, la femme en porte une sur elle en guise de chemise, pour la dégeler à la chaleur de son corps. La nuit, chaque membre de la famille se fait de ces peaux gelées et raides, une chemise de nuit, dans le même but, pour les rendre souples, (la chaleur du corps servira aussi, en cas de

disette d'huile pour la lampe, à faire fondre la neige dans des poches imperméables en peau de pattes de phoques, hommes et femmes portent ces sachets de neige sur le dos ou sur la poitrine, pour obtenir de l'eau par la chaleur du corps.

L'homme doit se faire une traîne en os, en ivoire ou en bois, s'il peut s'en procurer, y mettre des patins de terre et de glace, se tailler des attelages dans la peau des gros phoques qu'il a tués, se faire une embarcation quelconque pour l'été, creuser sa lampe, ses pipes dans un bloc de pierre tendre, se faire des pointes de harpon, etc. N'oubliez pas le tambour surtout chez les tribus de l'intérieur. Par ci par là, quelques ouvrages de décorations de sculpture, dans les os ou l'ivoire, pour faire des porte-aiguilles à sa femme, etc.

Instruments de travail. Se fait des instruments en pierre, os, ivoire, en métal trouvé, s'en sert pour couper, perforer os, pierres et métal. Est ingénieux: manche de harpon en peau de morse gelée qu'il traîne derrière lui et ne prend de la main qu'au moment de darder le gibier. Traînes en peaux de caribous gelées, en blocs de glace, coupent le verre, installent des verres de montres taillés dans des morceaux de vitre, etc., etc.

Quelques-uns ont talent assez prononcé pour le dessin et la sculpture. Au dire des connaisseurs, leur dessin rappelle, en tout, le mode de dessin oriental.

Ceux de la côte qui ont fusils et autres instruments de la civilisation, n'ont guère conservé que la lampe, la pipe en pierre, leur harpon avec pointe de fer, mais le reste de modes Esquimaudes a conservé ses patins de terre gelée ou d'ivoire parce que supérieurs aux patins d'acier; quelquefois, chaudières en pierre, tasses en os frontal de bœuf musqué, seaux en peau de caribou ou de phoque, mais ces derniers articles se font plus rares.

Habits.

Hiver. Tout en poil des pieds à la tête, pas un brin de fil, de coton ou de laine, et c'est grande chance pour eux, le poil est meilleur, plus chaud, sue moins, se sèche mieux, dure plus longtemps. L'habit d'hiver dont on se sert au dehors est double: deux paires de bas de poil, la première poil en dedans, sur la peau; la seconde poil en dehors. En cas de poudrerie, cette seconde paire de bas à l'extérieur est faite en poil de pattes de caribous, imperméable à la neige fine poussée par le vent. Ces bas montent jusqu'aux genoux. Le genou même est recouvert par la première paire, mais cela seulement chez les tribus qui chassent sur la mer. A l'intérieur, le genou est à découvert pour permettre la ventilation et empêcher la sueur.

Deux culottes, la première poil en dedans, la seconde poil en dehors. Sur les bords de la mer, la culotte intérieure recouvre le genou en le prenant à juste. A l'intérieur, les deux culottes sont grandes ouvertes au genou, au moins six pouces de large, et une seule suffit bien souvent.

Deux capots ayant chacun capuchon et frange en bas pour les empêcher de se relever et de tordre sous l'action du vent. A l'intérieur, le capot extérieur est en peau plus légère, avec grande queue descendant jusqu'aux talons. La raison en est, dit-on, que cette queue pliée sert de protection à la culotte, quand

on s'arrête et qu'on s'assoit sur la neige gelée ou fondante. Cela pourrait être aussi une mode de décor ou de cérémonie.

Ajoutez les mitaines en peau de poil de pattes de caribou, et vous avez le complet d'hiver pour les hommes.

Habits de femmes. Le même, mais la culotte diffère, ayant deux boursofflures en forme de poche au-dessus de la cheville, les bas montant en dehors jusqu'à la ceinture par dessus la culotte. Le capot a enfillement sur le dos pour mettre le bébé sur le dos de la mère, peau à peau, et long capuchon qui couvre et la tête de la mère et le corps de l'enfant accroupi. Ce capuchon a 2 $\frac{1}{2}$ pieds de long. A voir une femme marcher, on sait d'où vient le vent. Les souliers d'hiver sont en peau de caribou tannée, poil en dedans et semelle en poil, le même pour hommes et femmes.

Habits d'été.

Habit simple, à poil plus court. Si la fourrure abonde, il sera neuf, fait de peaux choisies à cet effet. En cas contraire, ils portent les vieux habits d'hiver dont le poil s'est usé et brisé par l'usage; au besoin, on le rase. Les souliers sont en peau de phoque, imperméables à l'eau, puis il y a les bottes extérieures également imperméables. Quelquefois, la culotte et le capot sont aussi en peau de phoque. C'est le meilleur en cas de pluie. Je n'ai pas vu de femme en porter.

Exceptions: On voit des habits en peaux de jeunes phoques en poil blanc, en bœuf musqué, en ours blancs, en écureuils de terre, etc., ceci lorsqu'il n'y a pas assez de caribous.

Nourriture.

L'Esquimau est mangeur de cru, hiver comme été. Aime la viande bouillie, i. e. échaudée, mais passe rarement de jours sans manger de viande crue, par habitude ou plaisir. Les bébés qui tettent encore mâchent toujours quelques bouts de viande crue. Cette nourriture en fait des hommes forts, à muscles bien développés, à sang abondant et chaud, pleins de graisse.

L'Esquimau a une force de résistance peu commune, peut aller huit à six jours, marcher sans cesse sans manger, tomber à l'eau rester trempé pendant des heures et des jours, sans même contracter un rhume, mais en général vieillissent vite.

Le chasseur fait ordinairement deux repas par jour, le matin, au lever, le soir en rentrant de la chasse. Le déjeuner s'omet facilement sans qu'on y pense.

En cas de disette, l'Esquimau doit savoir jeûner sans se plaindre, ni parler de nourriture, ainsi le veut l'usage. A un enfant qui pleure de faim, on répond qu'il n'y a rien, et cela doit suffire.

Régime sommeil. L'Esquimau dort quand il en sent le besoin, n'importe où, dans toutes les positions possibles et imaginables. En hiver, se couche de bonne heure, suivant le soleil, se lève bon matin. En été, bien peu dorment tant que le soleil paraît à l'horizon, et tant qu'il fait clair. Conséquence, tout un chacun dort dans le jour, étendu sur une roche, au soleil, tout habillé, une

heure par ci par là, dans les tentes ou les maisons où il est en visite etc. Bon nombre ont défense absolue d'un sorcier de dormir tant que le soleil paraît, i. e. de se déshabiller et dormir chez lui, mais de ronfler à poings fermés, sans être au lit, cela est permis.

Heureusement ce monde dort profondément, conversations bruyantes, jeux, coups de fusils, batailles de chiens, rien n'y fait; ces gens-là dorment quand ils dorment.

Les bébés crient rarement à leur réveil; on voit que le sommeil leur a fait du bien, et ils se réveillent frais et dispos, prêts à manger ou à jouer.

Maladies, accidents, mort et superstition.

La maladie, la mort, les accidents, ne s'expliquent que par l'intervention des esprits. On comprend bien que l'homme meure de vieillesse, son corps est usé, son esprit désire revoir ses ancêtres, et alors il meurt. Mais la maladie, la mort de l'enfant, de l'adolescent, de l'homme mûr, ne se comprennent pas ainsi. Il doit y avoir quelque esprit là-dessous.

Pourquoi l'esprit cause-t-il les maladies et la mort?

Ou bien de lui-même, pour venger une infraction aux règles dans le manger, les habits, le sommeil, la morale, etc. Ou bien pour répondre aux désirs, imprécations, malédictions, de quelqu'un qui haïssait ce malade.

Il s'agit donc de trouver la cause. C'est là qu'arrivent les sorciers de différents grades.

Il semble, d'après les faits et aussi d'après les noms différents donnés à chacun, qu'il y a trois grades de conjureurs.

1^o S a k k a y u t. Le devin (c'est la traduction du mot) crie, s'époumonne, s'épuise en contorsions, pour s'autosuggestionner, s'hypnotiser ou simplement simuler une transe pendant laquelle il prétend voir à distance, indique les causes de la maladie, les règles à suivre pour guérir dans le cas présent, etc.

Le devin porte une ceinture, quand il est en fonction, et en fait souvent porter à ses malades, même aux chiens. Cette ceinture est faite d'une lanière de cuir à laquelle sont attachées des banderolles de peaux, de butins de toutes sortes, sorte d'offrande à l'esprit. Ce qui est probable, d'après l'explication qu'en donnent les Esquimaux, à savoir, que ces bandes de peaux appartiennent aux esprits. Mais on ne parle pas d'offrande faite, et il se pourrait que ce soit une offrande en signe d'amitié à l'esprit qui est supposé aider le devin.

Un devin arrive-t-il dans le camp, toutes les femmes se précipitent à sa rencontre pour attacher au plus vite une bande quelconque à sa ceinture. Il faut bien ménager ces messieurs, si par malheur, on allait tomber malade.

Ces devins sont légions, et le fait s'explique facilement. Les Esquimaux vivent en tout petits groupes, deux, trois familles au plus. Quelqu'un tombe-t-il malade? A défaut de devin dans le camp, ses parents qui désirent le voir se rétablir, ne sont pas sans avoir entendu parler des manières de faire des devins. De fait, tous les ont vus à l'œuvre. Alors, quelqu'un essaie, pour la première fois de sa vie, peut-être. Le malade vient-il à guérir? voilà notre homme réputé sorcier. Même s'il savait parfaitement que ses efforts n'ont

rien pour le rétablissement du malade, il acceptera le titre de sorcier, par vanité, d'abord, ensuite par intérêt. Il vivra de son art, chaque malade devra le payer s'il veut profiter de ses lumières. Quelques-uns de ces devins jeûnent aussi longtemps qu'ils tombent dans un état de demi-inconscience et ont des visions imaginaires. On cite le cas d'un sorcier qui voulait faire de son fils un grand conjureur, l'a fait jeûner dix jours de suite, et le trouva mort de faim, le matin du onzième jour.

2° *Angatkokreartut*. Ceux-ci sont des prestidigitateurs, des faiseurs de tours, de merveilles. La crédulité des gens à leur égard est sans bornes. On les croit capables de transpercer le cœur de quelqu'un avec un couteau à neige, de le percer d'une balle de carabine, i. e. de tuer et de le ramener à la vie. Même, ils pourraient couper un cadavre en menus morceaux, les rajuster et les remettre en vie. Ou bien, il leur pousse des défenses de morses, comme si l'esprit du morse s'emparait d'eux, etc.

Ces séances se font le soir, le plus souvent à la cachette derrière un rideau, mais tout le monde croit fermement que la chose a lieu; on a entendu un coup de feu, le râle du mourant, on a vu du sang, donc, c'est vrai, donc il vaut mieux ne pas offenser un si grand homme. Mieux est au contraire lui faire quelques petits présents, la séance est finie.

Quelques-uns de ces messieurs en imposent assez au public pour exiger paiement de ceux qui veulent passer une saison dans leur pays. Deux faiseurs de tours qui se rencontrent pour la première fois, et se reconnaissent à leur ceinture, affectent des airs solennels de défiance vis-à-vis l'un de l'autre, se regardant face à face pendant longtemps, sans dire un mot, comme s'ils voulaient deviner la pensée l'un de l'autre, savoir de quel esprit chacun est assisté, puis finalement, une poignée de main, mais toujours en silence, cela impressionne les spectateurs. Il pourrait y avoir quelques signes secrets entre eux aussi, mais je n'en sais rien.

Ceux-là portent la ceinture des *sakkayut* «devins» avec quelques fétiches en plus, os, pierre, imitant toutes sortes d'objets ou d'animaux, sur leurs habits, décorations symboliques, etc.

Ils sont moins nombreux que les devins. Je n'ai jamais vu ni entendu dire qu'ils se risquent à donner des séances, quand ils sont seuls, ils doivent avoir un ou deux compagnons au courant de la chose naturellement.

3° *Torngayut*. Ceux-ci sont bien moins nombreux encore, ne font pas classe à part proprement dit. Ce sont quelques exaltés, qui dans un moment de surprise, de panique d'accident, prétendent à attaquer directement les esprits, les tuer, les mettre hors d'état de nuire, et délivrer ainsi le camp de la calamité qui pesait sur lui.

Ces gens feraient bien mieux d'amener le gibier quand tout le monde jeûne ou encore de prévoir les accidents, au lieu de venir après coup, se vanter d'avoir tué le mauvais génie, cause du mal.

Au printemps, il y a recrudescence de sorcellerie et de magie de toutes sortes. Pourquoi?

Est-ce le fait de se trouver plus nombreux ensemble pour la chasse en mer? C'est possible. Peut-être aussi quelques restes de culte ancien au soleil, à l'époque du printemps. Je n'en sais rien.

A l'intérieur, l'ensemble de ces rites superstitieux semble être un culte, une sorte de Religion.

Le sorcier reconnu par tout le monde comme tel, est un prêtre païen. Il a le pas sur tout le monde, même sur les anciens, les bons chasseurs, les traiteurs, dans les repas, aux séances de chant, etc. Il ne doit ni couper ses cheveux, ni fumer. Il est député par la tribu, formé à cela dès l'enfance pour l'ordinaire, peut cependant donner sa démission, d'après ce que j'ai vu. A part lui, et seulement en son absence, on voit des devins, des faiseurs de tours et des tueurs de diables. S'il est dans le camp, tout se fait par lui; il est l'intermédiaire entre l'homme et les esprits.

Ici, libre à chacun de s'imposer, de se faire une réputation, après quoi il dictera des règles à son gré à tous les peureux.

Influence de la sorcellerie et superstition sur la vie des Esquimaux.

Ici presque chacun s'en mêle. La sorcellerie n'a pas grand prestige peut-être. On dénigre volontiers les sorciers quand leurs prédictions ne se réalisent pas, mais cela ne se voit qu'après coup. Aussi, l'Esquimau, dans le doute, a peur et se soumet à tout plutôt que de risquer d'aller à l'encontre de vrais esprits. Et alors, toute la vie de l'Esquimau n'est qu'un tissu de règles qu'il ne saurait pas même connaître, tant il y en a, et alors, de peur d'errer, chacun écoute tout le monde de sa tribu.

Par contre, de tribu à tribu, on rit l'un de l'autre, on se traite d'enfants, de peureux, de menteurs, etc.; on voit le ridicule des pratiques des autres et on en observe d'autres aussi enfantines.

La sorcellerie engendre des haines et des meurtres, parce que la maladie, la mort avant l'âge s'expliquant par suite des imprécations d'un ennemi, si le sorcier découvre cet ennemi, et il prétend le faire, le malade une fois rétabli, ou s'il meurt, ses parents ont le droit de se venger. Autre raison de craindre les sorciers, qui pourraient vous dénoncer et vous condamner ainsi à mort.

Les Esquimaux ont réellement peur de ces esprits, et c'est dans ce sens qu'ils croient réellement aux sorciers. L'éducation se fait dès le bas âge, et il y a des peureux convaincus au point de se suicider, croyant arrêter ainsi la colère des esprits et sauver la vie de leurs enfants. Le cas n'est pas rare, même aux environs, chez ceux-là même qui ont fréquenté les blancs depuis des générations.

Dès lors, le suicide pour apaiser la divinité ou le mauvais génie n'est pas rare chez les vieillards surtout.

Abandon ou meurtre des vieillards. Mais alors chez les vieillards, on peut douter si c'est par dévouement pour la famille, ou bien par manque de courage. En effet, la mort des vieillards étant chose naturelle, quand son corps est usé et que son esprit ne désire plus vivre, mais plutôt rejoindre ses ancêtres, il s'en suit qu'un vieillard qui devient à charge aux autres, en cas de famine, de voyage au loin, doit demander à être abandonné ou tué, avant que la chose ne soit faite à son insu.

Cette fausse idée qu'ils ont de la mort et de la maladie, leur fait exécrer la mémoire de leurs ancêtres; ils maudissent leur père et mère dès qu'ils croient,

sur parole d'un sorcier, que c'est l'âme de leur père ou de leur mère qui vient les affliger de maladie.

Soins aux malades. Rien de ce qui sert au malade ne doit servir à d'autres; ceci s'entend de malades au lit.

On soigne le malade suivant les règles du sorcier, tant que le patient a sa connaissance, aussitôt que vient le délire, on n'y touche plus, on écoute seulement avec frayeur ce qu'il pourrait dire dans son délire, les paroles d'un mourant sont choses sacrées, son âme se vengerait si on allait mépriser les derniers désirs qu'il a manifestés avant de mourir.

Gare à qui tombe sans connaissance, en quelque cas que ce soit, on le laisse là. Seul un sorcier puissant oserait approcher de l'esprit qui est supposé avoir pris possession de ce malheureux.

Mort.

A la mort, il y a bien des règles à observer.

1° La tente ou la maison de neige dans laquelle le mort a rendu le dernier soupir, ne doit plus servir à personne, il faut l'abandonner.

2° Les gens présents au dernier soupir d'un mourant, contractant eux aussi cette sorte d'impureté légale, ne peuvent sortir pendant trois jours, si le défunt était un homme, cinq jours, si c'est une femme.

3° Si on peut ensevelir le corps avant le lever du soleil et le mettre au tombeau, on le fait au plus vite.

Si le soleil se lève pendant que le corps est encore dans la maison ou sous la tente, il faut le garder trois jours pour un homme ou cinq jours pour une femme.

4° Le corps est enveloppé nu dans une peau de caribou, attachée avec de la corde. Il faut des gants pour l'ensevelissement d'un corps, et ces gants seront abandonnés.

5° S'il a fallu garder le corps trois ou cinq jours, quand on le porte au tombeau, on le sort non par la porte, mais par une ouverture faite exprès dans l'iglu ou en soulevant un coin de la tente.

6° Dans ce cas aussi, avant de revouvrir le corps de roches, il faut dénouer les cordes qui l'attachaient. Ce doit être la même personne qui l'a enseveli qui coupera ces cordes. En marques de respect, il ne faut ni parler, ni tousser, ni éternuer pendant qu'on ensevelit ou qu'on coupe les cordes. Un manquement à cette règle nécessiterait l'intervention de quelque sorcier.

Il a fallu des gants aussi pour couper ces cordes, gants qui seront abandonnés.

7° La personne qui a enseveli le corps ou coupé les cordes, doit tenir continuellement à la main un grand couteau pendant trois ou cinq jours, suivant le cas; ne pas parler ni rire, cela pour se protéger, en cas que l'âme du défunt ne soit pas satisfaite de la manière dont elle a été traitée. Dans ce cas, elle ne pourrait reconnaître la coupable à la voix.

8° Jeûne complet d'un jour pour tous les gens présents dans le camp et pour tous ceux de la tribu, à la première nouvelle de la mort.

9° Suspension de tous travaux, pendant trois ou cinq, selon le cas.

10° Les femmes ne peuvent même se laver, ni peigner leurs cheveux pendant ce temps; c'est le deuil.

11° Personne de la même tribu ne doit quitter le camp en traîne ou en bateau, pas même les étrangers en visite, pendant trois ou cinq jours.

12° Les traînes sont plantées debout près des maisons de neige, de sorte que tout étranger arrivant saura qu'il y a un mort, détellera ses chiens à une distance raisonnable du camp pour ne pas troubler le deuil, i. e. pour que l'âme du défunt qui rôde encore autour de son corps, n'entende pas ce bruit de traînes, elle pourrait croire que ce sont ses parents qui travaillent contre la défense, et se vengerait.

13° Chaque soir, visite au tombeau. On parle au mort, on le vante, on le pleure à haute voix, on peut rire en allant ou en venant, peu importe.

14° Après trois ou cinq jours, l'âme est supposée quitter le corps et arriver au séjour des esprits, alors seulement on reprend la vie ordinaire.

15° Certains travaux sont défendus pendant toute une année après la mort, v. g. travailler le bois, enfoncer des clous, etc.

16° On laisse sur le tombeau ce qui a servi au mort à faire sa vie: fusils, canots, aiguilles, etc.

17° Le veuf ou la veuve doivent faire une offrande à l'âme de leur moitié défunte, v. g. la peau du premier phoque tué après la sépulture.

Tombeaux.

Le tombeau Esquimau n'est pas une tombe creusée en terre, ce serait impossible vu la nature du terrain. On dépose le corps à terre, sur les rochers, on l'entoure de roches en forme de cercle. Sur ce mur en rond se met le couvercle en roches plates qui ne repose pas sur le corps, mais sur les roches formant cercle extérieur. Pour ce travail, il faut encore des gants qui seront abandonnés, les souliers seront jetés eux-aussi, et les ensevelisseurs reviennent du tombeau, n'ayant que leurs bas aux pieds.

Tombeaux fermés et ouverts.

Les tombeaux fermés sont ceux tels qu'indiqués plus haut, avec couvercle de roches; il en est d'autres qui restent ouverts, on se content d'un rang de roches tout autour du corps, qui reste exposé. Je ne sais pas au juste pourquoi cette manière différente de faire, même dans une même tribu. A en croire quelques-uns, cela est mieux que tel corps se décompose le plus vite possible, l'âme sera libre alors d'aller au séjour des esprits. Si cela est, ils réussissent fort bien, à n'en pas douter, car ces corps disparaissent en quelques heures, dévorés par les chiens et autres animaux sauvages. Mais souvent aussi, cela serait considéré comme un malheur. Dans quel cas cela doit-il se faire, et quand doit-on, au contraire, veiller à ce que le corps repose en paix dans son tombeau? Je n'en sais rien. Il est difficile de questionner les gens à ce sujet. Ou bien, ils ne le savent pas trop eux-mêmes, ou bien, ils n'aiment guère à donner les raisons de leur façon de faire.

Une chose à remarquer aussi, c'est qu'on voit peu d'anciens tombeaux qui soient fermés. Ils l'ont été évidemment, les roches du couvercle enlevées sont là

tout près qui en témoignent. Mais qui les a enlevées, et pourquoi? Mystère. Sont-ce les ours ou les carajous? Il semble que non, car alors quelques-unes auraient dû tomber en dedans, ce qui ne se rencontre pas. Pour la même raison, elles n'ont pu tomber d'elles-mêmes par vétusté. Mais dans ces tombeaux ouverts après coup, un bon nombre ont les ossements intacts, personne n'y a touché. A d'autres, on trouve la tête en dehors, charroyée sans doute par quelque animal.

Personne n'osera jamais dépouiller un tombeau, si vieux soit-il. On trouve des lances, harpons, aiguilles, instruments de cuisine, etc., objets qui pourraient fort bien servir encore, tout cela reste d'année en année, de génération en génération.

Outre les objets déposés sur la tombe au jour de l'enterrement, il en est d'autres déposés plus tard, dans le courant de l'année, un an après, et surtout, quand le mort revient dire à sa famille que son âme a besoin de ceci ou de cela, v. g. que son âme a froid. Alors, tout un chacun dépose solennellement quelques petites bandes de peau autour du tombeau, à peine de quoi se couvrir le doigt, et le vent a vite fait de tout emporter; mais qu'importe? quelqu'un avait vu le mort en rêve; le sorcier consulté avait trouvé la raison de cette apparition insolite, et tout le monde suit ses avis.

Voilà la vie de l'Esquimau de la naissance à la mort. On peut en déduire le caractère de ce peuple, et les difficultés qu'on rencontre chez lui, pour une œuvre comme la nôtre.

Il faut de l'énergie pour faire sa vie en pays si dur, de l'égoïsme, chacun pour soi pour vivre en pays si pauvre, du zèle à suivre les règles des anciens, sans discuter ni raisonner, il faut avant tout réussir à vivre longtemps, comme eux.

De tout cela, difficulté pour ces gens de comprendre nos idées surnaturelles de l'au-delà, de charité, ect., du vrai péché, de la vertu.

Mais ce peuple est intelligent et accuse une grande et forte volonté, et les quelques chrétiens que nous avons, sont des modèles.



Die Entwicklung der Menschenrassen.

Von HALFDAN BRYN, Trondhjem (Norwegen).

Aus dem Norwegischen ins Deutsche übertragen von Dr. D. J. WÖLFEL.

(Schluß.)

III. Die Höheren Rassen.

Aber die Rassenbildung war nicht abgeschlossen mit der Entwicklung der hier geschilderten Niederen Rassen.

Es entstanden später die sogenannten Höheren Rassen. Aber auch diese sind ganz ohne einen nachweisbaren Zusammenhang mit irgendeiner der Niederen Rassen. Wir können keine einzige der Höheren Rassen aus einer der Niederen ableiten.

Ebensowenig gibt es einen Zusammenhang der Höheren Rassen untereinander. Es ist nicht meine Absicht, hier irgendeine genauere Darstellung der Verbreitung und der Merkmale dieser Höheren Rassen zu geben.

Die Absicht dieser Abhandlung ist vor allem, die großen Linien der Rassenbildung aufzuzeigen. Demnächst will ich versuchen, den engen Zusammenhang zwischen den Menschenrassen und den durch die großen Erdumwälzungen gebildeten Isolationsgebieten nachzuweisen. Bezüglich der Höheren Rassen ist die Isolierung kaum so vollkommen gewesen, wie bezüglich der Niederen Rassen. Auch dauerte sie nicht so lange. Deshalb ist auch die Kluft zwischen den Höheren Rassen untereinander nie so groß gewesen wie das bei den Niederen Rassen der Fall war.

Die Höheren Rassen sind auch in einem ganz anderen Sinne „gemischt“ als die Niederen Rassen. Ihre Erforschung ist deshalb auch bedeutend schwieriger.

Ich will mich im folgenden darauf beschränken, nachzuweisen, welche Bedeutung die Bildung der asiatischen Gebirgsfalten für die Entwicklung der Höheren Rassen und für die Konservierung mindestens einer der Niederen Rassen war. Ich muß da zuerst eine ganz kurze Übersicht über die geographischen Verhältnisse Asiens geben.

Durch ganz Asien von Osten nach Westen erstreckt sich eine ununterbrochene zusammenhängende Gebirgsmasse, welche in Wirklichkeit der östliche Teil der großen eurasischen Faltengebirgszone ist.

Der südlichste Teil dieser Gebirgsmasse wird vom Himalaya gebildet. Nördlich des Himalaya liegt eine andere breite Gebirgsmasse, der Kün-Lün genannt. Zwischen diesen beiden Gebirgsmassen liegt Tibet. Wieder etwas weiter gegen Norden trifft man auf die Tian-Schan-Gebirge; südlich von diesen liegt Ostturkestan. Diese drei breiten Gebirgsmassen konvergieren gegen Westen. Und sie werden hier durch eine vierte Gebirgskette verbunden. Westlich dieser Gebirgskette liegt der bekannte Pamir, eine Gebirgssteppe oder besser gesagt eine Menge von Gebirgssteppen mit einer mittleren Höhe von 4000 *m* und mit einem Umfang ungefähr wie der Irlands. Von der südwestlichen Ecke des Pamir geht die bekannte Gebirgskette des Hindukusch aus. Diese geht ziemlich gerade nach Westen. Aber von derselben südwestlichen Ecke

des Pamir geht auch eine weitere Gebirgskette aus, die unter dem Namen der Solimansgebirge bekannt ist. Sie verläuft mehr südlich. Damit sind wir fertig mit dem südlichen Teil der zentralasiatischen Gebirgsmassen. Wir wenden uns nun nach Norden. Nördlich der Tian-Schan-Gebirge liegt die Dsungarei, welche im Norden durch den Altai begrenzt wird, und noch weiter nach Norden haben wir das Sajanische Gebirge. Die Mongolei mit der Wüste Gobi liegt südlich der Sajanischen Gebirge, im Westen begrenzt vom Altai, im Süden vom Nan-Schan-Gebirge und im Osten von den Kingan-Gebirgen. Östlich von diesen liegt dann wieder die Mandschurei. Zwischen



Abb. 8. Asiens wichtigste Gebirge.

allen den hier genannten Gebirgsmassen gibt es nur Hochgebirgsplateaus. Nur allein in den Gebirgen des Himalaya gibt es 50 Gipfel, welche eine Höhe von über 6000 *m* erreichen. Wenn man vom Tale des Indus im Süden zum Tale des Tarim im Norden reisen sollte, so hätte man nicht weniger als elf Pässe zu überschreiten, jeder von Montblanc-Höhe. Das Gebirgsplateau selbst erreicht im Pamir eine Höhe von 3500 *m*, in Tibet mindestens 3000 *m*, in Ostturkestan sinkt das Plateau auf 1000 *m* herunter und hier hat sich in der Tertiärzeit das Meer eingeschnitten. Die Südostgrenze dieses ganzen Gebirgsplateaus wird von den Jün-Lüng-Gebirgen gebildet. Eine ganze Reihe von Gebirgsketten sind es, welche nach China hineinreichen.

Man kann nun mit ziemlich großer Sicherheit sagen, daß diese ganze Gebirgsmasse im Laufe des Tertiärs aufgefaltet wurde, und alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß dies in der letzten Hälfte des Tertiärs geschah¹.

Man erhält auf diese Weise eine Aufteilung Asiens auf eine Anzahl anthropologischer Gebiete. Es ist nicht möglich, diese Gebiete als vollkommene Isolationsgebiete zu bezeichnen. Allein möglicherweise waren sie doch viel stärker isolierend als sie sich uns jetzt darstellen. Es sind nicht nur Gebirge und Meere, die isolierend wirken. Auch große, undurchdringliche Urwälder wirkten isolierend. Ja die Wälder brauchen nicht einmal Urwälder im indischen Sinne zu sein, um isolierend zu wirken. Wir wissen es aus Norwegen, daß in einer und derselben Talrinne zwei Volkstypen durch tausend Jahre ganz isoliert von einander leben können, obwohl es nur ein ganz gewöhnlicher nordischer Wald von einigen Meilen Breite ist, der sie trennt. Und wie ganz anders isolierend müssen da nicht die indischen oder die anderen asiatischen Urwälder gewirkt haben. Das Ergebnis, das wir in unseren Tagen sehen, spricht jedenfalls dafür, daß die Isolierung nahezu absolut gewesen ist. Ich glaube deshalb keinen großen Fehler zu begehen, wenn ich diese Gebiete als Isolationsgebiete bezeichne.

Die anthropologischen „Gebiete“, in die ich Asien aufteilen will, gehen aus der beigefügten Karte (Abb. 9) hervor.

Die einzelnen Gebiete kann ich folgendermaßen begrenzen:

I. Das Dravidagebiet, ungefähr dem heutigen Indien entsprechend. Gegen Nordwest wird dieses Gebiet von den Solimansgebirgen begrenzt, gegen Norden und Osten vom Himalaya und gegen Süden vom Indischen Ozean.

II. Das Pygmäengebiet. In geographischer Hinsicht entspricht dieses Indochina und Malaysien. Ich fasse das ganze Gebiet zu einer Einheit zusammen. Gemäß ARLDT bildet es den östlichen Abschluß der eurasischen Gebirgsfalte. Es hatte auch für die Rassenbildung eine ähnliche Bedeutung wie das zentralasiatische Gebirgsplateau. Der einzige Unterschied liegt darin, daß die Isolierung durch das Versinken großer Abschnitte im Meere zustande kam, so daß jetzt nur die Gebirgsgipfel übrigbleiben. Dafür enthalten diese aber auch ein Gewimmel interessanter Menschentypen.

III. Das paläasiatische Gebiet umfaßt den ganzen Teil Asiens, der nördlich und östlich der Gebirgsmassen liegt, gegen Süden jedoch nur bis zur nördlichen Grenze des vorhergehenden Gebietes.

IV. Tibet.

V. Das Kalmückengebiet umfaßt die Landstrecken, welche im Süden von Kuen-Lün, im Norden von den Sajanischen Gebirgen, im Westen vom Altai und Pamir und im Osten von den Kingan-Gebirgen begrenzt werden.

VI. Der russische Altai.

VII. Pamir und Westturkestan.

VIII. Afghanistan, besonders der Teil, welcher zwischen dem Hindukusch im Norden und den Solimansgebirgen im Südosten liegt.

¹ Siehe TH. ARLDT: Die Entwicklung der Kontinente, p. 599.

IX. Der südliche Teil des Kaukasus und Armenien. Außerhalb der hier angeführten Gebiete liegen große Landstrecken sowohl im Südwesten wie auch im Norden und Osten. Hier sind die anthropologischen Verhältnisse außerordentlich kompliziert. Sie erinnern in manchen Beziehungen an die Verhältnisse in Europa. Über diese „Expansionsgebiete“ ist eine Völkerwelle nach der anderen hingegangen. Und es ist gar nicht so leicht zu sagen, welche Völkerwelle zuerst und welche zuletzt kam. Ich werde hier auch keine Gelegenheit finden, mich näher mit diesen



Abb. 9. Karte der anthropologischen Isolationsgebiete.

mehr peripheren Teilen Asiens zu beschäftigen. Gegenstand dieser Untersuchung sind nur die in und an den Gebirgsmassen liegenden Landstriche. Und da sind die Verhältnisse bedeutend einfacher. Es ist nämlich ganz deutlich, daß die Völkerwellen von diesen Gebieten ausgegangen sind. Und da ist es dann ganz natürlich, daß sich der Strom dorthin wendete, wo der Widerstand am geringsten war. Am stärksten war natürlich der Widerstand in jenen Gebieten, die selbst den größten Antrieb zur Expansion hatten. Daher hatte es auch keine fremde Völkerwelle so leicht, in diese expansivsten Gebiete einzudringen.

In einigen der hier genannten Gebiete war offenbar der Widerstand sehr gering gewesen, infolge der großen Primitivität oder der geringen

Widerstandskraft der ursprünglichen Bewohner. Hier aber kommt uns der Zufall zustatten, daß ein großer Teil dieser äußerst primitiven Völker bis heute noch nicht gänzlich ausgerottet ist. Sie leben noch heute in abgelegenen Strichen. Mit voller Sicherheit können wir freilich nicht wissen, ob sie die ursprünglichsten Bewohner sind. Diese Frage muß in jedem einzelnen Falle zum Gegenstand einer besonderen Erörterung gemacht werden.

Ich werde im folgenden eine kurze Darstellung davon geben, was in rassenanthropologischer Beziehung für jedes einzelne Gebiet charakteristisch ist, indem ich in jedem einzelnen Falle zu eliminieren suchen werde, was auf fremde Beeinflussung zurückzuführen ist, so gut als dies bei dem jetzigen Stande unseres Wissens möglich ist.

Auf den beigegebenen Karten ist deshalb in der Regel auch das angenommen, was für jedes einzelne Gebiet charakteristisch und ursprünglich ist. Deshalb habe ich z. B. das ganze erste Gebiet als dunkelhäutig eingetragen, obwohl in unseren Tagen die „Braunen“ und die „Weißen“ sich sehr große Teile dieses Gebietes unterworfen haben. Aber es ist so über allem Zweifel, daß sowohl die Weißen wie die Braunen in Wirklichkeit andernorts beheimatet sind, daß ich kein Bedenken hege, sie hier ganz auszulassen.

Wo die ursprünglichen Verhältnisse zweifelhaft sind, habe ich im Texte ausdrücklich darauf hingewiesen. Ich will derartig vorgehen, daß ich zuerst die Verbreitung der einzelnen Rassenmerkmale vornehme.

Die **Hautfarbe**. Braunschwarze Haut ist charakteristisch für die Urvölker Indiens, die Dravida. Sehr dunkel sind auch die Aëta auf den Philippinen, die Toala auf Celebes, sowie mehrere eingeborne Stämme auf der Halbinsel Malakka. Ferner noch die Eingebornen der Andamanen.

Wie man aber sehen wird, habe ich den ganzen Malayischen Archipel als dunkelhäutig angegeben, obwohl heutzutage die Hauptmasse der Eingebornen von hellbrauner Hautfarbe ist. Der Grund dafür ist der folgende. Aus sämtlichen neueren Untersuchungen geht hervor, daß in der heutigen indonesischen Bevölkerung ein dunkelhäutiges, pygmoides Rassenelement von sehr hohem Alter auftritt, und das auch auf mehreren der Inseln, wo, wie auf Sumatra, Borneo und Celebes, heutzutage keine selbständige Pygmäenbevölkerung sich findet. Andererseits kann man mit ziemlich großer Sicherheit sagen, daß die hellhäutige indonesische Bevölkerung in Malaysien ursprünglich nicht bodenständig ist, sondern dorthin vom asiatischen Festland aus eingewandert ist. Ich habe im Jahrgang 1923 der Zeitschrift „Naturen“ darüber ausführlich gehandelt in einem Aufsatz, betitelt: De inferire Menneskerasser (Die Niederen Menschenrassen), und muß mich hier darauf beschränken, auf diese Abhandlung hinzuweisen.

Was Indien im besonderen betrifft, so kann jetzt mit voller Sicherheit festgestellt werden, daß die helleren Elemente hier neueren Datums sind. Ich sehe dabei ganz ab von dem Eindringen der Europäer während der letzten Jahrhunderte. Es gibt nämlich, besonders im nördlichen Teile Indiens, eine sehr zahlreiche, verhältnismäßig helle Bevölkerung. Aber auch diese

ist nicht indischen Ursprungs. Sie stammt zweifellos von Afghanistan². Schwer ist es, die Grenzen dieses „schwarzen“ Gebietes gegen Osten zu bestimmen. Wahrscheinlich wird die Grenze des schwarzen Gebietes gegen Osten von den Gebirgsketten gebildet, welche sich von Malakka aus gegen Norden fortsetzen und in den Himalayaketten enden. Gegen Norden bilden die Südabhänge des Himalaya und gegen Westen die Ostabhänge der Solimansgebirge eine sichere Grenze für dieses „schwarze“ Gebiet.

Unmittelbar im Westen des Solimansgebirges stößt man auf einen Volkstypus mit ganz anderer Hautfarbe, einer warmen, braunen Farbe, welche jedoch, neben die dunkle Farbe der Indier gestellt, ganz licht absticht. Die Indier selbst bezeichnen sie auch als die „Hellen“. Praktisch genommen, kann man sagen, daß der ganze südwestliche Teil Asiens zu diesem „braunen“ Gebiete gehört. Gegen Norden wird dieses Gebiet vom Hindukusch und den Fortsetzungen dieser Gebirgskette nach Westen bis zum Kaspischen Meer und noch weiter westlich dann vom Kaukasus begrenzt. Ganz Iran, Arabien, Syrien und Kleinasien gehören somit zu diesem „braunen“ Gebiet.

Aller Wahrscheinlichkeit nach muß auch Tibet zu diesem „braunen“ Gebiet gerechnet werden. Der östliche Teil Tibets ist ganz gewiß „gelb“, aber das beruht wahrscheinlich auf einer Invasion neueren Datums von Osten her. Nach all dem, was man gegenwärtig von Tibets Ureinwohnern weiß, sind diese nämlich „braun“.

Im südlichen Teil Irans, besonders in Belutschistan, ist die Bevölkerung ausgesprochen dunkler als im übrigen Iran. Dieser dunkle Streifen erstreckt sich von Indien westwärts bis Arabien, und hier noch weiter, in der Richtung auf Afrika zu. Die Verhältnisse in Arabien sind deshalb derart, daß die Bevölkerung im südlichen Teil Arabiens durchgängig heller ist als im nördlichen Teil. Alle Forscher scheinen darüber einig zu sein, daß dies auf dem Vorhandensein eines dunkleren Elementes älteren Datums als die das jetzt in ganz Iran herrschende Element beruht. Und da dieser dunkle Streifen in Indien beginnt und in Afrika endet, liegt es nahe, daraus zu schließen, daß man hier eine uralte Verbindung zwischen den dunklen, negroiden Elementen in Indien und Afrika vor sich hat.

Vom ganzen übrigen Teil Asiens kann man sagen, daß die gelbe Hautfarbe herrschend ist. Der Ton kann das eine Mal ein helleres, das andere Mal ein dunkleres Gelb sein, aber der Grundton ist überall derselbe. So ist er z. B. im südlichen China merklich dunkler als im nördlichen. Er ist auch merklich heller gelb im nordwestlichen Sibirien als im nordöstlichen.

Wir kommen also in Asien mit Bezug auf die Hautfarbe mit drei Grundtönen aus. Und dieselben verteilen sich so, wie aus der beigegebenen Karte hervorgeht (Abb. 10). Es ist hier nicht möglich, alle Schattierungen wiederzugeben. Es handelt sich mir ja auch nur darum, die Hauptzüge hervorzuheben. Es wäre dabei vielleicht am richtigsten gewesen, ganz Iran schraffiert zu bezeichnen (braun). Ich habe aber doch vorgezogen, das Vordringen des dunklen Elementes in Süd-Iran durch doppelte Schraffierung anzudeuten.

² Dr. EGON V. EICKSTEDT: Rassenelemente der Sikh.

Bezüglich der Haarfarbe ist kein Grund vorhanden, Unterschiede zwischen den verschiedenen Völkern in Asien zu machen. Sie ist, praktisch genommen, bei allen schwarz.

Was aber die Haarform betrifft, so gibt es da einen sehr großen und sehr charakteristischen Unterschied unter den verschiedenen Völkern.

Aus der beigegefügt Karte (Abb. 11) wird man sofort ansehen, daß das Haar bei jenen Völkern, welche gelbe Haut haben, straff ist. Weiters wird

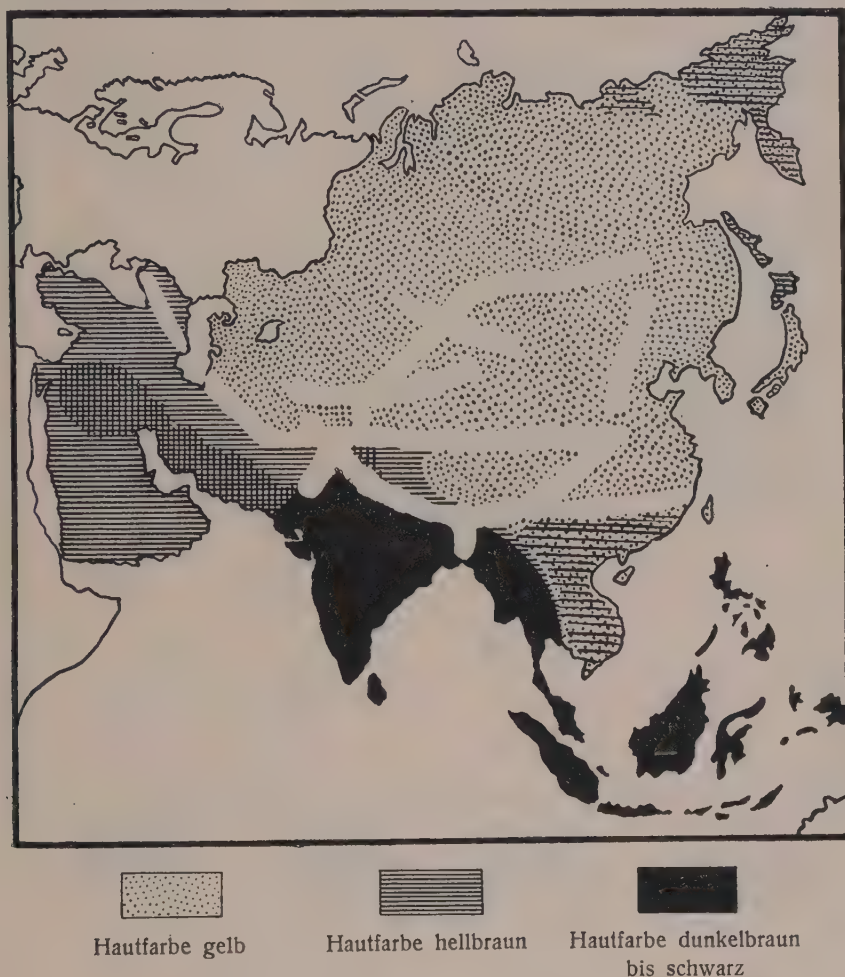


Abb. 10. Verteilung der Hautfarben.

man sehen, daß es weich und gewellt bei denen ist, die braune Haut haben. Bei den Völkern mit dunkler Haut findet man zwei Typen der Haarform. Die Dravida in Indien haben ausgesprochenes Lockenhaar, das in kleinen Ringen endet. In Malaysien dagegen findet man jetzt eine bunte Mischung aller möglichen Haarformen. Und das beruht teilweise darauf, daß Malaysien von so verschiedenen Seiten her für die Einwanderung offen lag. So findet man bei den reinen Indonesiern nahezu straffes Haar, entsprechend dem der gelben Völker. Aber bei den Pygmäenvölkern und bei einzelnen anderen

Urvölkern in Malaysien findet man sowohl krauses wie auch gelocktes und straffes Haar. Und das ist von großem Interesse.

Die kraushaarigen Urvölker auf den Philippinen, Malakka und den Andamanen haben auch in einer Reihe anderer Beziehungen besondere Züge. Das Wahrscheinlichste ist deshalb, daß diese Urvölker Reste von Menschentypen sind, die früher in diesen Landstrichen eine größere Verbreitung hatten.



Abb. 11. Die Haarform.

Sie haben gewiß nichts zu tun mit den afrikanischen Negern, wie so oft angenommen wurde.

Bezüglich der Augenfarbe gibt es keinen nennenswerten Unterschied zwischen den asiatischen Völkern, sie haben alle dunkelbraune Augen.

Wenn ich aber jetzt zur Schädelform übergehe, so treten uns sehr in die Augen fallende Unterschiede entgegen.

In ganz Asien gibt es nur ein dolichokephales Gebiet. Es ist sehr scharf begrenzt, im Westen von den Solimansgebirgen, im Norden und Osten vom Himalaya. Unmittelbar im Westen davon haben wir ein ausgesprochen meso-

kephales Gebiet, welches Iran, Mesopotamien, Syrien und Arabien umfaßt. Dieses Gebiet hat am weitesten östlich in der Gebirgskette des Hindukusch eine sehr scharfe Begrenzung gegen Norden. Weiter im Westen, in Armenien und Kleinasien, wird die Grenze weniger scharf. Hier sind stark entgegengesetzte Typen auf ihren Wanderungen gegen Westen zusammengetroffen, und wir haben deshalb hier ein ausgesprochenes Mischgebiet, das ich später näher besprechen werde.



Abb. 12. Kopfform.

Dann haben wir in Zentralasien ein gewaltiges Ausstrahlungszentrum für die Hyperbrachykephalie. Es erstreckt sich vom Kuen-Lün und Hindukusch im Süden bis zu den Sajanischen Gebirgen im Norden, und vom Pamir und Altai im Westen bis zu den Kingan-Gebirgen im Osten. Gegen Süden waren die geographischen Hindernisse zu groß, als daß sich der Typus in dieser Richtung hätte ausbreiten können. Über den Hindukusch und den Kuen-Lün konnte er nicht gelangen. Als deshalb das Ursprungsgebiet überbevölkert wurde, mußte er seine Evakuationsgebiete in anderen Richtungen suchen. Alle Wahrscheinlichkeit spricht indessen dafür, daß dort, wo er sie suchen mußte, er

sich mit einem anderen Typus in den Boden teilen mußte. Dieser andere Typus war, soweit es sich gegenwärtig erfassen läßt, mesokephal, und alles scheint darauf hinzudeuten, daß dieser andere Typus sein Ausstrahlungszentrum in China hatte. Auch diesem mesokephalen Typus stand nur dasselbe Evakuationsgebiet zur Verfügung. Auch er mußte, um für seinen Bevölkerungsüberschuß Platz zu finden, sich gegen Norden, über die Mandschurei und Sibirien ausdehnen. In der Mandschurei und in Sibirien stießen deshalb die beiden Typen aufeinander. Und dieses gewaltige Evakuationsgebiet zeigt deshalb auch in unseren Tagen das anthropologische Bild eines ausgesprochenen Mischungsgebietes, wo sich bald der eine, bald der andere Grundtypus stärker geltend macht. Aber die beiden ursprünglichen Ausstrahlungszentren, das zentralasiatische Hochgebirgsgebiet und China, bewahrten im wesentlichen ihre ursprünglichen Gepräge.

Bezüglich Tibet, Hinterindien und Malaysien scheint das Verhältnis so zu sein, daß kein einziger der Typen sich als herrschender durchsetzen kann. In Tibet scheinen jedoch die dolichomesokephalen Typen das Übergewicht zu haben, während in Hinterindien und Malaysien, obwohl eine starke Vermischung der Schädeltypen vorliegt, doch die Brachykephalie vorzuherrschen scheint. Inwieweit in der Nordwestecke Asiens wirklich ein ursprünglicher mesokephaler Typus vorkommt, muß einstweilen noch dahingestellt bleiben. Es geht unter anderem aus KAARLO HILDÉNS Untersuchungen der Eingebornen im Russischen Altai hervor, daß aller Wahrscheinlichkeit nach einst in diesen Landstrichen ein mesokephaler Typus gelebt haben muß. Dieser Typus scheint nordwärts gezogen zu sein, und es wäre nicht ausgeschlossen, daß das mesokephale Gebiet, das man jetzt im westlichen Sibirien findet, mit ihnen in Verbindung steht.

Ganz anders stellt sich die Frage dar, wenn es sich um den hyperbrachykephalen Typus handelt, den man heute in Armenien und im Kaukasus findet. Er hat nichts gemein mit den zentralasiatischen Brachykephalen. Es wird sich beim weiteren Fortschreiten dieser Beschreibung der anthropologischen Verhältnisse Asiens an seiner Stelle zeigen, daß dieser Typus durch eine ganze Reihe von Merkmalen ausgezeichnet ist. Es ist deshalb die Annahme naheliegend, daß es sich um einen ganz selbständigen Typus handelt, der seinen Ursprung von dem einen oder anderen Isolationsgebiet im Kaukasus nahm. Er hat auch sein eigenes Ausstrahlungsgebiet durch das ganze westliche Asien.

Wir können somit in Asien nicht weniger als fünf, möglicherweise sogar sechs charakteristische Ausstrahlungszentren hinsichtlich der Schädelform nachweisen:

1. Ein dolichokephales in Indien.
2. Ein mesokephales in Afghanistan.
3. Ein mesokephales in China.
4. Ein zweifelhaftes mesokephales im nordwestlichen Sibirien.
5. Ein großes hyperbrachykephales im zentralasiatischen Hochgebirgsplateau.
6. Ein hyperbrachykephales im Kaukasus und in Armenien.

Was die Gesichtsproportionen betrifft, so sind bisher die Verhältnisse diesbezüglich noch nicht ganz aufgeklärt. So viel kann man jedoch mit Bestimmtheit sagen, daß die überlange Gesichtsform typisch für das „braune“ Gebiet ist: Iran, Mesopotamien, Syrien und Arabien.

Auf bei weitem sichereren Boden befindet man sich, wenn es sich um die Nasenproportionen handelt. Das ganze „braune“ Gebiet hat eine Bevölkerung mit schmaler und hoher Nase. Ebenso kann man mit voller



Abb. 13. Nasenproportionen.

Sicherheit sagen, daß das ganze südliche Asien sich durch eine außerordentlich breite und niedrige Nase auszeichnet. Gegen Westen bilden die Solimansgebirge eine sehr scharfe Grenze zwischen den zwei Nasentypen. Die Afghanen sagen deshalb auch von den Dravida, daß sie nasenlos sind und die Dravida bezeichnen die Afghanen als Leute mit Schnäbeln. Gegen Norden bildet der Himalaya eine scharfe Grenze. Vom Himalaya aus setzt sich der breite Nasentypus gegen Süden über Malakka bis Malaysien und Melanesien und weiterhin bis Australien fort. Aber während China in bezug auf die weiter oben besprochenen Züge von Indien abwich, fällt es mit Bezug auf

die Nasenform in dieselbe Gruppe wie Indien. Während also China in betreff aller auf die übrigen hier besprochenen Züge sich in Übereinstimmung mit dem übrigen Ostasien befand, unterscheidet es sich hier von den Kalmücken, Japanern und Nordasiaten. Im allgemeinen genommen, kann man sagen, daß das ganze übrige Asien eine mesorrhine Bevölkerung hat. Die einzige Ausnahme davon bilden einige nordasiatische Völker, nämlich die Eskimo, Jakuten, Tungusen und die Ainu, welche merkwürdigerweise leptorhin sind.

Als Rassendiagnostikum ist vor allem die Nasenform von dem größten Werte, und Asien ist auch in dieser Beziehung sehr reich an charakteristischen Typen.

1. Die primitivste Form findet man wohl bei den Pygmäenrassen. Hier ist die Nase ultrachamärhin, mit einem sehr tief eingesenkten Nasensattel, die Nasenspitze ist kurz und nur wenig vortretend, die Breite zwischen den Nasenflügeln ist sehr groß und die Nasenlöcher öffnen sich nahezu gerade nach vorne. Die Längsachse der Nasenlöcher steht quer, gerade nach den Seiten. Sie findet sich bei den asiatischen Pygmäen und bei den Melanesiern.

2. Der negroide Typus, er unterscheidet sich vom vorhergehenden wesentlich durch die geringere Breite (*index nasalis* zwischen 90 und 100, während er beim vorhergehenden über 100 ist). Er findet sich bei den indischen und einigen malayischen Urvölkern.

3. Der mongolische Typus: meso- bis chamärhin (*index nasalis* zwischen 70 und 90). Der Nasenrücken gerade, aber sehr niedrig liegend. Die Nasenlöcher rund oder oval, nach unten gewendet. Die Nasenspitze ist stumpf, nahezu flach, nach rückwärts gerichtet. Die Nasenflügel sind schwach entwickelt. Die ganze Nasenpartie ist gewissermaßen einwärts gedrückt, so daß die Nase beinahe sich verliert. Sie beruht darauf, daß der *Processus nasalis* des Oberkieferbeines sehr wenig prominent ist. a) chamärhin im südlichen China, b) mesorhin in Nordchina und in der Mongolei.

4. Der japanische Typus. Die Nase schmaler, dünner, aber mit geradem Rücken, oft mit leicht gekrümmter Spitze. Die Nasenlöcher sind länglich. Sie findet sich besonders in Japan, aber auch in der Mandschurei, seltener in China.

5. Der alpine Typus: mesorhin. Der oberste Abschnitt des Nasenrückens ist geradlinig, ziemlich breit, der Nasenrücken endet in eine etwas erweiterte, etwas nach oben gerichtete Spitze, so daß die Nase aus einigem Abstand den Eindruck macht, als wäre sie konkav. Das Verbreitungsgebiet dieses Typus ist der ganze Teil Asiens, der nordwestlich der zentralasiatischen Gebirgsmassen liegt.

6. Der afghanische Typus: leptorhin (*index nasalis* 55—65). Der Nasenrücken dünn, hoch, schmal, nahezu scharf und gerade. Die Spitze fein und dünn. Die Nasenlöcher länglich, parallel. Er kommt in Iran und in Arabien vor.

7. Der hethitische Typus: sehr hoch und schmal; die Nasenwurzel liegt so hoch, daß es oft gar keine Vertiefung gibt zwischen der Nase und der Stirne. Der Typus hat zwar sehr viel mit dem vorhergehenden gemeinsam, während aber dieser engen Zusammenhang mit der dolichokephalen Schädel-

form hat, scheint er ebenso engen Zusammenhang mit der hyperbrachykephalen Schädelform zu haben, die man jetzt bei den Armeniern findet.

8. Der tibetanische Typus ist unsicher; am häufigsten wird er als schmal, gerade oder konvex (adlerartig) geschildert.

9. Der jüdische Typus (= der assyrische Typus): schmal, lang, hoch, leicht konvex oder aquilin, aber mit plumper Spitze, welche sich gewöhnlich nach unten wendet. In Syrien, Palästina und Kleinasien.

Die breite und niedrige Nase der Dravida ist so charakteristisch, daß man sie niemals mißkennen kann. Sie charakterisiert sofort das betreffende Individuum als Angehörigen einer sehr primitiven Rasse. Die Pygmäennase ist aber doch noch bedeutend primitiver gebaut. Es ist ein beträchtlicher Abstand zwischen diesen beiden Typen. Keiner von beiden kommt in Asien außerhalb des ersten und zweiten Gebietes vor, aber sie sind allgemein in Melanesien, Australien und Afrika. Der Dravidatypus ist in Indien stark gemischt mit einem ganz anderen, ganz schmalen Typus. Manche glauben deshalb auch, daß es wirklich einen schmalnasigen Dravidatypus gibt. Wahrscheinlicher ist es, daß hier sehr frühe Kreuzungen mit Afghanen vorliegen. Alle Untersuchungen deuten mit Bestimmtheit darauf hin, daß die breite Nase den Urtypus in Indien darstellt; die schmale ist fremden, afghanischen Ursprungs. Aus der allerjüngsten Zeit liegt eine Untersuchung der Sikh vor von Dr. EGON v. EIKSTEDT: „Rassenelemente der Sikh“. Auch er kommt zu diesem Ergebnis.

Wenn man nun eine Weltkarte vornimmt und die Verbreitung dieser beiden Nasentypen verfolgt, wird man sich darüber klar werden, daß ihr Ausstrahlungszentrum südlich des Winkels zwischen den Solimansgebirgen und dem Himalaya liegen muß. Die Gebirgsketten im Norden und Osten bildeten ein Hindernis für ihre Ausbreitung auf die nördlich davon liegenden Teile Asiens.

Aber es gab keine geographischen Hindernisse für das Vordringen des Typus nach Malaysien, Melanesien und Australien. Im Westen sperrten die Solimansgebirge den Zugang nach Beludschistan nur teilweise und von dort aus war dann der weitere Weg offen nach Persien, Arabien und Afrika. Aber man kann hier mit Recht fragen: Wie kommt es aber dann, daß er sich jetzt in Iran und Arabien nicht findet? Das kann darauf beruhen, daß der afghanische Typus, damals als die Wanderung von Indien nach Afrika erfolgte, entweder nicht existierte oder sehr gering an Zahl war. In der Tat ist ja auch der Typus in diesen Landstrichen nicht ganz verschwunden. DENIKER und andere heben sogar das Vorkommen negroider Elemente in Beludschistan, dem südlichen Persien, und in Arabien hervor, also gerade dort, wo man gemäß der hier vertretenen Anschauung erwarten müßte, solche zu finden. Später wurde dann dieses negroide Element aus diesen Landstrichen durch die afghanische Rasse verdrängt, als diese sich in ihr Expansionsgebiet ergoß.

Aus Indien dagegen konnte die afghanische Rasse den Typus nicht ganz verdrängen. Hier war er nämlich gar zu zahlreich. Der Typus dürfte wahrscheinlich in Indien entstanden sein. Denn wenn er nach Indien von Afrika oder von Australien hergekommen wäre, bliebe es ganz unerklärlich,

wieso der Typus in Indien so konzentriert auftritt, wie er es tut. Von Australien aus wäre er doch ebenso leicht nach China wie nach Indien gekommen, von Afrika aus ebenso leicht nach Palästina und Afghanistan, wie nach Indien. Somit komme ich zu dem Ergebnis, daß diese negroiden Nasentypen in einem Lande südlich von Indien entstanden sein müssen. Indien ist ja einmal viel größer gewesen als jetzt, erstreckte sich weiter gegen Süden, und möglicherweise kann dieses verschwundene Indien die wirkliche Heimat des Typus gewesen sein. Es scheint ja auch genug unerklärlich, daß zwei so verschiedene, einander so entgegengesetzte Typen wie der dravidische und der afghanische, sozusagen Wand an Wand entstanden sein sollen.

Der mongolische Nasentypus findet sich heutzutage am typischsten unter den Kalmüken. Vom geographischen Gesichtspunkte ergibt sich als deren größtes gegenwärtiges Verbreitungsgebiet die Landstriche zwischen dem Küen-Lün im Süden und dem Tian-Schan und dem Altai im Norden. Varianten desselben findet man in China und Japan. Die gegenwärtige Verbreitung erklärt sich unter der Voraussetzung, daß der Typus in den Landstrichen zwischen Tian-Schan und Küen-Lün entstanden ist und sich von dort aus nach Osten verbreitet hat. Irgendeine andere Erklärung ist kaum möglich, aus denselben Gründen, die ich bei der Besprechung des negroiden Typus hervorgehoben habe.

Der dritte Typus, die alpine Form, verbreitet sich, wie man aus der Karte ersehen wird, keilförmig vom Pamir nordwärts und westwärts. Gegen Süden war er aufgehalten, nicht von geographischen Hindernissen, aber wahrscheinlich dadurch, daß die Gebiete hier von einem überlegenen Menschentypus besetzt waren. Das ganze nördliche Asien ist ein Mischungsgebiet, wo der mongolische und der alpine Typus nebeneinander vorkommen.

Der vierte Typus, die afghanische Nase, hat, wie wir sehen, sein Ausbreitungsfeld in der Südwestecke Asiens. Ganz scharf sind die Grenzen im Norden durch den Hindukusch gegeben und durch die Fortsetzungen dieser Gebirgskette westwärts bis zum Kaspischen Meere. Gegen Osten ist die Abgrenzung nicht so scharf. Man findet nämlich diesen Nasentypus auch in Indien ziemlich ausgebreitet, wobei aber alle Untersuchungen darauf hindeuten, daß er dort neueren Datums ist. Ich komme deshalb zu dem Ergebnis, daß dieser Nasentypus sein eigentliches Ausstrahlungszentrum in dem Winkel zwischen dem Hindukusch und den Solimansgebirgen hat.

Der hethitische Typus ist möglicherweise durch Isolierung im Kaukasus entstanden, aber die Möglichkeit, daß er durch eine Kreuzung der Pamirrasse mit der afghanischen Rasse entstanden ist, läßt sich nicht ganz von der Hand weisen.

Die jüdische Nase ist wahrscheinlicherweise eine Variante, die durch lange dauernde Inzucht zustande kam.

Ich bin nun darauf gefaßt, daß der eine oder der andere bemerken wird, daß die hier gegebene Darstellung der Verbreitung der Nasentypen in Asien gar zu schematisch ist. Jeder Typus ist irgendwie überall vertreten. Dazu möchte ich das Folgende bemerken: Hat man die Verbreitung eines bestimmten anthropologischen Typus zu studieren, so muß man sich an die Verbreitung

der reinen Typen halten. Varianten derselben und Kreuzungen mit denselben finden sich genug überall und sie tragen in hohem Grade dazu bei, das richtige Bild zu verwischen. Wenn man sich das vor Augen hält, wird man, wie ich glaube, einräumen, daß die hier gegebene Darstellung ganz korrekt ist. Ich bin zum Beispiel ganz überzeugt davon, daß man niemals auf eine typische Pygmäennase oder Dravidanase in Afghanistan, Kleinasien, Westturkestan, der Mongolei oder China stoßen wird. Geschähe das, so würde der Träger derselben ganz sicherlich als eine Mißgeburt betrachtet werden. Und ebenso sicher bin ich, daß eine afghanische oder hethitische Nase in Westturkestan, der Mongolei, China oder unter irgendeinem der Pygmäenvölker als eine reine Mißbildung aufgefaßt würde. Ebenso eine mongolische Nase bei einem Armenier oder einem Hindu. Er würde ganz sicherlich mit schiefen Augen angesehen werden, man würde sich über ihn lustig machen.

Daß man dagegen in den großen Expansionsgebieten, besonders in Nord- und Westasien, auf viele Kreuzungsformen stoßen kann, hat nichts damit zu tun und widerlegt nicht die Richtigkeit der Erkenntnis, daß jede der hier beschriebenen Nasentypen ihren Ursprung in einem bestimmten, eigenen anthropologischen Gebiete genommen hat.

Die Körpergröße als Rassendiagnostikum zu benutzen, ist ziemlich schwierig. Sie ist in starker Abhängigkeit von den Lebensverhältnissen, und die Variationsbreite ist deshalb innerhalb jeder Rasse sehr groß. Bei einer Kreuzung mit einer oder mehreren Rassen wird es deshalb sehr schwierig zu erkennen, was die spezifische Höhe für jede einzelne der Rassen ist, und um so schwieriger, je geringer die Unterschiede sind. Aber in Asien ist das nicht der Fall, dort sind alle Völker mehr oder minder kleinwüchsig. Ganz ohne Bedeutung für die Beurteilung der rassenanthropologischen Verhältnisse Asiens ist der Wuchs jedoch nicht. So kann z. B. kein Zweifel darüber herrschen, daß alle Urvölker in Indien und Malaysien eine Höhe haben, die zwischen 145 und 155 *cm* liegt. Sie gehören also, mit anderen Worten, zu den Pygmäenrassen oder stehen an der Grenze derselben.

Ebenso kann es als über jeden Zweifel erhaben betrachtet werden, daß die ganze südwestasiatische Bevölkerung von den Solimansgebirgen im Osten und dem Hindukusch und Kaukasus im Norden sich durch eine verhältnismäßig bedeutende Körperhöhe auszeichnen, gegen 170 *cm*. Aber für das ganze übrige Asien sind die Verhältnisse noch so ungeklärt, daß man dieses sonst so wertvolle Rassenmerkmal bei einer rassenanthropologischen Untersuchung Asiens nicht verwenden kann.

Die sogenannte Mongolenfalte findet sich am stärksten ausgeprägt bei den Kalmüken. Rechnet man die leichteren Grade dazu, so stellen sich die Verhältnisse folgendermaßen dar: Südchinesen 100 Prozent, Delimalayen 80 Prozent, Japaner 80 Prozent, Orang-Kubu 70 Prozent, Battak 60 Prozent, Javanen 52 Prozent, Schingu-Indianer 41 Prozent.

Aus dem von mir hier Vorgebrachten ergibt sich mit großer Deutlichkeit, daß die Grenzen für die verschiedenen Rassenmerkmale von den zentralasiatischen Gebirgen gebildet werden. Das schwarze, straffe Haar hat sein spezielles Gebiet nördlich des Kuen-Lün und des Hindukusch, die dunkle Haut

hat ihr Gebiet zwischen den Solimansgebirgen und dem Himalaya usw. Man kann in den meisten Fällen scharfe und unzweifelbare Grenzen nachweisen.

Es verbleibt nun noch die Aufgabe, im einzelnen aufzuzeigen, welche Rassen es sind, die die hier beschriebenen Merkmale besitzen, von wo sie herkommen, in welcher Weise sie sich über die Erde verbreiteten usw.

1. Die dravidische Rasse ist scharf begrenzt auf das Gebiet zwischen den Solimansgebirgen im Nordwesten und dem Himalaya im Nord-

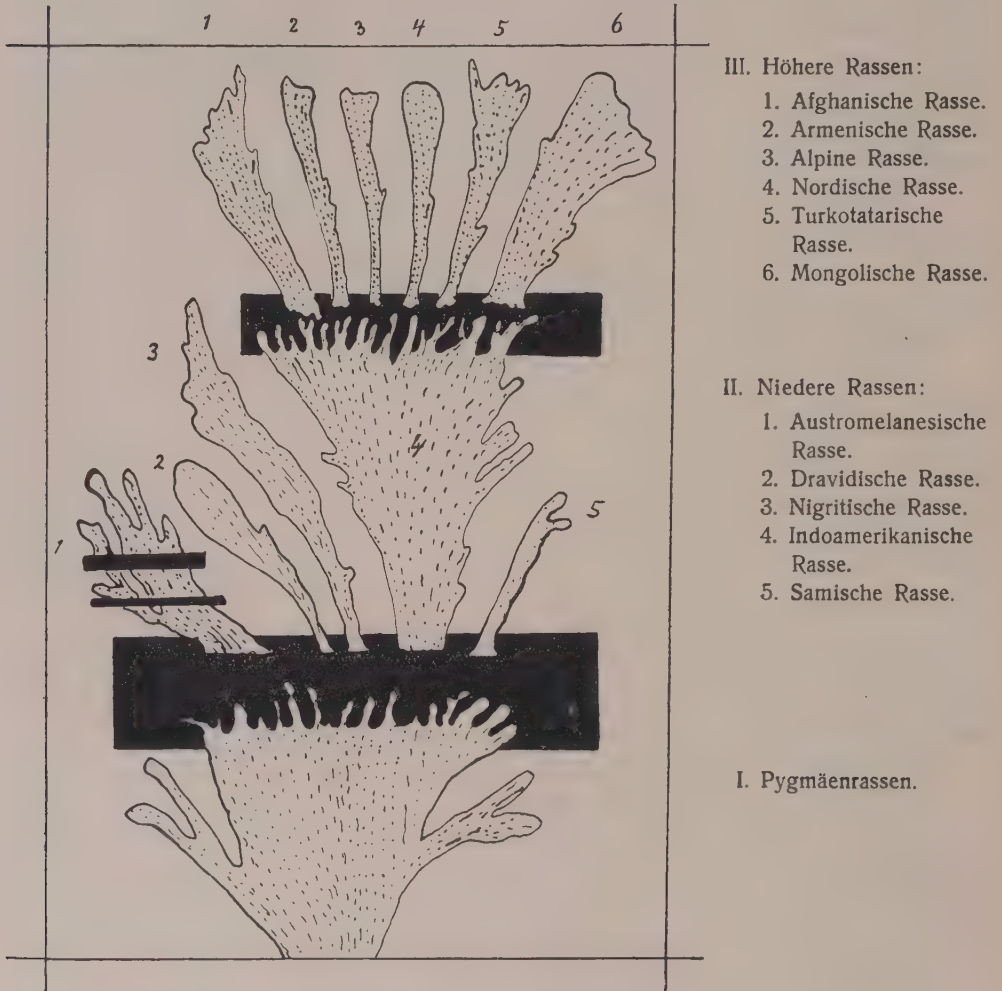


Abb. 14. Schematische Darstellung der Rassenbildung.

osten. Sie wurde bereits an anderer Stelle behandelt und deshalb hier übergangen.

2. Die indoamerikanische Rasse gehört ausschließlich jenen anthropologischen Gebieten an, welche außerhalb der asiatischen Gebirgsfalten liegen. Sie existierte aller Wahrscheinlichkeit nach schon vor der Bildung der Gebirgsauffaltungen. Auch sie wurde im vorhergehenden Abschnitt beschrieben und wird deshalb hier übergangen.

3. Die mongolische Rasse kann man fast als ein vielköpfiges Ungeheuer bezeichnen, tief verwurzelt in mehreren, verschiedenen Isolationsgebieten.

Daß sich in der mongolischen Rasse vor allem ein sehr starkes Element findet, das sich der indoamerikanischen Rasse herleitet, steht über jedem Zweifel.

Aber daß sich ihre verschiedenen Rassenelemente im übrigen von den durch das asiatische Gebirgsfaltensystem gebildeten Isolationsgebieten herleiten, ist ebenso augenscheinlich.

Ferner scheint es nach allen bisher vorliegenden Untersuchungen sicher, daß die für die mongolische Rasse kennzeichnendsten Züge aus dem von mir unter V. beschriebenen Isolationsgebiet herkommen.

4. Die Heimat der nordischen Rasse kann sicherlich bis heute nicht mit Bestimmtheit nachgewiesen werden.

Auf den Karten, betreffend die Verbreitung der Rassenmerkmale, welche diese Abhandlung begleiten, gibt es jedoch ein Gebiet, das mit einiger Wahrscheinlichkeit als das Urheim der nordischen Rasse bezeichnet werden kann. Dies ist das Altai-Gebiet, das VI. Isolationsgebiet. Die Anthropologen sind sich seit langem darüber klar gewesen, daß dieses Gebiet von ganz besonderem Interesse ist. Die meisten Forscher waren indessen Russen und die Ergebnisse ihrer Untersuchungen wurden in russischer Sprache veröffentlicht und deshalb für die Westeuropäer nur wenig benützlich. Im Jahre 1914 wurde jedoch der russische Altai von Dr. KAARLO HILDEN untersucht und 1920 erschien eine vorzügliche Beschreibung der Eingebornen des Altai in deutscher Sprache von ihm. Die von ihm untersuchten Stämme sind die Lebediner, die Tubularen und die Telengeten. Diese Stämme wohnen im Tale des Flusses Bija und um den Teletskoje-See. Die Lebediner und Tubularen sind offenbar nahe verwandt, während die Telengeten dagegen einen ganz anderen Typus haben. Die Telengeten haben eine Reihe mongolischer Züge.

Beim ersten Blick bemerkt man ihre flache, eingedrückte Nasenwurzel und den breiten Nasenrücken, während sowohl die Lebediner wie die Tubularen einen mehr vortretenden Nasenrücken und eine höherliegende Nasenwurzel haben. Die Mongolenfalte findet sich häufig bei den Telengeten, aber äußerst selten bei den anderen. Ebenso bemerkt man sofort bei den Telengeten, daß Kopf und Gesicht sehr breit sind und daß die Backenknochen stark vortreten, während die übrigen Stämme einen schmäleren Kopf und ein schmales Gesicht haben und bei ihnen die vortretenden Backenknochen fehlen. Ferner glaubt er, daß die Telengeten durchschnittlich eine gelbere Haut haben als die anderen Stämme, deren Hautfarbe mehr an die der Nordländer erinnert.

Bei den Lebedinern fand er eine gewisse rote Nuancierung, Tönung des Haares, welche bei den übrigen ganz fehlte. Bei den Lebedinern und Tubularen fand er auch einen Teil Individuen mit grauen Augen, während solche bei den Telengeten vollkommen fehlten. Von größtem Interesse sind auch seine Untersuchungen über die Dimensionen des Schädels. Während bei den Telengeten der mittlere Schädelindex 86·2 betrug, war er bei den Tubularen 82·7, bei den Lebedinern jedoch betrug er nur 80·1.

Dr. KAARLO HILDÉN macht darauf aufmerksam, daß mehrere frühere Entdeckungsreisende hervorgehoben haben, daß die Altai-Stämme so vielfach und so sehr an den ostfinnischen Typus erinnern. Sowohl HELMERSEN und JADRINSKY wie auch andere betonen dies und erklären, wie wunderbar es sei, gerade dort auf eine solche mesokephale Bevölkerung, welche dazu noch einige blonde Züge hat, zu stoßen, wo sie auf allen Seiten von dunklen Hyperbrachykephalen umgeben sei. Aber KAARLO HILDÉN macht darauf aufmerksam, daß die Erklärung gar nicht so fern liegt. Nördlich des Altai gibt es jetzt einen Gürtel russischer Kolonisten, aber nördlich dieser wieder leben Obugrier, Ostjaken und Wogulen. Und diese sind bekanntlich gemäß allen neueren Untersuchungen (SOMMIER, RUDENKO, MALIJEW) keine Brachykephalen. Der mittlere Kopfindex der Ostjaken beträgt 79·19 und der der Wogulen sogar nur 78·32. Und dies trotzdem sie sicherlich stark mit Brachykephalen vermischt sind. Man kann deshalb ihren wirklichen Kopfindex bedeutend niedriger ansetzen.

Dr. KAARLO HILDÉN kommt somit zu dem Ergebnis, daß diese Altai-Stämme von zwei verschiedenen Rassenelementen gebildet werden. Sie sind, so glaubt er, aus einer Kreuzung von Ob-Ugriern und Turko-Tataren entstanden. Er macht besonders aufmerksam darauf, daß die Ostjaken und Wogulen in anthropologischer Hinsicht ganz isoliert dastehen als etwas Besonderes (RUDENKO), und daß sie mit den Finnen nichts zu tun haben, obwohl sie zwar mit ihnen in sprachlicher Hinsicht nahe verwandt sind. Daraus ergibt sich ohne weiteres, sagt er, daß die Altai-Stämme ebenfalls mit den Finnen nichts zu tun haben.

Er kommt ferner zu dem Ergebnis, daß die Ob-Ugrier ursprünglich mesokephal und blond gewesen sind. Er vergleicht dies mit der uralten chinesischen Sage, daß ursprünglich außerhalb der großen Mauer blonde Völker lebten. Auf Grund zahlreicher Quellen hat GRUM-GRŠIMAILO dieselben folgendermaßen beschrieben: Mittlerer, oft hoher Körperwuchs, längliches Gesicht, helle Haut, rote Wangen, blondes und straffes oder oft gelocktes Haar, hohe und gerade, oft auch Adlernase, helle Augen. Die Schilderung entspricht also genau dem, was wir jetzt bei der blonden Rasse finden.

Zwischen den Altai-Bergen im Süden und dem Meer im Norden gab es wohl auch ein großes und ganz sicheres Isolationsgebiet, zugleich von einer solchen Beschaffenheit, daß es sehr leicht denkbar ist, daß die nordische Rasse hier entstanden sein könnte. Später wurde sie daraus von den kriegerischen Kirgisen-Stämmen vertrieben und wanderte dann westwärts und bevölkerte Nord- und Westeuropa. Dabei wurde ein kleiner Zweig isoliert von den anderen im Norden, vermischte sich mit einzelnen mongolischen Stämmen und bildet nun den Grundstock innerhalb der sogenannten finnischen Völker, der Ostjaken, Wogulen usw.

Es ist jedoch nicht meine Absicht, hier auf die schwierige und weitläufige Frage von der Herkunft der nordischen Rasse einzugehen. Ich wollte bloß darauf hinweisen, daß wir aller Wahrscheinlichkeit nach ein sehr wohlcharakterisiertes Isolationsgebiet vor uns haben, wo einst, in einer fernen Vorzeit, eine blonde, mesokephale Rasse ihre Sondermerkmale entwickeln

konnte. Sie kann keinesfalls wo anders hergekommen sein. Sie könnte hier auch entstanden sein. Und wenn man Dr. KAARLO HILDÉN's Beschreibung des Altai liest, begreift man auch, daß man dort ein ausgeprägtes Isolationsgebiet vor sich hat. Wenn ich jedoch auf die beigegebenen Karten keine Besonderheiten für dieses Gebiet angegeben habe und auch keine Rasse als dort entstanden anführte, so ist der ausschließliche Grund der, daß die bisher vorliegenden Untersuchungen nicht zureichen, um ganz bestimmte Schlüsse in dieser Beziehung zu ziehen.

5. Die turkotatarische Rasse hat aller Wahrscheinlichkeit nach ihre Eigentümlichkeiten im VII. Isolationsgebiet, dem Pamir, entwickelt. Sie hat ihr natürliches Evakuationsgebiet westwärts gegen Westturkestan. Nun ist aber durch lange Zeit die Meinung allgemein verbreitet gewesen, daß sie eine weitere Verzweigung derselben „Pamirrasse“ ist, welche man weiter westwärts in Armenien, Tirol, der Schweiz, den Pyrenäen und den Cevennen findet. Das muß jedoch als sehr zweifelhaft betrachtet werden. Zwar findet man an allen diesen Orten einen stark brachykephalen Typus, aber in vielen anderen Beziehungen weicht er von der Pamirrasse ab. Es ist auch gar nicht wahrscheinlich, daß ein so gut ausgestatteter Typus wie die Pamirrasse, nachdem er sein ursprüngliches Isolationsgebiet verlassen und sich in Gebiete verbreitete, die Evakuationsgebiete für mehrere Typen gewesen waren und noch sind, wieder solche Isolationsgebiete wie den Kaukasus, Tirol, die Schweiz und die Pyrenäen aufsuchen sollte. Es ist ja an und für sich nicht undenkbar, daß diese Gebirgsgebiete, welche gleichzeitig mit den asiatischen Gebirgsgebieten sich bildeten, ihre eigenen, speziellen Typen entwickelten. Es ist hier nicht der Ort, auf diese Frage näher einzugehen. Ich will nur jedenfalls hervorheben, daß der armenische Typus so eigenartig ist, daß man ihn kaum als eine Variante der Pamirrasse bezeichnen kann. Es ist ebenso wahrscheinlich, daß er sein eigenes primäres Isolationsgebiet im Kaukasus hatte. Aber als sichere Abkömmlinge dieser Pamirrasse müssen dagegen sowohl die Kirgisen wie die Türken betrachtet werden. Diese Rasse hatte ein gewaltiges Evakuationsgebiet sowohl gegen Westen wie gegen Norden und Nordwesten zur Verfügung. Ihre charakteristischsten Züge sind: ein mittlerer Körperwuchs, schwarzes, straffes Haar, gelbe Hautfarbe, hochgradige Brachykephalie (Index 89—90), sehr breites Gesicht, stark vortretende Backenknochen, geradrückige, sehr stark hervortretende Stulpnase von mittlerer Breite (Index 65—70). Ihr fehlt die Mongolenfalte. Sie ist durch diese Merkmale leicht von jeder anderen Rasse zu unterscheiden.

6. Die afghanische Rasse hat ganz zweifellos ihre Eigentümlichkeiten im VIII. Isolationsgebiet entwickelt, welches vom Hindukusch im Norden und von den Solimansgebirgen im Osten begrenzt wird. Die Rasse, die sich in diesem Gebiete entwickelte, hat außerordentlich charakteristische Züge und übte zweifellos einen außerordentlich großen Einfluß auf die ganze Weltentwicklung aus. Ihre Züge sind überall, wo man auf sie stößt, leicht zu erkennen. Sie zeichnet sich nämlich durch den größten Wuchs von allen in Asien entwickelten Rassen aus. Sie hat einen sehr länglichen Kopf (Index 75), längliches Gesicht, hohe, hervortretende und sehr schmale Nase,

schwarzes, aber weiches Haar, oft leicht gewellt, „sonnenverbrannte“ Hautfarbe. Der höchste Winkel zwischen den hier genannten Gebirgsketten ist auch heute noch ein Ausstrahlungszentrum für die hier angeführten Eigenschaften. Das Entwicklungsgebiet des Typus ist sehr groß gewesen, aber er hatte auch einen starken Expansionsdrang. Nach Süden brach er in Indien ein, wo er bald zur herrschenden Schichte wurde und die Dravida verdrängte.

Er drang gegen Westen vor, wo er sich in Arabien vermutlich mit Abkömmlingen der melanodermen Rasse vermischte und etwas modifiziert wurde.

Dasselbe geschah vermutlich bei seinem weiteren Vordringen gegen Westen in Nordafrika, wo die äthiopische Rasse und die Berberrasse weitere Verzweigungen der afghanischen Rasse darstellen. Durch Kleinasien drängte sie weiter gegen die Länder des Mittelmeeres vor, wo sie durch Kreuzung mit anderen Rassen mehr oder minder modifiziert wurde.

7. Das IX. Isolationsgebiet. Die eurasische Gebirgsauffaltung hat weiter westlich andere Isolationsgebiete hervorgebracht und dadurch zur Entwicklung anderer Rassen beigetragen.

Eine davon ist von so zweifellos asiatischem Ursprung, daß sie hier besprochen werden muß. Es ist dies die armenische Rasse (oder assyrische Rasse, wie sie von einzelnen genannt wird). RIPLEY vertrat zwar die Behauptung, daß sie nur eine Modifikation der Pamirrasse sei. Dies scheint aber doch eine kühne Behauptung. Sie weicht von dieser in einer ganzen Reihe von Beziehungen so stark ab, daß man nicht recht verstehen kann, worauf sich eine solche Behauptung gründet. Sie hat vor allem größeren Wuchs (166—169 *cm*). Das Haar ist wellig, lockig oder kraus. Besonders aber ist die Schädelform so eigentümlich, daß man sich dieselbe unmöglich als eine Variante der Kopfform der Pamirrasse vorstellen kann. Zwar sind beide hyperbrachykephal, aber das ist auch die einzige Übereinstimmung. Bei der armenischen Rasse ist es nicht so sehr die große Breite des Kopfes, welche die hochgradige Hyperbrachykephalie hervorbringt, sondern im Gegenteil die geringe Länge des Kopfes. Er ist gewissermaßen rückwärts schief abgeschnitten. Dazu kommt dann die außerordentlich charakteristische Nase mit sehr schmalem, langem, hohem, leicht konvexem Nasenrücken, während die Nasenspitze ziemlich plump ist.

Durch alle diese besonders charakteristischen Züge, so stark von denen der Pamirrasse abweichend, wird es unmöglich zu sagen, daß sie und die Pamirrasse Verzweigungen desselben Grundtypus sind. Sie kommt heute gewiß an keiner Stelle mehr rein vor. Sie findet sich über ganz Westasien verbreitet, aber je mehr man sich Armenien und dem Kaukasus nähert, um so häufiger tritt der Typus auf. Sie fand zwar im Kaukasus ein gutes Isolationsgebiet, aber ihr Evakuationsgebiet war der spezielle Wanderweg der afghanischen Rasse auf deren Zügen nach Europa. Deshalb konnte sie nie zu einer großen Rasse werden.

Ich habe im Vorhergehenden dargetan, daß das, was man Rassenmerkmale nennt, in Asien in einem eigentümlichen und charakteristischen Verhältnis zu den durch die großen Gebirgsketten gebildeten natürlichen

Gebieten dieses Weltteiles steht. Einzelne dieser Rassenmerkmale sind vollkommen auf ein einziges Gebiet begrenzt, andere auf mehrere. Zählt man die Rassenmerkmale zusammen, welche für die einzelnen Abschnitte charakteristisch sind, so wird man sehen, daß diese Rassenmerkmale das eine Mal einer einzigen Rasse angehören, zuweilen aber mehreren. Man erhält auf diese Weise eine Aufteilung Asiens auf gewisse „Rassen“-Gebiete.

Man wird sofort bemerken, daß diese zweierlei Art sind. Die eine Art zeichnet sich durch das Vorhandensein einer oder mehrerer, sehr primitiver Rassen aus. In diesen Gebieten findet man immer an der Seite der primitiven Rassen auch eine der Rassen der übrigen Gebiete in großer Anzahl vertreten, oft als herrschende Rasse. Aber das Entgegengesetzte ist nie der Fall: man findet die Niedere Rasse nicht außerhalb ihres speziellen Gebietes. Man findet keine Dravida in Afghanistan oder Aëta in China, es sei denn als Sklaven oder dergleichen.

Dies ist z. B. der Fall bei den Gebieten, welche ich als I, II und IV bezeichnete. In diesen Gebieten findet man die Niederen Rassen mehr oder weniger auf die wenig wohnlichen Gegenden, die Gebirge und dergleichen zurückgedrängt, oft in solchem Ausmaße, daß die fremde Rasse dem ganzen Gebiet ihren anthropologischen Charakter aufprägt. Aber die teilweise große Verbreitung dieser Niederen Rassen noch in unseren Tagen beweist hinreichend, daß dieses Gebiet einstens das ihre war. Um diesen Gebieten einen gemeinsamen Namen zu geben, will ich sie als Gebiete der zurückweichenden Rassen bezeichnen.

In den übrigen Gebieten ist der Zustand ein anderer. Hier fehlen die Niederen Rassen völlig. Und man kann auch in der Regel die betreffende Rasse weit außerhalb ihres eigentlichen anthropologischen Gebietes verfolgen. Sie hatte offenbar eine ganz außerordentliche Expansionsfähigkeit und einen ebensolchen Expansionstrieb. Das ist besonders der Fall bei Rassen, welche charakteristisch sind für die Gebiete III, V, VII und VIII. Aber wo immer man sie außerhalb ihres eigenen Ursprungsgebietes findet, kann man sie doch ohne Schwierigkeit in ihr ursprüngliches Gebiet zurückverfolgen.

Es erhebt sich da nun ganz natürlich die Frage: Wie geht es zu, daß jedes dieser verschiedenen Gebiete sein eigenes anthropologisches Gepräge erhielt. Ist der Mensch spontan in die verschiedenen Gebiete eingewandert? In einem solchen Falle wären zwei Möglichkeiten denkbar. Die eine ist, daß der Mensch in dem neuen Gebiete ein neues Gepräge angenommen hat. Die andere ist, daß Menschen verschiedener Typen (Rassen) in jedes einzelne der Gebiete gekommen sind, daß diese mit anderen Worten eine Art Kolonien sind, die sich dort bildeten. Die dritte Möglichkeit ist die, daß ein verhältnismäßig einheitlicher, jedenfalls nur wenig differenzierter Menschentypus in Asien lebte, bevor diese verschiedenen Gebiete durch große Naturumwälzungen geschaffen wurden.

Ich will nun untersuchen, was für jede einzelne dieser verschiedenen Möglichkeiten spricht. Die erste Möglichkeit, daß Menschen eines Typus in die verschiedenen Gebiete eingewandert und dort differenziert worden sein sollten, erscheint an und für sich als wenig wahrscheinlich.

Vorerst muß man ja daran erinnern, daß diese Wanderungen vor unendlich langen Zeiten vor sich gegangen sein müßten, als es den Menschen sehr schwer fiel, auch nur ganz kleine natürliche Hindernisse zu überwinden. Aber der tatsächliche Zustand ist ja der, daß es selbst für den heutigen Menschen mit großen Schwierigkeiten verbunden ist, in diese nahezu unzugänglichen Gebirgsstriche einzudringen. Es würde auch sehr schwierig sein, sich zu erklären, warum einheitlich geartete Menschen dadurch, daß sie nach Afghanistan einwanderten, einen ganz anderen Typus angenommen haben sollten, als wenn sie in Indien einwanderten. Schließlich ist es auch klar, daß, wenn die Menschen von außen her in jedes der hier besprochenen Gebiete einwandern konnten, so mußten sie auch zwischen den verschiedenen Gebieten wandern können. Und damit würde wieder die erste Grundbedingung der Rassenbildung aufgehoben sein — die Isolierung nämlich. Ich komme somit zu dem Ergebnis, daß man mit voller Sicherheit die erste Möglichkeit ausschließen kann.

Die andere Möglichkeit ist die, daß man es hier mit einer Art prähistorischer Kolonisierung zu tun hat, daß, mit anderen Worten, die verschiedenen Rassen jede in ihr Gebiet gekommen wäre von dem einen oder dem anderen Mutterland. Auf eine ähnliche Weise wie, so wie wir es sehen, Nordamerika in unseren Tagen zum Teil mit Europäern, zum Teil mit Negern bevölkert wurde. Um eine solche Annahme auch nur zu gestatten, müßte man jedenfalls verlangen, daß für jedes einzelne Gebiet das Mutterland nachgewiesen werde. Aber selbst wenn ein solches Mutterland nachgewiesen werden könnte, schiene es doch ganz merkwürdig, daß dieses Mutterland sich in einer so auffallenden Weise ein bestimmtes Gebiet als Tochterkolonie sollte haben aussuchen können.

Nun steht aber die Sache so, daß wir nicht einmal für ein einziges dieser Gebiete ein Mutterland nachweisen können. Um mit den indischen Dravida zu beginnen, so sind dieselben so eigenartig, daß man auf der ganzen Erde keine andere Rasse nachweisen kann, von der sie abstammen könnten. Die meiste Ähnlichkeit haben sie wohl mit den afrikanischen Negern und den Australiern, aber der Unterschied ist doch zu groß, als daß wir uns eine der beiden als Mutterrasse der Dravida denken könnten. Wir können uns bestenfalls denken, daß alle drei gemeinsamer Abstammung sind. Wir könnten uns ja auf Grund ihrer nunmehrigen geographischen Verbreitung denken, daß sie nach Indien von einem südlicher gelegenen Punkte gekommen sein könnten. Dann ist es aber ganz sonderbar, daß sie ausschließlich nach Indien eingewandert sein sollten. Warum nicht auch nach Indochina oder Afghanistan?

Und gehen wir nun zum nächsten Gebiete über, so ist das Verhältnis dort so, daß wir dort mehrere Typen finden, welche alle zusammen so eigenartig sind, daß wir auf der ganzen Erde keine entsprechenden Typen finden. Ich erinnere an die Aëta auf den Philippinen, die Minkopis auf den Andamanen, die Semang und Besis auf Malakka usw.

Aber noch unmöglicher erweist sich der Gedanke, wenn man zum dritten Gebiet kommt, wo wir einen Typus mit mesokephaler Kopfform und

straffem, schwarzem Haar finden, der jetzt so zahlreich ist, daß er jedenfalls mehrere hundert Millionen Menschen zählt.

Oder ein Typus wie die schiefäugigen Kalmüken im fünften Gebiet. Man kann ja möglicherweise in Zweifel darüber sein, ob diese Schiefäugigkeit dem dritten oder dem fünften Gebiet angehört. Aber in einem dieser Gebiete hat sie jetzt ihre größte Verbreitung und wir finden sie auf keinem anderen Orte der Erde als dort, wo diese beiden Rassen sie hingebracht haben.

Mehr noch als für irgendein anderes Gebiet gilt dies von dem der Pamirrasse. Es ist das typische Ausstrahlungszentrum für die Hyperbrachykephalie. Etwas Entsprechendes findet sich auf der ganzen Erde nicht.

Und wenn ich so endlich zur afghanischen Rasse komme, so werden gegenwärtig ihre Züge ganz gewiß in ganz Südeuropa und über große Teile Nordafrikas und Westasiens wiedergefunden. Aber nirgends ist sie so rein wie in Afghanistan selbst. Je mehr man sich von dort entfernt, um so verwischter, mit anderen Zügen vermischter wird sie.

Ich glaube somit, daß man mit großer Sicherheit die Möglichkeit ausschließen kann, hier in diesen verschiedenen anthropologischen Gebieten in Asien sekundäre Kolonisationsgebiete vor sich zu haben. Die Typen sind besonders kennzeichnend jeder für sein Gebiet, und müssen innerhalb der Gebiete selbst entstanden sein.

Es bleibt da nun nur die dritte Möglichkeit über, die, daß ein verhältnismäßig einheitlicher, jedenfalls nur wenig differenzierter Menschentypus in diesen Teilen Asiens lebte, bevor diese Gebiete selbst durch Naturumwälzungen geschaffen wurden. In Wirklichkeit ist dies auch die einzige denkbare Möglichkeit. Es bleibt uns der Verstand stehen, wenn wir versuchen wollen, uns zu erklären, wie ganz primitive Menschen in die innersten Teile Asiens eingedrungen sein könnten. Sie müssen dorthin gekommen sein, bevor irgendeine wesentliche Differenzierung eingetreten war.

So ergibt sich also als einzige logische Schlußfolgerung aus alldem, daß die eurasische Gebirgsauffaltung erfolgte, nachdem sich die Menschen über Asien verbreitet hatten. Die Menschheit wäre also in einem solchen Falle älter als der Himalaya, Kuen-Lün, Tian-Schan, Hindukusch usw.

Ist es nun möglich, sich irgendeine begründete Meinung darüber zu bilden, wann diese Gebirge gebildet wurden? TH. ARLDT, den man wohl als einen der hervorragendsten Forscher auf diesem Gebiete bezeichnen kann, behauptet, daß die wesentliche Auffaltung in die mit dem Miozän beginnende Periode fällt. In dieser Periode ging jedenfalls das Wesentlichste der Faltenbildung, die uns hier interessiert, vor sich. Der westlichste Teil der eurasischen Gebirgsfalte (die Pyrenäen) war bereits im Oligozän eine abgeschlossene Bildung. Im Miozän wurden die folgenden Teile gebildet:

1. Der dinarisch-taurische Bogen.
2. Der iranische Bogen.
3. Der Himalaya-Bogen.

4. Der birmanisch-sundanesische Bogen.
5. Der nordiranische Bogen.
6. Der Kaukasus-Balkan-Bogen.
7. Der Kien-Lün-Tsinling-Bogen.
8. Der Tian-Schan-Bogen.
9. Der siamesisch-annamesische Bogen.

Mit anderen Worten heißt das, daß alle die von mir in dieser Abhandlung beschriebenen anthropologischen Gebiete während des Miozäns gebildet wurden. Ist es nun denkbar, daß die Menschen schon zu dieser Zeit sich über dieses Gebiet ausgebreitet haben könnten?

Aus dem von mir im zweiten Abschnitt dieser Abhandlung Hervorgehobenen geht hervor, daß alle Wahrscheinlichkeit dafür spricht. Damit wurde aber auch aller Wahrscheinlichkeit nach die Rassenbildung abgeschlossen. Die Menschen haben alle isolationsbewirkenden Hindernisse überwunden, und deshalb werden keine neuen Rassen mehr gebildet.

Das von mir mit Bezug auf die Menschenrassen Vorgebrachte kann ich folgendermaßen zusammenfassen:

1. Es gibt keine ununterbrochen zusammenhängende Verbindung zwischen den verschiedenen Menschenrassen. Sie unterscheiden sich von einander nicht nur in einer oder zwei Beziehungen, sondern in zahlreichen Beziehungen.
2. Die Rassenbildung scheint ruckweise vor sich gegangen zu sein, nachdem unter den heute lebenden Rassen mehrere Schichten unterschieden werden können: eine Pygmäenschichte, eine Niedere Schichte und eine Höhere Schichte.
3. Es gibt zurzeit nur fünf Niedere Rassen; sie sind im Gegensatz zu den Höheren Rassen im Besitz einer Reihe primitiver Züge, sind aber dagegen untereinander von Grund aus verschieden.
4. Ihr gegenwärtiges Verbreitungsgebiet ergibt sich aus Abb. 4. Sie finden sich gegenwärtig nirgends anders auf Erden. Wenn sie ihre Sonderzüge nicht dort entwickelt haben, wo man sie jetzt findet, muß ihr ursprüngliches Heim entweder ganz verwischt oder verschwunden sein.
5. Auf Grund der außerordentlich großen Anzahl von Sondermerkmalen, welche jede Rasse besitzt, müssen sie notwendigerweise in einer sehr lange dauernden Isolierung gelebt haben.
6. Man muß bis zum Oligozän zurückgehen, um entsprechende Isolationsgebiete zu finden.
7. Tut man dies, dann werden auch viele sonst ganz unerklärliche Phänomene der Rassenbildung leicht verständlich.
8. Die eigentümliche Beschränkung der austromelanesischen Rasse gerade auf jenes Gebiet, welches während des Oligozäns einen einheitlichen Kontinent bildete. Ebenso die spätere Spezialisierung derselben, nachdem der Kontinent in kleineren Teile aufgebrochen worden war. Ebenso ihre scharfen Grenzen gegen Norden und Osten.
9. Ebenso erlangen wir volle Klarheit darüber, weshalb einheitlich geartete Indonesier sich im ganzen Malayischen Archipel finden. Besonders

auch über den eigenartigen Umstand, daß der Typus über die breiten Meeresstrecken zwischen den Inseln des Malayischen Archipels gelangte, nicht aber über den viel schmäleren Sund zwischen den Molukken und Neuguinea.

10. Ferner wird man dadurch das Vorkommen von Pygmäen auf einzelnen Inselgruppen Malaysiens verstehen. Während des Oligozäns war Malaysien eine von Pygmäen bewohnte Inselgruppe. Während des Pliozäns wurde ganz Malaysien zu einer Halbinsel. Der Festlandstypus breitete sich über die ganze Halbinsel aus und die Pygmäen wurden zurückgedrängt. Während des Quartärs hob sich das Land und die alten Inseln entstanden wieder, aber mit einer einheitlichen Bevölkerung, der dann nicht mehr Zeit genug zu einer neuen Rassenbildung gegeben war.

11. Schließlich gelangen wir auch zu einem vollen Verständnis dafür, warum der Unterschied zwischen den Eingebornen Malaysiens, des Japanischen Archipels, Nordasiens, der Nordpolargebiete und Amerikas so gering ist. Es beruht einzig darauf, daß diese Gebiete alle während des Oligozäns und lange noch weiter einen Kontinent bildeten, bewohnt von ganz einheitlich gearteten Menschen.

12. Die dritte Schichte in der Rassenbildung wird von den Höheren Rassen dargestellt. Diese schulden ihre Entstehung den durch die eurasische Gebirgsfalte gebildeten Isolationsgebieten.

13. Die dadurch gebildeten Rassen sind: Die mongolische, die turkotatarische, die nordische, die armenische und die afghanische.

Literatur.

1. ALVERDES FRIEDRICH, Dr.: Rassen und Artbildung. Berlin 1921.
2. ARLDT TH.: Die Stammesgeschichte der Primaten und die Entwicklung der Menschenrassen.
3. — Die Entwicklung der Kontinente. Leipzig 1907.
4. BÄLZ E.: Die Riu-Kiu-Insulaner, die Aino und andere kaukasierähnliche Reste in Ostasien. Berlin 1911.
5. BEAN R.: Philippine Types. American Anthropologist 1910, No. 3.
6. BIJLMER H. J. T.: Anthropological results of the Dutch scientific Central New Guinea expedition. Leiden 1922.
7. BUSCHAN GEORG, Dr.: Illustrierte Völkerkunde, Bd. 1, Stuttgart 1922; Bd. 2, Stuttgart 1923
8. — Menschenkunde. Stuttgart 1909.
9. CUNNINGHAM D.: The evolution of the eyebrow region of the forehead with special reference to the excessive supraorbital development in the Neandertal race in Tranchons Royal Society of Edinburgh 1908.
10. DARWIN CHARLES: The decent of Man. 1871.
11. DENNIKER J.: The races of Man. London 1899.
12. DONNER KAI: Beiträge zur Frage nach dem Ursprung der Jenissei-Ostjaken. 1919.
13. DÜBEN G. v.: Cramia Lapponica. Stockholm 1910.
14. EHRENREICH PAUL, Dr.: Anthropologische Studien über die Urbewohner Brasiliens. Braunschweig 1897.
15. EICKSTEDT, Dr. Freih. v.: Rassenelemente der Sikh. Berlin 1921.
16. FISCHER E.: Die Rehoboter Bastards und das Bastardierungsproblem beim Menschen. Jena 1913.
17. — Das Problem der Rassenkreuzung beim Menschen. Freiburg 1914.
18. GRANT MADISON: The Passing of the grate Race. New York 1918.
19. GIUFFRIDA-RUGGERI: Homo sapiens. Wien 1913.
20. HADDON A. C.: New Guinea Pygmies. Nature 1910.
21. — The Study of Man. London 1908.

22. HADDON A. C.: *The Wanderings of Peoples*. Cambridge 1911.
23. HAECKEL E.: *Über den Ursprung des Menschen*. Leipzig 1911.
24. — *Anthropogenie*. 1902.
25. — *Natürliche Schöpfungsgeschichte*. Berlin 1889.
26. HAGEN B., Dr.: *Die Orang-Kubu auf Sumatra*. Frankfurt a. M. 1908.
27. HILDÉN KAARLO: *Anthropologische Untersuchungen über die Eingebornen des russischen Altai*. Helsingfors 1920.
28. HOERNES M.: *Natur und Urgeschichte des Menschen*. Wien 1909.
29. HEINE-GELDERN ROBERT, Dr.: *Gibt es eine austroasiatische Rasse?*
30. HRDLIČKA ALES.: *Physical Anthropology*. Philadelphia 1919.
31. IWANOVSKI ALEXIS: *Zur Anthropologie der Mongolen*. Arch. f. Anthropol. 1897.
32. KEITH ARTUR: *The Antiquity of Man*. London.
33. KOGANEI: *Beiträge zur Anthropologie der Aino*.
34. KLAATSCH H.: *Entstehung und Entwicklung des Menschengeschlechts in Weltall und Menschheit*. 2. Bonn 1912.
35. — *Die Stellung des Menschen im Naturganzen*. Jena 1911.
36. KEANE A. H.: *Man, Past and Present*. Cambridge 1920.
37. KOLLMANN J.: *Neue Gedanken über das alte Problem von der Abstammung des Menschen*. Globus 1905, p. 140.
38. — *Die Pygmäen und ihre systematische Stellung innerhalb des Menschengeschlechts*. Basel 1920.
39. KOHLBRUGGE: *Die morphologische Abstammung des Menschen*. Stuttgart 1907.
40. LAMPERT KURT: *Die Völker der Erde*. Stuttgart 1909.
41. LUSCHAN V. J.: *Pygmäen und Buschmänner*. Zeitschr. f. Ethnol. 1914.
42. LUSCHAN FELIX v.: *Hamitische Typen*. Hamburg 1912.
43. MACIVER D. R.: *The earliest inhabitants of Abydos*. Oxford 1901.
44. MARTIN RUDOLF: *Lehrbuch der Anthropologie*. Jena 1914.
45. — *Die Inlandsstämme der Malaiischen Halbinsel*. Jena 1905.
46. NEUHAUSS A.: *Über die Pygmäen in Deutsch-Neuguinea und über das Haar der Papuas*. Zeitschr. f. Ethnol. 1911.
47. NIEUWENHUIS: *Anthropometrische Untersuchungen bei den Dajak*. Haarlem 1903, Berlin 1915.
48. PÖCH R.: *Die Stellung der Buschmannrasse unter den übrigen Menschenrassen*. 1911.
49. — *Studien an Eingebornen von Neusüdwailes und an australischen Schädeln*. München 1915.
50. — *Ein Tasmanierschädel im k. k. Hofmuseum*. Wien 1916.
51. RATZEL FR.: *Der Ursprung und die Wanderungen der Völker*. Leipzig 1900.
52. RANKE J.: *Der Mensch*. Leipzig 1912.
53. RAWLIN C. G.: *The Land of the New Guinea Pygmies*. 1913.
54. RIPLEY WILLIAM: *The races of Europe*. London 1900.
55. SARASIN PAUL und FRITZ: *Ergebnisse. Naturwissenschaftliche Forschungen auf Ceylon*. Wiesbaden 1892—1893.
56. SARASIN F.: *Die Varietäten des Menschen auf Celebes*. 1902.
Versuch einer Anthropologie der Insel Celebes. Wiesbaden 1905—1906.
57. — *Über die genetischen Beziehungen der lebenden Hominiden*. Schaffhausen 1921.
58. — *Anthropologie der Neukaledonier und Loyalty-Insulaner*. Berlin 1916—1921.
59. SCHLAGINHAUFEN O.: *Reisen und Forschungen in der melanesischen Südsee*. Wien 1920.
60. — *Pygmäenrassen und Pygmäenfrage*. Zürich 1916.
61. SCHMIDT EMIL: *Prähistorische Pygmäen*. Globus 1905, I, p. 309.
62. — *Die Größe der Zwerge und der sogenannten Zwergvölker*. Globus 1905.
63. SCHMIDT W., P.: *Die Mon-Khmer-Völker*. Braunschweig 1906.
64. — *Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen*. Stuttgart 1910.
65. SCHWALBE G.: *Studien zur Vorgeschichte des Menschen*. Stuttgart 1906.
66. — *Die Hautfarbe des Menschen*. Wien 1904.
67. — *Zur Frage der Abstammung des Menschen*. Globus 1906, I, p. 159.
68. — *Die Vorgeschichte des Menschen*. Braunschweig 1904.
69. SELIGMANN C. G.: *The Veddas*. Cambridge University Press.

70. SELIGMANN C. G.: A classification of the Natives of British New Guinea. Journ. Anthropol. Instit. of Gr. Britain and Ireland.
71. SEMON RICHARD: Das Problem der Vererbung erworbener Eigenschaften. Leipzig 1912.
72. SERGI G.: Die Menschenvarietäten in Melanesien. Arch. f. Anthropol. 1892—1893.
73. — Europa. Leipzig 1912.
74. — Ursprung und Verbreitung des Mittelländischen Stammes.
75. SOKOLOWSKY ALEX.: Menschenkunde. Berlin 1908.
76. STRATZ C. H.: Naturgeschichte des Menschen. Stuttgart 1904.
77. THURSTON E.: Castes and Tribes of Southern India. 1909.
78. THURNWALD R.: Im Bismarck-Archipel und auf den Salomon-Inseln. Zeitschr. f. Ethnol. 1910.
79. VOLTZ: Anthropologie der Südsee. Arch. f. Anthropol. 1895.
80. WAGNER MORITZ: Die Entstehung der Arten durch räumliche Sonderung. Basel 1889.
81. WEGENER A.: Die Entstehung der Kontinente und Ozeane. Braunschweig 1922.
82. WEISMANN, Prof.: Deszendenztheorie. 1902.
83. — Vorträge über Deszendenztheorie. Jena 1913.
84. WEULE KARL: Leitfaden der Völkerkunde. Leipzig 1912.
85. WOLLASTON A. F. R.: Pygmies and Papuans. 1912.
86. WOOD-JONES F.: Arboreal Man. London 1918.
87. ZWAAN KLEIWEG DE: Anthropologische Untersuchungen über die Niasser. Haag 1914.
88. — Physical Anthropology in the Indian Archipelago and adjacent regions. Amsterdam 1923.



Contributions à l'étude des Populations *Dioy* du *Lang Long*¹ (Prov. Kouy Tcheou méridional, Chine).

Par le P. DENIS DOUTRELIGNE, Miss. apost., *Lang Long* (Kouy Tcheou).

Avertissement.

Table des matières.

- I° Le chapitre 116 du *Che Ki* de *Se Ma Tsien*.
- II° Géographie antique.
 - ° Histoire de ces pays du *Kouy Tcheou* méridional avant l'ère chrétienne.
- IV° Les quelques races du *Kouy Tcheou* méridional et les *Dioy*.
- V° Le *Dioy* contemporain (notes prises sur le vif).
 - 1° Les *Dioy* et l'art.
 - 2° Le mariage chez les *Dioy*.
 - 3° Notes sur le langage (suite). Comment ils écrivent leurs récits. — Quelques mots sur la construction des vers ou phrases poétiques.
 - 4° Aperçu sommaire sur le sens religieux chez les *Dioy* suivi de
 - a) le poème de *Han Ouang* et *Chou Ouang* donnant l'histoire des origines d'après les *Dioy*, etc. . . .
 - b) le déluge,
 - c) *Ao Kin* dans la lune.

Avertissement. — Dans un premier article (t. XVIII—XIX) j'avais présenté aux lecteurs de l'«*Anthropos*» quelques notes sur le langage des *Dioy* du *Kouy Tcheou* méridional. Elles sont loin d'être complètes, aussi annonçais-je que la suite paraîtrait bientôt. Cette suite, là voici, mais en partie seulement. Avant de causer des poèmes, coutumes, j'ai cru bon dans l'intérêt de ces recherches de faire connaître ce que les documents chinois pouvaient nous offrir sur l'histoire ancienne de ces pays, période d'avant l'ère chrétienne. La géographie et l'histoire nous fourniront elles aussi plus d'un point de repère. De concert avec les notes linguistiques, elles nous conduiront dans plus d'un dédale qui ont présidé ou président encore à la conglomération de ces races.

En tête de ces données se trouve une traduction du chapitre 116 de l'histoire rédigée par *Se Ma Tsien* avant l'ère chrétienne (145—80 av. J.-C.). C'est là un document de toute première importance pour le travail auquel nous nous sommes livrés. Il est d'un maniement assez difficile et les auteurs chinois ont en tiré les opinions les plus contradictoires. Ce chapitre traite exclusivement des indigènes du Sud-Ouest de la Chine d'alors, c'est-à-dire du Sud-Ouest de la sphère d'influence des dynasties des *Tsin* et des *Han* (221 av. J.-C. à 265 av. J.-C.).

Beaucoup d'auteurs traduisent: *Si Nam I*, 西南夷 par: barbares du Sud-Ouest. Dans la pensée chinoise le terme a un sens péjoratif; en somme a-t-il une autre signification que «indigène ou aborigène»? et le mot *Miao* veut-il ou voulait-il dire autrefois plus que «attaché à la glèbe»? Voyons donc ce que nous dit de ces aborigènes l'antique historien des *Tsin* et des *Han*.

¹ *Lang Long*, nom actuel de *Hin Y Fou*, Kouy Tcheou méridional. Suite de l'article paru dans «*Anthropos*», XVIII—XIX (1923—1924), p. 329—385.

N'ayant ici dans la brousse de *Lan Long* que les annales du *Koui Tcheou* et du *Iun Nan* à ma disposition, il restera forcément des desiderata. Les bibliothèques sont loin et la bourse de missionnaire a des limites.

Le Chapitre 116 du *Che Ky* 史記 de *Se Ma Tsién* 148—80 av. J.-C. Les *Si Nan I* 西南夷.

Le Chapitre du *Che Ki* sur les *Si Nan I* 西南夷.

Parmi les chefs du *Si Nan I* celui de *Ié Lang*² est le plus grand. A l'Ouest de ce pays dans la région de *Mi Mo*³ c'est celui de *Tsién*⁴ qui est le plus important. Vers le Nord en partant de *Tien*, des princes qui se trouvent dans ce pays, *Kiong*⁵ est le plus grand. Tous les gens de ce pays se nouent les cheveux en marteau, cultivent les rizières et se rassemblent dans des bourgs retranchés.

A l'Ouest en partant de *Tong Che*⁶ vers le Nord-Est, on arrive à *Ié lu*⁷ dont les noms sont encore *Soui* et *Kouen Min*⁸. Les gens de ces pays se tressent la chevelure suivant leur bétail, n'ont pas de demeure fixe, c'est un pays qui n'a pas de *Kuin Tchang* sur une étendue de mille lis. De *Soui*⁸ vers le Nord-Est, les nomades et le pays de *Tcha*⁹ sont les plus importants parmi ces peuplades. De *Tcha* vers le Nord-Est, c'est le *Jan Mang*¹⁰ qui est le plus grand. Ils sont nomades. A l'Ouest de *Chou*¹¹ en partant de *Jan Mang* vers le Nord-Ouest parmi les chefs indigènes, c'est celui de *Pe Ma*¹² qui est le plus grand¹³. Toutes ces populations forment les *Man I* de Sud-Ouest de *Pa* et de *Chou*, autrement dits les *Si Nan I*. Au début du règne du roi *Oui*¹⁴ de *Tchou*¹⁵, ce roi envoya le général *Tchouang Kiao*¹⁶ avec une armée pour explorer le haut fleuve¹⁵ et occuper l'Ouest des pays *Chou*, *Pa* et *Kien Tchong*¹⁷. *Tchouang Kiao* était un descendant du roi *Tchouang*

² 夜郎 *Ié Lang*.

³ 靡莫 *Mi Mo*.

⁴ 滇 *Tien*.

⁵ 邛 *K'iong*.

⁶ 同師 *Tóng Chē*.

⁷ 牂榆 *Yě Iu*.

⁸ 駕昆明 *Soui, Kouen Min*.

⁹ 笮 *Tcha*.

¹⁰ 冉駹 *Jân Mang*.

¹¹ 蜀 *Chou*.

¹² 白馬 *Pě Mâ*.

¹³ Tous ces noms de villes de régions anciennes ont été placés sur la carte ci-jointe.

Il se peut qu'il y ait des erreurs. En mettant tel nom à tel point géographique, prière de n'y voir qu'une opinion personnelle. — J'ai essayé de traduire le chapitre 116 du *Che Ky* de *Se Ma Tsién* comme préface à ce petit travail, parce qu'il parle des faits de cette époque, et de la géographie de ces anciens pays. — Je n'ai pu identifier *Tong Che* 同師.

¹⁴ 威王 *Oui Ouang*.

¹⁵ 楚 *Tch'ou*.

¹⁶ 莊蹻 *Tchouang Kiao* = Haut Pleure = *Yang Tse Kiang*.

¹⁷ 蜀巴黔中 *Chou, Pa, Kien Tchong*.

et *Tchou*¹⁸ et par conséquent était un *Miao*. *Tchouang Kiao* arriva au lac *Tien*¹⁹ qui a 300 lis carrés. Le pays y est plat et les terres grasses. Il parcourut des milliers de lis dans les environs et put soumettre les populations. Il voulait rendre compte de son expédition à son roi, mais les routes de *Pa* et de *Kien Tchong* étaient interceptées par *Tsin*²⁰ qui s'était emparé de *Chou Pa* et *Kien Tchong*²¹. Il retourna vers les rois qu'il avait soumis, se fit à leurs coutumes et devint leur chef. Sous les *Tsin* on construisit une des routes de cinq pieds de large.

Il y avait plus de dix ans que des officiers chinois avaient été établis dans ces pays quand *Tsin* les anéantit et les *Han* en arrivèrent à supprimer ces petits royaumes pour en faire le district de *Chou*. Les gens de *Chou* et de *Pa*, qui se trouvaient sur les limites de ces pays, allaient furtivement faire le commerce et prenaient les chevaux de *Tcha*, les enfants et les bœufs poilus de *Pe*²², ce qui leur fut une source de richesses.

Kien Iuen Lou Nien. *Ouang Kouï*²³ attaqua les *Tong lue*²⁴, qui coupèrent la tête à leur roi et l'apportèrent à *Ouang Kouï*. Ce général envoya alors *Tang Mong*²⁵, officier à *Po Iang*²⁶, espionner le *Nan lue*²⁷. Celui-ci remarqua et mangea dans ce pays des sucreries faites avec l'*Hovenia dulcis*. Il en demanda l'origine. On lui répondit: «Du Nord-Ouest par le fleuve *Tsang Ko*²⁸ qui à *Canton*²⁹ a quelques lis de large. *Tang Mong* retourna à la capitale et interrogea les commerçants de *Chou* qui lui répondirent que le pays de *Chou* produisait en quantité ces sucreries et que c'était sans doute sur le marché de *le Lang* qu'elles étaient vendues. *le Lang* n'était pas loin du fleuve *Tsang Ko*, qui là avait une centaine de mètres de largeur. Ces marchandises prenaient la route de ce fleuve. Par des riches cadeaux le *Nan lue* attirait *le Lang* à se mettre sous sa juridiction et même les pays qui sont à l'ouest jusque *Tong Che*. Mais on ne pouvait y envoyer des ambassadeurs ou les soumettre. *Mong* envoya un rapport à l'empereur disant: Les *Nan lue*, pour cacher leur jeu, se disent soumis, emploient les drapeaux et les voitures de l'Empire. Ce pays s'étend à l'Est et à l'Ouest sur une

¹⁸ 楚莊王 *Tch'ou Tchouang ouang*.

¹⁹ 滇池 *Tien Tché*.

²⁰ 秦 *T'sin*.

²¹ Déjà en 299 *Houai-Ouang* 懷王 de *T'chou* pris en embuscade par les troupes de *Ts'ien* préféra rester prisonnier que de céder ces deux pays. En 280 *T'sien* attaque le successeur de *Houai Ouang*, *K'in Siang Ouang* et envoie le général *Se Mà Tso* 司馬錯 qui s'empare de la contrée de *K'ien Tchong* 黔中. C'était la 27^e année du règne de *Tchao Siang* 昭襄 de *T'sien* et la 19^e *K'in Siang* de *Tch'ou*.

²² 燔 *Pe*.

²³ 王恢 *Ouang Kouï*.

²⁴ 東越 *Tong Yue*.

²⁵ 唐蒙 *T'ang Mong*.

²⁶ 番禺 *Pan Yang*.

²⁷ 南越 *Nan Yue*.

²⁸ 牂柯 *Tsang Ko*.

²⁹ 番禺 *Pan Yu*.

étendue de plus de 10.000 lis. Le chef a le nom de suzerain, mais en réalité il est chef indépendant dans tout son territoire. La route de *Tchang Cha* et *Iu Tchen*, route par voie d'eau, présente de nombreux obstacles et est difficile à suivre. Justement je viens d'apprendre que le *le Lang* peut fournir plus de 10.000 soldats. A prendre la route du fleuve *Tsaug Ko*, les *Iue* ne s'en douteront pas; c'est donc un bon moyen de s'emparer précipitamment de leur pays. En partant d'ici, du pays de *Han*, l'on passe par *Pa* et *Chou* pour traverser le *le Lang*, où l'on établirait facilement des officiers gouverneurs. L'empereur accepta la proposition, nomma *Tang Mong Tchong Lang*³⁰ et lui fournit 1000 soldats, ce qui faisait une troupe de plus de 10.000 hommes avec les suivantes et les aides. Il partit de *Pa*, traversa *Chou* et les passes du pays de *Tcha*³¹. Il entra dans le *le Lang*. Le chef du *le Lang*, *To Tong*³², se laissa prendre aux riches cadeaux de *Mong* qui tant par ses paroles, que par son influence et ses menaces, parvint à obtenir un contrat qui plaçait des officiers chinois en ces pays, le fils de *To Tong* était désigné comme *Lin*³³. Les petites villes voisines du *le Lang*, convoitant les cadeaux somptueux des Chinois de *Han*, se laissèrent amadouer et nulle d'entre elles ne pensait que ces générosités pussent cacher quelque dommage futur. Ces villes acceptèrent les contrats de *Tang Mong*, qui put annoncer à l'empereur les succès de son entreprise. La cour fit aussitôt établir la commanderie de *Kien Oui*³⁴ et expédia des militaires de *Pa* et de *Chou* pour construire et organiser la route de *P'e* jusqu'au fleuve *Tsang Ko*. Un habitant de *Chou* *Se Ma Iu* dit que chez les *Si I*³⁵ de *Tcha* et de *Kiong* on pouvait établir une commanderie. Il fut délégué comme *Tchong Lang* pour leur signifier à tous de s'exécuter comme les précédents *Nan I*. *Se Ma Iou*³⁶ fit de tous ces pays un *Tou Oui*³⁷ et plus de dix *Hien*, qui relevaient de *Chou*. L'Ouest de *Chou* communiqua dès lors avec la route de *Si Nan I*. Les soldats se passaient les vivres d'étape en étape depuis plusieurs années et la route n'était pas ouverte. Ils étaient fatigués, un grand nombre mourait de faim ou des miasmes de l'humidité. Les *Si Nan I* se révoltaient de temps à autre, il fallait les soumettre. Somme toute, c'était beaucoup de dépenses pour peu de résultat. L'empereur était perplexe. Il envoya *Kong Sen*³⁸. *Kong Sen Hong* se rendit sur les lieux et répondit: «La chose n'est pas commode.» *Kong* était censeur impérial. Dans le Nord de l'Empire, on bâtissait alors la grande muraille pour barrer la route de *Houang Ho* aux *Hiong Nou*. A cause de de tout cela il vaut mieux remettre à plus tard de s'occuper de contrariétés

³⁰ 中郎 *Tchong Lang*.

³¹ 狻 *Tcha*.

³² 多同 *To Tong*.

³³ 令 *Lin*.

³⁴ 健爲 *Kien Oui*.

³⁵ 西夷 *Si I*.

³⁶ 司馬相如 *Sē mà sianj jou*.

³⁷ 都尉 *Tou Oui*.

³⁸ 公孫 *Kong Sen*. *Hiong Nou* = les Huns.

qu'apportent les *Si Nan I* et réunir toutes les forces du côté des *Hiong Nou*³⁹. L'empereur retarda l'affaire des *Si I* et ne laissa que les deux *Hien* de *Si Nan* et de *le Lang* en un *Tou Oui* (ou cercle militaire). Dans le *Kien Oui* les officiers goutaient leur initiative.

*Iuen Cheou Iuen Nien*⁴⁰, le marquis de *Po Ouang*⁴¹, *Tchang Kien*⁴², envoyé en *Bactriane*⁴³ fit donner cette nouvelle: Tandisqu'il était dans le *Ta Hia*, il remarqua des toiles de *Chou* et des cannes de *Kiong*. A ses questions sur la provenance de ces marchandises, on lui répondit qu'elles étaient arrivées du Sud-Est, du *Chen Tou Koue*⁴⁴; à quelques dix mille lis se trouvaient les marchés des gens de *Chou* et à l'Ouest de *Tcha* à deux mille lis se trouvait le *Chen Tou Koue*. *Kien*, de plus, par des paroles tout à fait persuasives faisait comprendre qu'à l'Ouest de *Han* se trouvait le *Ta Hia* qui aimait le *Tchong Koue* et détestait les *Hiong Nou* qui barraient les routes. Si *Chou* communiquait avec le royaume de *Chen Tou* on n'en retirerait que des avantages et aucun inconvénient. Le Fils du Ciel ordonna alors à *Ouang Jan In*, *Pe Tse*, *Tchan Lu*⁴⁵, gens de *Iue*, au nombre de plus de dix, de dépasser les frontières des *Si I* vers l'Ouest et y demander le *Chen Tou*. Arrivés à *Tien* le roi *Tchang Kiang*⁴⁶ les fit attendre plus de quatre ans et le *Konen Min* resta fermé. Ils ne purent communiquer avec le *Chen Tou*. Le roi *Tchang Kiang* leur posa cette question: «A *Han*, qui est aussi puissant que moi, ou aussi puissant que le roi de *le Lang*?» En effet, les toutes ne communiquaient pas jusque dans ces pays et chacun d'eux se faisait un royaume. Ce roi ne connaissait pas la puissance des *Han*. Les délégués s'en revinrent, avec force paroles ils montrèrent que ces royaumes étant grands et qu'il fallait les soumettre. L'empereur se rendit à cette invitation.

Le *Nan Yue* s'étant révolté, l'empereur y envoya le marquis *Che Gni*. Comme le *Kien Oui* y envoyait des soldats pris sur place, le roi du *Tsie Lan*⁴⁷ craignit de devoir partir au loin et eut peur que les voisins ne vinssent enlever les vieillards et les faibles de son pays; il se lia avec les autres du pays qui se révoltèrent. Ils massacrèrent les légats de l'empire et le commandant de *Kien Oui*. Dès lors *Han* envoya les scélérats de *Pa* et de *Chou* qui étaient allés combattre le *Nan Iue* (les soldats du *Kiao Oui*). Ils n'avaient pas eu besoin de descendre (parce qu'arrivés après la bataille). *Han* à leur retour les envoya battre le *Teou Lan* (*Tsie Lan*). Ils l'exterminèrent. Le *Tsie Lan* avait barré la route de *Tien*. (?) *Tsie Lan* fut pacifié, les *Nan I* le furent aussitôt, et la commanderie de *Tsang Ko* fut créée. Le marquis de *le Lang*, qui avait

³⁹ Voici Note 38, p. 465.

⁴⁰ 元狩元年 *Yuen cheou Yuen Nien*.

⁴¹ 博望 *Po Ouang*.

⁴² 張騫 *Tchang Kien* célèbre explorateur officiel chinois.

⁴³ 大夏 *Ta Hia* (Bactriane).

⁴⁴ 身毒國 *Chen Tou Koué*, Inde.

⁴⁵ 王然于柏始昌呂 *Ouang Jan In, Pe Che, Tchang Lu*, tous gens de *Yué*.

⁴⁶ 景羌 *Tchang Kiang*.

⁴⁷ Voir chapitre suivant, le *Tsié Lan*.

commencé à s'appuyer sur le *Nan Iue*, dut se soumettre après la défaite de ce royaume. Il se présenta à la cour impériale qui le fit Roi. Après la défaite des *Nan Iue* et l'anéantissement de *Tsie Lan*, de *Kiong*, le meurtre de *Tcha*, *Jan Mang* et autres prirent peur et demandèrent à faire leur soumission. Les *Han* firent de *Kiong* la commanderie de *Iue Soui*, de *Tcha* la commanderie de *Tchen Li*, de *Jan Pang* la commanderie de *Ouen Chan*; et à l'Ouest de *Kouang Han* et de *Pe Ma* la commanderie de *Ou Tou*. L'empereur envoya *Ouang Jan lu* à *Tien* et lui fit dire: *Nan Iue* est défait, les *Nan I* sont exterminés. Tu n'as plus qu'une chose à faire: venir à la cour te soumettre. Les populations de *Tien* au nombre de quelques dix mille hommes et leurs voisins du Nord-Est, les *Mi Mo* et *Lao Tsin*, tous de même *Siu*⁴⁸, s'entendirent et ne voulurent point obéir, et ils offensèrent même le délégué militaire des *Han*.

Iuen Fong Eul Nien. Le Fils du Ciel expédia des soldats de *Pa* et de *Chou* battre et anéantir les *Lao Tsin* et *Mi Mo*. Les soldats vinrent près de *Tien* et comme le roi de ce pays avait montré de bonnes intentions dès le début, son pays ne fut pas ravagé. Comme le roi de *Tien* n'avait pas été maltraité, les *Si Nan I* vinrent faire leur soumission et demandèrent des officiers chinois. Leur pays devint désormais la commanderie de *I Tcheou*⁴⁹. La cour impériale accorda à *Tien* les sceaux de roi afin qu'il retournât administrer ses peuples. Parmi la centaine de chefs des pays du *Nan I*, seuls les princes de *le Lang* et de *Tien* reçurent les sceaux royaux et les villes de *Tien* étaient affectionnées de l'Empereur.

*Tai Che Kong*⁵⁰ dit: Les ancêtres de *Tchou* ne furent-ils pas bénis? L'un d'eux fut le précepteur de *Ouen Ouang*⁵¹ des *Tcheou* et reçut le fief de *Tchou*. Quand les *Tcheou* devinrent plus faibles, ils possédèrent plus de 5000 lis de territoire. Les *Tsin* les anéantirent et il ne restait plus de leur postérité que le roi de *Tien*. Les *Han* détruisirent les *Si Nan I*; il disparut ainsi de nombreux royaumes et il ne resta plus que le roi de *Tien* qui trouva grâce devant l'Empire.

Et quant à l'origine des conquêtes et malheurs de *Si Nan I* c'est la rencontre des sucreries à *Pan lu*⁵² et la découverte des cannes de *Kiong* au pays de *Ta Hia* qui donna ces pays à l'Empire et divisa ces deux régions en sept commanderies.

La Géographie de ces pays avant l'ère chrétienne.

Géographie du *Tsie Lan*.

Pourra-t-on jamais refaire l'histoire de ces populations qui couvrent le *Koui Tcheou* méridional? C'est là une question excessivement complexe. Les races se sont tellement mêlées qu'il est bien difficile d'y répondre. Quels

⁴⁸ Nom patronymique.

⁴⁹ 益州 *I Tcheou*.

⁵⁰ 太史公 *Tai Che Kong*.

⁵¹ 文王 *Ouen Ouang*.

⁵² 番禺 *Pan Yu*, Canton antique, fondé par *Tchao To*.

sont les vrais représentants des vieilles souches, quels ont été les apports successifs de ce terroir anthropologique? Ça et là on trouve des villages qui nous montrent une figure qui pourrait être la caractéristique de ces pays, d'une souche historique, mais quel nom lui donner? Si le langage qu'on parle ici est *Dioy* ou *Miao*, ses légendes seront d'origine *Lo-Lo*, vieux chinois *Miao*. D'autre part si on prend la linguistique pour base des discussions, les éléments se jouent à plaisir. Tantôt une conclusion nous amènera à dire que les *Miaos* du *Tse Hen* parlent un chinois préhistorique correspondant au très vieux et archaïque langage commun aux ancêtres des *Hia*. Alors nos *Dioys* sont-ils moins chinois, s'ils sont moins *Han Jen* que nos bons célestes, fils du ciel? Tantôt d'autres constatations nous diront qu'ils ont la phrase malaise, beaucoup de mots *Miao*, *Kmer* etc.

Parcourez les rues de *Hyn y Foou*; de tous ces braves qui se disent de la grande famille chinoise vous en verrez très peu qui aient la face classique des gens du Nord. Ce fouillis anthropologique ne sera pas facile à débrouiller! Anticipons sur le chapitre de la linguistique pour appuyer cette opinion sur des données plus positives.

L'on sait maintenant que le groupe d'initiales cataloguées sous la première ㄇ par MASPÉRO se prononcent *j* aujourd'hui. Elles se disaient *n* et *nh* dans les temps antiques. Les Annamites ont conservé cette prononciation; nos *Dioys* ne l'ont pas perdue⁵³.

Ainsi <i>jou</i> viande 肉	Ainsi <i>jan</i> teindre 染
<i>jé</i> exciter 惹	<i>jo</i> si 若
se disent en <i>Dioy</i> : <i>no</i> , <i>nie</i> , <i>nioum</i> , <i>na</i> .	

Si nous examinons comment les initiales mises sous la rubrique ㄇ, c'est-à-dire 如汝儒人而仍奶耳 (du VII^e siècle) se prononcent en Annamite, nous constatons donc que cette occlusive nasale a été conservée en *Thai* et en Annamite et perdue en Chinois actuel. Peut-être pourrait-on la reconnaître dans des mots comme 兒, *lai* qui se dit aussi bien *nai* et dont l'initiale doit être rangée dans le groupe ㄇ je⁵⁴.

De ces données on pourrait objecter il est vrai, que le langage *Dioy* a été relevé dans des pays qui, de toute antiquité, a eu des relations nécessaires avec les Cent *Iue*, représentants historiques de la souche annamite, et que les *ue* du *Kiang Si* refoulés par les *Tch'ou* ou les *Tsin*, sont venus se réfugier dans nos montagnes. Ils parlaient déjà *Dioy*, disent les vieilles légendes, si tant est qu'on peut leur faire dire ce que l'on veut. Aussi, si haut que l'on puisse remonter le cours des âges, on peut retrouver des restes d'infiltration des familles du Nord. Les chefs de la maison des *Tch'ou* étaient des descendants de *Tchouan Hu*. Il se disaient pourtant *Miao*, ils connaissaient nos pays enchanteurs d'où ils tiraient sans doute une bonne

⁵³ Les *Tch'ou* antiques disaient *neon*, allaiter, ce mot a bien quelque parenté avec 乳 (?) le *n* et *nh* en *Dioy* ne sont que des exceptions; les ㄇ antiques se prononcent maintenant *r*, *js*, *z*.

⁵⁴ Plus tard, d'autres invasions apportaient au terroir *dioy* le *j* moderne qui se sera transformé en *j*, *js*, *jr*, *r* et sera marqué *th* dans le dictionnaire.

partie de leurs troupes. La vieille ville de *Lo Fou* pourrait nous dire dans une instructive prosopopée qu'elle a fait partie du vieux royaume de *Tsie Lan*, et nous décrire les relations plus intimes que sa région eut avec les *Tch'ou*, et indirectement avec les Chinois de la *Han*. Les ruines et la paléontologie parleront-elles un jour? Si les langues chinoise annamite et *Thai* ont un fonds commun, il ne faudrait pas oublier de faire remarquer que le *Thai* ou le *Miao* par certains mots et la constructions des idiotismes sont plutôt d'origines *Kmer*; nous verrons cela en détail dans les chapitres suivants. — D'aucuns affirment que ces constructions viennent du langage *Miao*.

Ces quelques données peuvent déjà nous convaincre qu'il ne faut pas se précipiter vers des conclusions trop hâtives. Ce n'est que marchant prudemment mais sûrement pas à pas que nous débrouillerons la complexité anthropologique de nos races. Quittons le sol de la linguistique pour nous rendre vers celui de la légende, et là citons seulement en passant celle que CHAVANNES a traduite dans le *Che Ki* 史記, des Chinois et que nous retrouverons en tête des histoires de Siam et des longues poésies *Dioy*. Je veux dire l'épisode de la lutte des deux frères *Siang* et *Chouen* au temps des cinq empereurs. Voici la traduction de CHAVANNES; plus tard nous verrons comment on la retrouve chez les *Thai* siamois, ou chez les *Thai Miao*. A qui appartient-elle en premier lieu?

Iao était au pouvoir depuis 70 ans, quand il trouva *Chouen*. *Iao* savait que son fils *Tan Tchou* était dégénéré et n'était pas digne qu'on lui remit l'empire; c'est pourquoi, tenant compte des circonstances, il le donna à *Chouen*. L'Empire y trouva son avantage. *Iao* dit: «Je ne me déciderai pas à favoriser un seul homme au détriment de l'Empire.» C'est pourquoi, tenant compte des circonstances, il le donna à *Chouen*. En le donnant à *Chouen*, l'Empire y trouvait son avantage et c'était un mal pour *Tan Tchou*. En le donnant à *Tan Tchou*, c'était un mal pour l'Empire et *Tan Tchou* y trouvait son avantage... Après la mort de *Iao* quand le deuil de trois ans fut terminé, *Chouen* quitta le pouvoir et le céda à *Tan Tchou* et se retira au Sud du *Nan Ho*. Les Seigneurs qui venaient rendre hommage n'allèrent pas auprès de *Tan Tchou*, mais allèrent auprès de *Chouen*. Ceux qui étaient condamnés à la prison n'allèrent pas auprès de *Tan Tchou*, mais allèrent près de *Chouen* etc. Suit la généalogie des ascendants de *Chouen*... dont le père *Kou Seou* était aveugle. La mère de *Chouen* était morte. *Kou Seou* prit une autre femme qui enfanta *Siang*. *Siang* était arrogant. *Kou Seou* aimait le fils de la seconde femme et cherchait à faire périr *Chouen*. *Chouen* lui échappa, mais lorsqu'il commettait quelque faute légère, il se soumettait au châtimement. Il servait scrupuleusement son père et sa marâtre ainsi que son frère cadet. Chaque jour il se montrait sincère et attentif et jamais il ne se relâchait. *Chouen* était un homme de la province de *Ki* (nord)... Quoiqu'ils voulussent le tuer, ils ne purent y arriver, ils frappaient à côté. Quand *Chouen* eut 20 ans, il laboura sur la montagne *Li*. Il fondait des villes par la sympathie qu'on avait pour lui... Cependant *Kou Seou* voulut encore le tuer, il fit monter *Chouen* au grenier pour le crépir; d'en bas *Kou Seou* mit le feu au grenier pour l'incendier; *Chouen*

se servit alors de deux grands chapeaux de jonc pour protéger sa descente; il s'échappa et ne put pas périr. Ensuite *Kou Seou* envoya *Chouen* creuser un puits. En creusant le puits *Chouen* ménagea un orifice secret qui était une issue latérale. Quand *Chouen* fut entré au fond, *Kou Seou* et *Siang* jetèrent ensemble de la terre et remplirent le puits. *Chouen* sortit par l'orifice secret et s'échappa. *Kou Seou* et *Siang* se réjouirent pensant que *Chouen* était mort. *Siang* dit: «C'est moi qui ai eu l'idée de ce statagème.» *Siang* fit un partage avec son père et sa mère et dit alors. «La femme de *Chouen*, c'est moi qui la prendrai ainsi que son luth. Les bœufs, les moutons, le magasin, le grenier je le donne à mon père et à ma mère. *Siang* s'établit dans la demeure de *Chouen* et joua de son luth... *Chouen* vint le voir. *Siang* déconcerté et mécontent lui dit: «Je pensais à *Chouen* et je me trouve plein de joie». *Chouen* répondit: «Bien, ce sont là, j'espère, vos sentiments. *Chouen* recommença à servir *Kou Seou* et à aimer son frère cadet et fut sans cesse plein d'égards pour eux. Alors *Iao* mit *Chouen* à l'essai...»

La légende *Dioy* qui relate le même fait donne le nom de *Chou Ouang* et *Han Ouang* aux deux frères compétiteurs. *Chou Ouang*, le cadet sort, vainqueur, mais *Han Ouang* le soumet à ses sorcelleries etc.

Ces légendes ont-elles été prises à un fond commun, le *Dioy* les a-t-il empruntées au chinois? En tout cas il les prétend authentiques. Pour lui, les races *Dioy* et *Ka* (*Han Ou Hia*) sont issues d'un même père, dont un des fils plus méchant et malin a su tromper les autres pour s'emparer du pouvoir. Dans un même ordre d'idées l'on pourrait rapprocher la légende inscrite en tête du *Nan Tchao Ie Che*. Les populations de Chine et Indochine seraient les rejetons des neuf fils de *Ti Mong Tsiu* fils de *A Yu*, roi du *Mo Kie Koue* qui est à l'Ouest et dans l'Inde: Le troisième fils *Mong Tsiu No* fut l'ancêtre des Chinois... le septième fut l'ancêtre des gens du *Kiao Tche*... le neuvième *Mong Tsiu Tcheou* fut l'ancêtre des *Pe I* etc. Ces légendes valent ce que valent les légendes, mais n'oublions pas qu'une légende possède toujours un fond de vérité. Quel est-il ici? Ne serait-on pas tenté de donner un origine commune aux Chinois et *Thais*? *Dioy*? La commune origine de leur langue semble s'imposer! Les races se sont-elles confondues? Viennent-elles d'un ancêtre commun? La question est ouverte mais loin d'être résolue. *Dioy*? Depuis quelle époque sont-ils venus s'implanter dans les régions de *Koui Tcheou* méridionale? Voilà deux questions pour lesquelles ce petit travail a été entrepris. Certes il ne résout pas ces questions. Puisse-t-il être du nombre des travaux qui orienteront les chercheurs.

La race *Dioy*, qui appartient à la grande famille *Thai*, est l'une des quatre ou cinq qui peuplent le *Koui Tcheou* méridional. Voici le catalogue de sept dénominations différentes donné par les annales de la préfecture de *Lan Long* (*Hin Y Fou*⁵⁵). Je cite ce document chinois non par ce que je l'estime supérieur aux données des missionnaires, mais pour avoir une base

⁵⁵ Il est si facile de confondre les différentes régions qui durant le cours des âges anciens ont reçu le nom de *le Lang*. Villes ou régions il y en a huit qui ont reçu ce nom (annales de *Hin Y Fou*).



et division sur on peut laquelle établir une critique rigoureuse. Les documents ne sont nullement à dédaigner en la matière, ils frisent parfois l'exagération, racontent des faits que l'imagination populaire a étendus d'une façon démesurée, mais en revanche ils ont le mérite et la valeur de documents recueillis sur place.

Les *Miao* de la province de *Kien* 黔 (*Houi Tcheou*). Les races sont très nombreuses: Dans le territoire seul du *Hin Y Fou* on en compte sept,

- | | |
|-------------------------------------|----------------------------------|
| 1° les 狛家苗 <i>Tchong Kia Miao</i> | 4° les 白獐苗 <i>Pe Ko Miao</i> |
| 2° les 獐家苗 <i>Long Kia Miao</i> | 5° les 黑獐獐苗 <i>He Ko Lo Miao</i> |
| 3° les 花苗 <i>Houa Miao</i> (compre- | 6° les 焚人 <i>Jiou Jen</i> |
| nant les <i>He Miao</i>) | 7° les 老巴子 <i>Lao Pa Tsi</i> |

et à ces sept dénominations il faut ajouter les Chinois ou *Han Jen*.

Les *Lao Pa Tse*, dit le même chapitre des annales, viennent du *Fou Nan*, ont un langage qui diffère très peu du parler des *Han Jen*.

Avant d'entre-prendre l'étude particulière de quelques unes de ces races il sera bon de jeter un coup d'oeil sur la carte de ces pays. Nous commencerons en présentant les différentes petites principautés ou royaumes qui ont occupé ces régions avant notre ère. Pour ne pas nous étendre en des études critiques qui pourraient s'allonger indéfiniment, nous nous bornerons à la consultation de deux ouvrages, «La Géographie du *Koui Tcheou*», et les *Annales* de la province du *Yun Nan*.

La géographie du *Tsie Lan*.

Le roi *Kuin Tsiang* 頃襄 de *Tch'ou* avait envoyé l'un de ses maréchaux reprimer une rébellion des gens du *Ié Lang*. Pour se rendre dans ces contrées, le maréchal *Tchouang Hao* suivit la rivière 汶 *Iuen* jusque *Tsie Lan*, d'où il partit par voie de terre pour le théâtre de ses exploits qui fut le *Ié Lang* de *Tchan I* (près de *Ku Tsin Fu*) selon les uns, le *Ié Lang* de *Tong Tse* (à 20 lis de cette ville) d'après les autres. Quoiqu'il en soit de la position de ce *Ié Lang* pacifié par *Tchouang Hao*, le texte semble autoriser à dire que ce militaire ou chef de brigands (comme le dénomment ses compatriotes qui ne veulent pas reconnaître en lui le *Tchouang Kiao*) est le roitelet de *Tien*. Ils prétendent que ces deux noms ne représentent pas un même et seul aventurier (dont la trace morale ne s'est pas encore éteinte dans la Chine de nos jours). *Tchouang Hao* arriva pacifiquement à *Tsie Lan*. *Tsie Lan* était alors un royaume ami ou allié de *Tch'ou*. Quels étaient les territoires compris dans ce dernier pays? La géographie du *Koui Tcheou* va nous répondre, imparfaitement sans doute, mais sa réponse suffira pour déterminer ensuite la limite de plusieurs autres principautés. A cet effet j'ai cru bon d'établir un tableau synoptique qui montrera dans lequel des territoires de l'ancien *Koui Tcheou* peuvent être placées chacune des villes actuelles. A l'aide de ces données nous pourrions obtenir une première carte de l'ancien *Tsie Lan*.

龍泉				牂柯
石屏				牂柯
餘慶				牂柯郡
甌安				且蘭
湄潭				牂柯
永甯	梁州	荒服	古夜郎地	興古地
冊亨	古百粵地		交趾州	<i>Ons apparemment au Pe yuei on parle à la fois de l'un et de l'autre</i>
貞豐	古百粵地		交趾州	
安南		荒地	夜郎地	
興義			古夜郎	牂柯與古地
鎮寧	梁州外境		夜郎地	牂柯
普定縣	梁州外境		夜郎地	牂柯
安順	梁州外境	俱荒	夜郎地	牂柯
永從	<i>Pe, Tseuen, et Hia Kiang sont plus récents</i>			
黎平	古荆			
銅仁	荆州南地		楚黔中郡	
清江	古	清水江	生苗地	
台拱	<i>苗語 台拱 苗語</i>			
黃平			且蘭地	
天柱			且蘭地	牂柯郡

禹貢 周殷 秦 漢

清平 三脚 獨山 麻哈 都勻府 仁懷 普安 松桃 仁懷 正安 綏陽 桐梓⁽¹⁾ 遵義 本成 畢節 威寧 黔西 平越 大定

貴州 殷周

秦

漢

西南 詳柯地 詳柯地 詳柯地

Yunnan & Szechwan

夜郎地且蘭 夜郎地且蘭 夜郎地且蘭 夜郎地且蘭

詳柯 詳柯 詳柯 夜郎

夜郎地且蘭 南境 荆州 古夜郎地

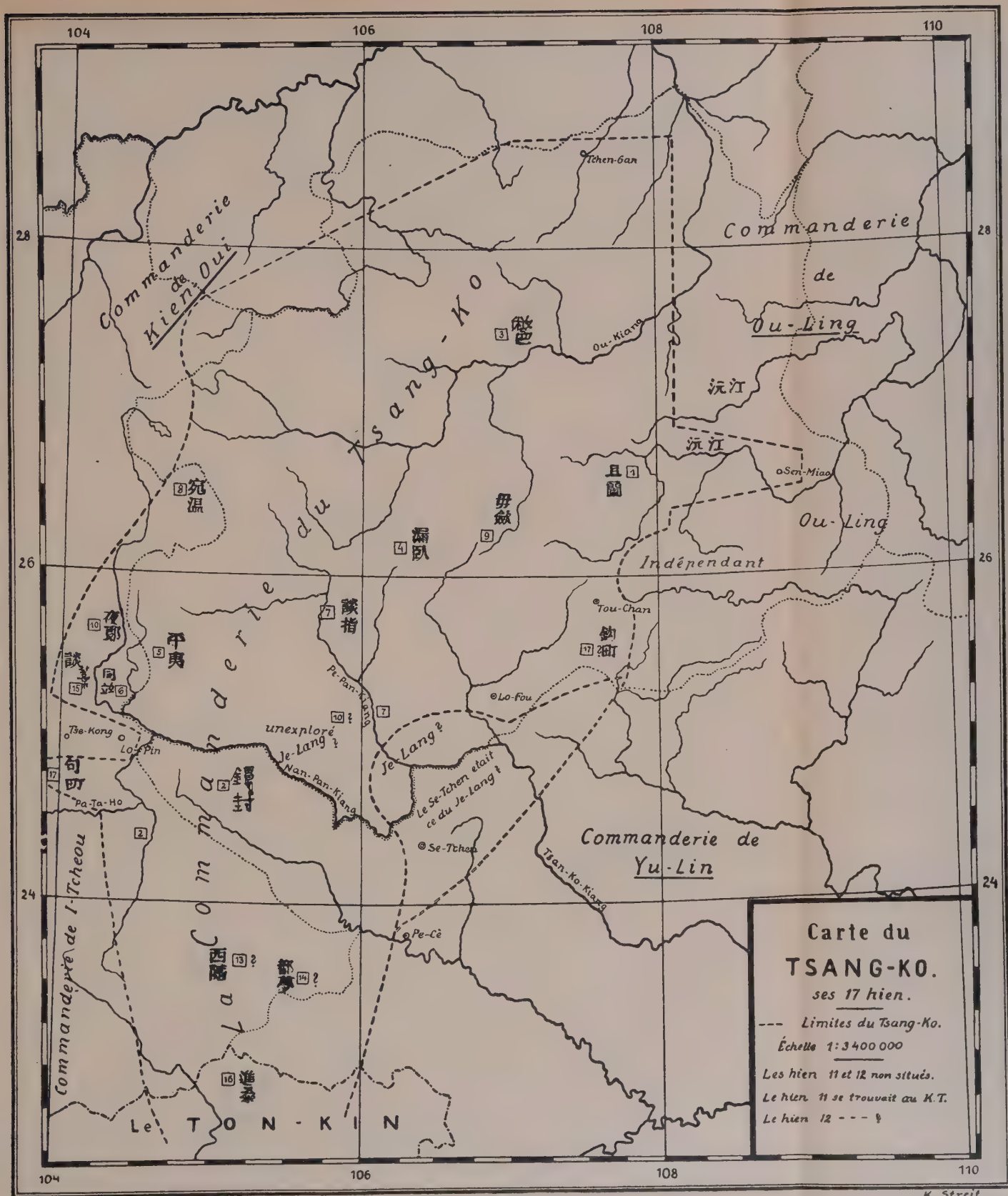
武陵郡

梁州之域 不通中國

詳柯地

古且蘭

夜郎國名今貴州西境古為南夷後即國地漢滅之
置縣在今貴州西境桐梓縣東二十里晉徙置并置郡
在今貴州石阡縣城西南後入於李特 唐移縣於
珍州在今桐梓縣東



Le *Tsie Lan* 且蘭. Le *Tsie Lan* est un des royaumes des *I* du Sud que *Où Ti* de la dynastie des *Tsien Han* anéantit (au moins théoriquement). La ville actuelle de *Pin Iue* est sur l'emplacement de l'ancienne *Tsie Lan*. Les *Han* en firent un *Hien* qui commandait à toute la région du *Tang Ko*. La dynastie des *Leang* l'abolit. Voilà en termes bien concis la vie de ce vieux petit pays: C'est cette du *Tse Yuen*. Ce petit royaume n'a presque pas d'histoire. Il en eut assez cependant pour connaître les succès et les déboires. En effet les territoires du *Ié Lang* situés au environs de l'actuelle ville de *Tsen Y* ne faisaient pas partie du *Tsie Lan*. Sous les *Tcheou* et *Tsin*, les villes de *Jen Houai*, *Su Yang*, *Tsen Y*, *Tong Tse* appartenaient au *Ié Lang*. Sous les *Han* on les trouve réunis au *Tsie Lan*. Quel est l'évènement heureux qui permit à ce minuscule état de se développer aux dépens d'un pays beaucoup plus fort? Nous tâcherons d'en trouver plus loin l'explication dans l'expédition du général *Tchouang Hao* de *Tch'ou*.

Nous pouvons donc établir que l'antique *Tsie Lan* se composait au moins des territoires représentés par les villes actuelles de: *P'in Iue*, *Houang P'in*, *Tien Tchou*, *Tsin P'in*, *Ong Gan*, *Kai Tcheou*, *Koui Tchou*, *Sieou Ouen*, *Long Ly*, *Koui Tin*, *Kouang Chouen*, *Tin Fan*, *Tchang Tchay*, *Ta Tang* et *Lo Fou*. Par la suite il fut augmenté des territoires de *Tsen Y*, *Su Yang*, *Tong Tse*, *Jen Houai*.

Si nous nous sommes arrêtés à *Tsie Lan*, ce n'était pas pour avoir le temps «de mettre nos barques en sureté⁵⁶», en les accrochant à de bons pieux, comme le fit *Tchouang Hao*, mais parce que ce fut le voyage de ce militaire brigand ou brigand militaire fut le premier évènement de l'histoire qui nous découvrit ce royaume *Miao*. Pour notre étude des pays de la mission de *Lan Long*, il était intéressant de le signaler puisqu'il possède une des plus vieilles villes de nos pays qui s'appelle *Lo Fou* en chinois, *La Ho*, en *Diroy* et *I Te Ia* de son premier nom de baptême *Miao* et *Tao H'an* en *He Miao* actuel.

Avec le général *Tchouang Hao* partons à la reconnaissance des pays qu'il va pacifier. Après avoir amarré ses barques à *Tsie Lan*, il prit la route de terre. Nous irons moins loin que ceux qui le font aller jusqu'à les sources de l'actuellement dénommé *Pa Ta Ho* (*Pe Pan Kiaug*⁵⁷ ou *Tsang Ko*

⁵⁶ Allusion au sens étymologique du mot *Tsang Ko*: *Tsang* = pieu pour amarrer les barques.

⁵⁷ Le *Nan Yue* 南越 *Pè Pan Kiang* fleuve ou affluent du *Hong Choui Kiang* qui quitte le *Kouang Si* actuel pour entrer dans le *Kong Tcheou*.

平 丹 都 八 荔
越 江 江 寨 波

禹貢
周殷

秦

漢

且蘭國

且蘭縣

Kiang). Nous prendrons la version plus simple qui le mène dans les environs de *Tsen Y Fou* (*Koui Tcheou*). Le *Ié Lang Koue* se trouvait (pour être plus exact il faudrait dire venait jusque) dans l'Ouest du *Koui Tcheou*. C'était anciennement un royaume des *I* du Sud, il fut aboli. Il se trouve maintenant dans les limites de *Tong Tse*, à 20 lis à l'Est de cette ville. *Tchouang Hao* n'eut sans doute pas de peine à soumettre les quelques villes qui furent ajoutées au domaine des amis de *Tsie Lan* qui avaient pris la peine de surveiller les embarcations laissées chez eux.

Nous voici donc arrivé, dans le *Ié Lang*, pays du roi Bambou, et qui à différentes reprises va montrer aux Chinois qu'il attend que ses amis⁵⁸ de l'extrême Sud soient réellement vaincus pour se soumettre! Il n'a guère envie de faire la cour à une race qu'il continuera à détester dans la suite des siècles. Ce *Ié Lang*, théoriquement soumis d'abord, formera la commanderie de *Tsang Ko*, mais ce ne fut pas après les événements dont *Tchouang Hao* des *Tcheou* fut l'acteur principal; ce sera à la suite des espionnages de *Tang Mong* dans le *Nan Hai* débouché du commerce du *Ié Lang*. Nous attendrons pour dresser la carte de l'ancien *Ié Lang* qu'à la suite des fils de *Han* nous ayons pu nous rendre compte de ce pays conquis.

Avant de faire le relevé des pays conquis par les Chinois sur ces populations du Sud et du Sud-Ouest, il est bon de faire remarquer qu'une toute petite partie de la préfecture de *Hin Y* actuelle, le *Tchen Fong* ancien, sera très longtemps et par périodes dépendant du territoire des Cent *Iue*. *Tchen Fong* comprenait une partie du *Fen Hien Tsě Hen*⁵⁹.

Les commanderies de *Kien Oui*, *Tsang Ko* et le royaume de *Ié Lang*.

Commanderie de *Kien Oui*, 犍爲.

Le pays de *Chou* avait été envahi par les armées de *Tsin* 秦 bien avant que cette maison n'eut remplacé le triste, le honteux *Nan Ouang*⁶⁰ sur le trône des *Tcheou*. Les *Han*, successeurs des *Tsin*, descendirent vers le Sud-Ouest pour trouver une route qui les conduirait plus facilement vers *Pan Iu*⁶¹, le Canton d'alors. L'espion *Tang Mong*⁶² avait découvert sur le marché de la ville *Pan Iu* des sucreries qu'il se doutait venir des pays du Nord-Ouest. Rentré à *Tchang Gan*, il fit une petite enquête, auprès des commerçants du temps. Il put ainsi s'assurer que les sucreries qu'il avait goûtées à *Pan Iu* étaient descendues des pays de *Ié Lang* par le *Tsang Ko*. C'était la route cherchée pour les armées. Il trouva d'autres avantages à inscrire dans le placet qu'il présenta à la Cour, pour obtenir de l'empereur la permission de forcer les passes du *Ié Lang*. Il partit escorté de toute une armée.

Quels étaient ces pays dont le royaume de *Jé Lang* n'était qu'un des principaux? Voici sommairement ce qu'en dit le *Che Ki* de *Seu Ma Tsien*.

⁵⁸ Voici Note 57, p. 475.

⁵⁹ Certains auteurs contredisent ces données, car *Tchin Fong Tse Hen* et *Tse Hen* appartiennent tantôt au *Tsang Ko* tantôt aux pays du Sud.

⁶⁰ 赧王.

⁶¹ 番禺.

⁶² 唐蒙.

Il y a plusieurs roitelets chez les *I* du Sud-Ouest. Le *Ié Lang* en est le plus important. A l'est du *Ié Lang* dans les environs de *Mi Mo* 靡莫 le pays de *Tien*⁶³ est le plus grand. En allant de *Tien* vers le Nord, il y a plusieurs Seigneurs dont celui de *Kiong*⁶⁴ est le plus grand. Le même auteur cite ensuite les pays de *Soui*, 雋. Au Nord de celui-ci est *Tcha*⁶⁵ qui est le plus important de la région. Au Nord-Est de *Tcha* se trouve *Jan Tchoui*⁶⁶ qui voisine au Nord-Est avec les *Pe Ma* 白馬. Ces différents états ou villes soumises aux *Han* vont former les sept commanderies de *Kien Oui* 犍爲, *Tsang Ko* 牂柯, *Iue Soui* 越雋, *I Tchou* 益州, *Ou Tou* 武都, *Tchen Li* 沈黎 (qui sera supprimée bientôt après en l'an 100 ap. J.-C.) et *Ouen Chan* 汶山 supprimée en 80.

C'est le *Ié Lang* qui eut donc l'honneur d'être convoité par les *Han*. *Tang Mong* partit à la tête d'une véritable armée, usa de ruse, de promesses, de cadeaux royaux, de menaces mêmes. Il fit tant et si bien qu'il put bientôt envoyer à la Cour un courrier annonçant l'heureuse issue de ses efforts. Une commanderie fut immédiatement fondée qui comprit douze *Hien* dont un seul fait partie du *Koui Tchou* actuel: *Oui Ling* et portait alors le nom de *Tsen Mo*.

Ces douze *Hien* sont: 1° 犍道 *Pe Tao*, 2° 江陽 *Kiang Iang*, 3° 武陽 *Ou Iang*, 4° 南安 *Nan Gan*, 5° 資中 *Tse Tchong*, 6° 符 侯, 7° 牛鞞 *Meon Pei*, 8° 南廣 *Nan Kouang*, 9° 漢陽 *Han Iang*, 10° 郫 縣 *Tsen Ma*, 11° 朱提 *Tchou T'i*, 12° 堂琅 *T'ang Lāng*.

Les choses n'allèrent pas aussi bien qu'on le crut d'abord. *Tang Mong*, en organisant sa nouvelle colonie, y alla un peu trop brusquement. *To Tong* le roi de *Ié Lang*, en digne *Niro*⁶⁷ ou *Miao* qu'il était, n'avait pu regarder au delà des cadeaux qu'on lui avait offerts. Ebloui par les avances il avait oublié le vieux proverbe du terroir, ou plutôt il en fit l'un des premiers l'expérience: «D'un bâton de mûrier on ne peut faire un manche de houe, de même d'un Chinois on ne saurait faire un frère.» Le contexte chinois dit bien qu'il invita ses amis à se soumettre sans réfléchir aux conséquences désastreuses de l'accord qu'il concluait avec *Tang Mong*. Ceci se passait en l'année 134 av. J.-C. Vingt-trois ans plus tard *Ié Lang* était envahi par la soldatesque chinoise d'alors et constituée en commanderie qui s'appellera définitivement *Tsang Ko*.

Avant que les *Han* n'eussent l'occasion de prendre la route du *Ié Lang* et *Tsang Ko Kiang*, ils avaient reçu de leur voyageur et espion officiel *Tchang Kien* l'avis qu'une route pour se rendre de Chine chez les Scythes et la vallée de la Ferghana passait par les Indes en venant du Sud de la

⁶³ 滇.

⁶⁴ 邛.

⁶⁵ 笮.

⁶⁶ 冉駹.

⁶⁷ *miro* surnom donné par les missionnaires aux populations diou du *Kouy Tchou*.

— «Des membres de la mission Lyonnaise, passant par ces pays entendirent si souvent l'expression *nu ro* de la bouche des gens du pays qu'ils n'avaient retenu que ce mot. Ce fut assez pour former le sobriquet de *miro*.»

Chine. C'est-à-dire qu'elle portait des Etats de *Tien*. Des ambassadeurs furent envoyés au roi *Chang Kiang* de *Tien*, troisième successeur de *Tchouang Kiao*. Rodomontades du *Tchouang* qui finalement se soumet. De ses états sort la commanderie de *I Tcheou*. Les Chinois avaient profité de ces événements pour anéantir les petits royaumes de *Mi Mo* 靡莫 et de *Lao Tsin* 勞浸 qui avaient montré un peu trop d'indépendance. Pendant que l'ambassade des *Han* travaillait au pays de *Tien* et *Kouen Mi*, des troupes étaient parties de *Kien Oui* pour le *Nan Iue* par la route du *Tsang Ko*. Elles n'avaient pas eu besoin de se battre, puisque arrivées dans le *Nan Hai* les troupes impériales avaient remporté une victoire décisive. Le *Nan Iue* battu, le roi du *Je Lang* était privé de tout appui; il rendit visite à la Cour et reçut le titre de Roi. Cela n'empêcha pas les Chinois de punir les roitelets de *Tsie Nan* de *Kiong* etc. qui leur avaient cherché noise pendant que les armées combattaient dans le Sud. *Tsie Lan* fut anéanti⁶⁸ et réuni au *Je Sang* pour former la commanderie de *Tsang Ko*. Le chef-lieu fut placé à *P'in Iue* et l'histoire nous montrera que l'anéantissement de *Tsie Lan* *Je Lang* était surtout nominal; leurs populations n'étaient pas détruites. Elles le firent bien voir dans la suite.

Le *Tsang Ko Kuin*. Cette commanderie fut composée de 17 *Hien* dont voici les noms et la situation sur la carte.

1° 且蘭 <i>Tsiě Lan</i>	7° 談拏 <i>Tan Tchě</i>	13° 西隨 <i>Si Soui</i>
2° 鐔封 <i>Tan Fong</i>	8° 宛溫 <i>Iuen Houen</i>	14° 都夢 <i>Tou Mong</i>
3° 鬱 <i>Piě</i>	9° 毋斂 <i>Ou Kien</i>	15° 談藁 <i>Tan Kao</i>
4° 漏臥 <i>Leou ō</i>	10° 夜郎 <i>Je Lang</i>	16° 進桑 <i>Tsin Sang</i>
5° 平夷 <i>Pin ĭ</i>	11° 毋罩 <i>Ou Tan</i>	17° 句町 <i>Ku Tien</i>
6° 同並 <i>T'ong Pen</i>	12° 漏江 <i>Leou Kiang</i>	

- 1° *Tsie Lan*, qui fut le siège principal de cette commanderie au moins durant les premiers temps, n'était autre que la ville actuelle de *Pin Iue*.
- 2° *Tan Fong* se trouvait au *Kouang Si* et *Iun Nan* dans les limites des territoires représentés par les villes modernes de *Kiou Pe*, *Si Lin*, *Si Long*.
- 3° *Pie* se trouvait dans le *Tsen Y Fou* (*Kouy Tcheou*).
- 4° *Leou O* représentait les territoires de *Gan Chouen*, *Tchen Lin*, etc.
- 5° *Pin Y* formait le *Pin Y* du *Yun Nan* et le *Tse Kong* du K. T.
- 6° *Tong Pin* situé à côté de *Pin Y*.
- 7° *Tan Tche*, au milieu duquel coulait un fleuve rapide, dans un pays imprégné de paludisme, se trouvait entre les villes actuelles de *Lang Tai*, *Iun Lin* et *Gan Lan* et se prolongeait d'après les *Hin Y Fou Tche*⁶⁹ jusqu'à la préfecture actuelle de *Tchen Fong* 貞丰.
- 8° *Iuen Houen* était le *Huen Oui* du *Yun Nan*.
- 9° *Ou Kien* se trouvait au K. T. *Tin Fan Kouang Chouen* et autres lieux.

⁶⁸ Voir ce que le chapitre 116 du *Che Ky* dit du *Esie Lan* en cette occasion (voir en tête de ces chapitres).

⁶⁹ Annales de la préfecture de *Hin Y Fou* (ou *Lan Long*).



K. Streit.

- 10° *le Lang* dans les territoires de *Tchan I* et de *Huen Oui*, d'après les annales du *Yun Nan*, et dans le *Hin Y Fou* actuel d'après les données du 興義府志.
- 11° *Ou Tan* qui se trouvait au K. T. disent les annales du *Yun Nan* (?).
- 12° *Leou Kiang* est inconnu de ces annales. (Serait-ce *Hin Y Fou* qui plus tard fut *Han Hin*?)
- 13° et 14° *Si Soui* et *Tou Mong* qui se trouvaient au Sud de *Kouang Nan Fou* actuel et allaient jusque dans l'intérieur de *Iue Nan*.
- 15° *Tan Kao* est placé par ces annales au confluent ou plutôt non loin de l'endroit où les deux rivières de *Ku Tsin Fou* et de *Pin I* se rapprochent.
- 16° *Tsin Tsang* se trouve nettement dans le *Ton Kin* dans les chaînes de montagne de ce pays.
- 17° *Ku Tien* est placé par les annales du *Yun Nan* dans les territoires de *Tou Chan* et *Li Po* au *Kouy Tcheou*. D'autres auteurs, entre autres celui qui a écrit l'article 鉤町 dans le *Tse⁷⁰ Yuen*, place ce *Hien* dans les territoires du *Tao* de l'actuelle *Mong Tse* au Nord-Ouest de *Tong Hai Hien*. La localisation de ce *Hien* a une importance assez considérable; les habitants de ce pays unis à ceux de *Leou O*, c'est-à-dire *Gan Chouen* se révolteront et créeront de nombreuses difficultés à *Tchou Ke Leang* envoyé contre eux. Après la pacification de ces pays sera formée la commanderie de *Hin Kou*. Le *Tse Iuen* donne deux manières d'écrire ce *Hien*, 甸町 et 釣町. Y aurait-il eu deux *hien* du même nom? D'autre part malgré l'indication de *Tong Hai* pour l'emplacement de *Ku Tien*, il semble assez peu logique d'avoir placé ce *hien* en plein pays de *Tien* (y-a-t-il erreur de la part des Annales de Y. N.?).

NB. Les limites du *Tsang Ko* d'après les mêmes annales seraient:

A l'Est jusqu'à *Pin Iue*

A l'Ouest jusqu'à *Tchan I* du *Yun Nan*.

Au Sud jusqu'aux frontières du *Nan Yue*

Au Nord jusqu'aux frontières du *Ta Tin Fou*

Au Sud-Est jusqu'à *Kouang Si* (les limites de *Seu Tchen Fou*)

Au Sud-Ouest jusqu'aux frontières du *Kouang Nan*

Au Nord-Ouest jusqu'aux frontières de *Oui Ling*

Au Nord-Est jusqu'aux frontières de *Tsen Y Fou*.

Cette commanderie s'étendait donc des pays Nord-Ouest de la province du *Koui Tcheou* jusque bien avant dans le *Ton King* actuel. Elle comprenait la chaîne de montagne de ce pays qui abrite et abritait déjà de nombreuses populations *Dioy* ou *Thai*. Il y a aussi des *Miao*. Quelle était la race qui avant l'établissement de cette commanderie présidait aux destinées du *le Lang*? *Miao*? *Thai*? Puisse le problème être bientôt résolu!

⁷⁰ Nouveau dictionnaire chinois publié par une série de savants chinois depuis quelques années.

Les quatre royaumes de *Ie Lang*, les huit *Hien* de même nom.

Faut-il admettre un seul royaume de *Ie Lang* dont l'histoire des origines restera encore longtemps inconnue? Faut-il en accepter quatre comme le prétendent certains auteurs chinois? La solution définitive de ce problème demanderait d'autres documents que ceux que je puis avoir sous la main. Il serait tout au moins nécessaire dans l'hypothèse de la pluralité de royaumes (av. J.-C.) de pouvoir dégager l'histoire sommaire de chacun d'eux. Leur histoire se complique de huit autres dénominations de *Hien* qui portèrent le même nom.

Quoiqu'il en soit de la question, voici quelques lignes des annales de *Hin Y Fou* qui parlent de ces quatre *Ie Lang Koue*.

A bien examiner, dit-il, il y eut quatre royaumes portant le nom de *Ie Lang*, mais quatre royaumes antiques, mot par lequel antique on spécialise bien qu'il s'agit des années d'avant l'ère chrétienne ou tout au moins de la dynastie des *Tsien Han*. Je les donne ici dans l'ordre indiqué par l'auteur (le troisième doit être placé avant le deuxième).

Le premier qui commença après l'existence ou le règne de l'archaïque *Pan Kou* 上古盤古之後 et qui disparaît à la fin de la dynastie des *Tcheou*. Il fut détruit par *Tchouang Kiao* 莊蹠. (En partie seulement comme nous le verrons.)

Le deuxième qui commença après ce *Tchouang Kiao*, général et prince de *Tchou*⁷¹ et qui dura jusqu'au règne de l'empereur *Tchen Ti* de la dynastie des *Han*, est détruit par le gouverneur de *Tsang Ko* appelé *Tchen Li* 陳立.

Le troisième qui existait au début de la dynastie des *Han* était le royaume de *Tchou Ouang* 竹王 (roi *Bambou*). *Tang Mong*, que nous verrons plus loin, l'anéantit pendant le règne de *Ou Ti* des *Han*, et ses trois fils reçurent la dignité de *Heou* ou marquis. Ce royaume se trouvait à *Ié Lang Hien*. Était-ce *Tchan I Hien* de la province du *Yun Nan*? Était-ce le *Lan Lon* ou *Hin Y Fou* de la province du *Koui Tcheou*?

Le quatrième 古山獠夜郎國. Le *Ie Lang* des *Leao*⁷² de l'antique montagne (région de *Tsen I Fou*).

Voilà quels auraient été ces quatre royaumes. Ce fut en réalité ce quatrième ou plutôt la patrie du *Ie Lang* représentée par ce quatrième qui fut soumis par le général des *Tchou*, et le royaume de *Ie Lang* resta, mais amputé de cette région. Le deuxième et le troisième ont-ils existé simultanément? Je ne le pense pas. Nous verrons cela au chapitre de l'histoire. En attendant de plus claires documentations, je me contenterai de dire ou plutôt d'exprimer cette hypothèse que probablement l'ancien royaume de *Ie Lang* se composait de tous ces *Ie Lang* réunis en y ajoutant même les ré-

⁷¹ 楚.

⁷² Remarquez le nom de *Leao* ici. Les *Leao* d'après le *Yun Nan Tong Tche* (s'ils ont conservé leur langage), ont un très grand nombre de mots *Thay*. — Certains auteurs ont pris ce caractère *Leao*, pour indiquer les *Lo Lo*. Est-ce une faute? Je crois que la région de *Tsen* y était encore peuplée de races différentes, non *Hiu ni Han*, et possédait de nombreux éléments *Thay* ou *Dioy*.

gions du Sud dont ne fait aucune mention notre auteur de *Lan Long*. Le *Tsang Ko Kuin* ou commanderie de *Tsang Ko* d'après le *Che Ki* de *Se Ma Tsien* comprit le *Ie Lang* divisé en 17 territoires *Hien*, et les commentaires placent plusieurs de ces *Hien* dans le *Ton King* actuel. *Ie Lang* ne formait donc qu'un seul royaume de toutes ces subdivisions et dénominations formant le *Tsaug Ko Kuin*.

Les huit *Hien* qui reçurent le nom de *Ie Lang*.

Le annales de *Hin Y Fou*, après avoir dit que sous *Ou Ti* des *Han* première année l'on établit le *Hien* de *Ie Lang* dans les territoires de *Hin I Fou*, *Tse Hen*, *Tchen Fong*, l'auteur donne ses références provenant des annales de *Gan Chouen* qui s'expriment ainsi. Le *Hien* de *Ie Lang* était sur les territoires de *Hin Y Fou*, *Tchen Fong*, *Tse Hen* 興義府貞丰册亨 et si l'on examine, il y eut huit *hien*.

Le premier établi par la dynastie des *Tsin* sur les territoires de *Tong Tse* 同梓 actuel du *Kong Tcheou* 貴州.

Le deuxième établi par la dynastie des *Han* à *Hin Y Fou*, *Tse Hen*, *Tchen Fong*.

Le troisième établi par la dynastie des *Tchen* 陳 sur les territoires de *Tchen Ki* 辰溪.

Les quatrième, cinquième, sixième établis par la dynastie des *T'ang* à *Che Tsien* 石阡 à *Se Tcheou Fou* 思州府 et à *Tchen Gan* 正安 de *T'ong Tse Hien* (voir plus haut).

Les deux autres à *Si Kao Tcheou* 西高州 et *K'ien Gan* 建安.

Sous les *Tsin*, 秦 av. J.-C., les routes communiquaient avec le *Ie Lang* dit le *Che Ki* 史記; on voulait alors parler de *Ie Lang Hien*, placé près de *Tong Tse* (à 20 lys au Nord-Ouest), *Kong Tcheou*.

Il semble bien que les *Han* et les *Tsin* aient donné le nom de *Ie Lang* à chacune des parties qu'ils enlevaient à ce vaste pays. Dans la suite ce mot *Ie Lang* sonnait bien, comme antiquité, il fut donné à d'autres villes qui n'avaient rien de commun avec les vieux terroirs de nos pays, du *Kong Tcheou* méridional!

Le royaume de *Ie Lang*

Peut-on le reconstituer? Avec les données que nous avons décrites dans les pages précédentes, l'on pourra maintenant tracer grosso modo les limites de ce pays⁷³.

Qu'est-ce que le *Ie Lang*? Voici ce qu'en dit le dictionnaire *Tse Yuen*: Nom de royaume, situé à l'Est du *Koui Tcheou* actuel; ou pour mieux donner le sens littéral, situé dans les territoires Est du *Koui Tcheou* actuel. C'est l'ancien *Nan I Ie Lang Koue*. Les *Han* le détruisirent. Le *Hien*, ou la ville principale se trouvait 20 lis à l'Ouest de la ville moderne de *Tong Tse*.

⁷³ Les *Heou Han Chou* donnent les limites du *Ie Lang*, ce pays qui est au delà de *Chou*: à l'Est il se mêle au *Kiao Tche* 交趾, à l'Ouest limité par le Royaume de *Tin* 滇, au Nord limité par le Royaume de *Yan* 邛都國. Et il ajoute ces détails: Chacun a ses chefs. Les gens de ce pays nouent leur chevelure et boutonnent leurs vêtements à gauche. Ils se rassemblent dans les petites villes 邑 pour y demeurer, connaissent l'agriculture.

Retenons que le *Ié Lang* se trouvait à l'Est dans le *Koui Tcheou* et allongeons son territoire avec d'autres auteurs jusqu'aux limites Est de la ville de *Nan Ning Hien* (*Ku Tsin Fou*), et avec le *Tsang Ko Kuin* jusque dans les montagnes du *Laos* actuel. Le *Tsang Ko* en effet a été formé du *Tsie Lan* et du *Ié Lang* et nous avons vu que ce *Tsang Ko* étendait ses domaines dans le *Ton Kin*. Nous n'aurons plus de doute sur l'étendue de ce royaume, si nous nous rappelons que les rois du *Ié Lang* avaient pour appuis les maîtres du *Nan Ue*, leurs voisins. Nous avons remarqué que privés de cet appui par la défaite de *Kien Te* et de *Liu Kia* (111 av. J. Chr.), ils s'étaient soumis à la cour de *Tch'ang Gan*.

Quelles sont les villes du *Kien Oui Kuin* qu'il faut ajouter au *Tsie Lan* et au *Tsang Ko* pour reconstituer le domaine de *Ié Lang*? Je n'ai pu trouver de document à ce sujet.

On pourra voir sur la carte jointe à ces pages l'emplacement et les limites approximatives de *Ié Lang*.

Il reste à résoudre la question des rapports entre les royaumes de *Ié Lang*, celui de *Chou* (*Thue de Gan lang*) et celui de l'ancien *Van d'Uong* dont les limites touchaient à *Chou*.

Avant de clore ce chapitre de la géographie antique de nos pays, je crois bon de laisser les autres subdivisions de ces commanderies, pour ne retenir que celle qui fut établie à la suite des expéditions du général *Tchou Ke Leang* 225 ap. J.-C. (période des trois royaumes). Je veux parler du *Hin Kou*⁷⁴. En voici la carte et les principaux territoires soumis à cette nouvelle juridiction.

- 1° 宛温 *Yuen Houen*, *Huen Oui* de Y. N. (voir la carte et se reporter aux numéros).
- 2° 句町 *Ku Tien* (ou *Tou Chan*, *Ly Po*) ou N. E. de *Tong Hai* Y. N.
- 3° 漏臥 *Leon O.*, *Gan Chouen*, *Tchen Lin K. T.*
- 4° 西豐 non situé.
- 5° 賁古 *Tse Kou*, *Lo Pin* et *Tsè Tsong* Y. N.
- 6° 勝休 *Chen Siou*, *Kiang Tchouan*, Y. N.
- 7° 鐔封 *Tan Fong* (*Tsang Ko*).
- 8° 漢興 *Han Hin*, *Hien* nouveau (?). Sous les *Tsin* 晉 désigné *Tchen Fong* 貞丰 (annales de *Hin Y Fou*).
- 9° 進乘 *Tsin Sang* dans les montagnes du *Yue Nan*.
- 10° 西隨 *Si Soui* au Sud de *Kouang Nan* dans le *Yue Nan*.

La commanderie de *Tsang Ko*, à qui on avait prélevé une partie de son territoire pour le joindre à une portion du *Kien Lin Kuin* (*I Tcheou*) et former ainsi le *Hin Kou Kuin*, conservait pour elle les *Hien* de *Tsie Lan*, *Tan Tche*, *Ié Lang*, *Ou Kien*, *Pin Kiu* (nouveau *Hien*), *Pie* et *Pin I*. Les territoires de *Tsang Ko* et du *Hin Kou* se compénétraient profondément.

Le *Hien* no. 4 aurait été à *Hin Y Hien* actuel du *Kong Tcheou* dépendant de la préfecture de *Hin Y Fou* ou *Lan Long* d'après la chronique de *Hin Y Fou*.

⁷⁴ 興古.

Le *Hien* no. 8 serait dans le *Tchen Fong* actuel (*Kong Tcheou*) d'après la même chronique. La ligne rouge qui marque la limite du *Hin Kou* et du *Tsang Ko* devrait ainsi être ramenée vers *Se Tchen Fou*!

Remarque. Si le *Kéou Tin Hien* est bien au *Yun Nan*, on ne voit pas quel *Hien* serait affecté à *Tou Chan* du *Kong Tcheou*. De même si l'on accepte l'opinion de l'auteur des chroniques de *Hin Y Fou* en y laissant le *Ye Lang Hien* dans cette ville, on ne comprend pas pourquoi le no. 3 et no. 1 sont restés dans le *Tsang Ko*. L'enclave de *le Lang Hien*, qu'elle soit posée à *Tchan Y* (après *Ku Tsin Fou* 曲請府 qui n'a jamais fait partie du *Tsang Ko* et probablement du *le Lang*) ou à *Lan Long* (*Hin Y*), il reste toujours un point d'interrogation. Il est donc plus simple de dire que le *Ye Lang Hien* se trouvait alors dans le Nord; d'ailleurs la dynastie des *Tsin* 晉 va confirmer la chose en appelant *Ye Lang Hien* la région de *Tsen Y*, *Tong Tsè*.

C'est là une remarque qui résulte de l'examen des données géographiques des annales du Y. N.

Comme conclusion à ce chapitre nous ferons remarquer que c'est le commerce des populations chinoises qui avaient porté au loin, et bien avant l'élément militaire, la connaissance du royaume des Sères. *Tchang Kien* avait trouvé sur les marchés du bassin de l'Oxus des bambous et des tissus provenant des provinces du *Seu Tchouan* et du *Yun Nan*. Il avait conclu qu'on pouvait atteindre ces pays d'occident par la route commerciale des Indes et du royaume de *Tien*. Les marchandises chinoises parcouraient depuis des siècles déjà toutes ces contrées, et le Chinois officiel n'en savait rien! N'en donnons comme preuve que la présence de toutes les soieries vendues dans les Indes ou en Scythie à l'époque des conquêtes d'Alexandre le Grand. L'histoire nous rapporte que l'un de ses généraux Nérarque se revêtait de soieries venues de Chine. 200 ans séparent Nérarque de *Tchang Kien*.

Après les Grecs ce furent les Romains qui apprécierent les produits du pays des Sères. Durant les siècles suivants Chinois et Romains se rencontrèrent. La route de terre était moins pratique. Les Parthes voulaient conserver le monopole des soies chinoises. De temps à autre, l'un ou l'autre commerçant de Rome arrivait jusqu'aux abords de Sina, mais l'entrée en était interdite. Les Chinois voulaient bien vendre leurs marchandises, échanger leur produits, mais ils ne voulaient pas de contact avec les étrangers. La réflexion de Pline nous le fait comprendre: «Les Sères sont doux, écrivait-il, mais semblables à des sauvageons; ils attendent nos marchandises et nous ne pouvons entrer chez eux.»

C'est le commerce qui amena les Romains et même leurs ambassadeurs, c'est le commerce qui attirera les Arabes, les Portugais, etc. et la série des commerçants qui apprécieront la soie et les porcelaines exotiques qu'une clientèle de choix se dispute dès leur arrivée en Europe. Depuis lors la Chine est restée un des marchés les plus enviés du monde entier!

(A continuer.)



Die Zimbabwe-Kultur in Afrika.

P. P. SCHEBESTA, S. V. D.

Inhalt.

Einleitung.

1. Das Manamatapa-Reich.
2. Geschichte des Reiches.
3. Die Manamatapa-Kultur.
4. Die Uganda-Kultur.

5. Zimbabwe-Bauten und Manamatapa.
6. Verbreitung der Zimbabwe-Uganda-Kultur in Afrika.
7. Alter der Zimbabwe-Ruinen.

Einleitung.

Seit der Wiederentdeckung der großen und sonderbaren Ruinen in Rhodesia durch MAUCH im Jahre 1871, welche unter dem Namen Zimbabwe bekannt sind, wurde die Frage nach ihrer Entstehung oft aufgeworfen. Vor allen waren es Engländer und Südafrikaner, welche sich mit ihr befaßten; aber auch in Deutschland und Österreich kam sie recht oft zur Sprache, wie man aus der Literatur ersehen kann. Eine befriedigende Antwort auf all die daraus sich ergebenden Probleme ist trotz aller Erörterungen in Vortrag und Schrift nicht gegeben worden. Während eine Anzahl von Gelehrten einen fremden, außerafrikanischen Ursprung für die Bauten forderten — man hatte in erster Linie die Phönizier, Sabäer u. a. im Auge —, sprachen andere, wenn auch weniger entschieden, sie den Eingebornen zu.

Hier sehe ich vollständig von den verschiedenen Meinungen, welche über diese Frage laut geworden sind, ab; denn obwohl viele Erkenntnisse und manche Resultate der bisherigen Zimbabwe-Forschung anzuerkennen sind, muß man doch gestehen, daß sie für die Lösung des Problems unzureichend sind. Prof. PÖCH wies sehr richtig darauf hin, daß bei Erforschung der Zimbabwe-Ruinen methodische Fehler begangen wurden, die schließlich die weitere Forschung in der gleichen Richtung von vornherein resultatlos gestalten mußten. Verkehrt war es, außerafrikanische Zusammenhänge zu suchen, gestützt auf scheinbare Ähnlichkeit der Bauten, während man innerafrikanische Zusammenhänge sozusagen für unmöglich erklärte.

Daran mag schuld sein, daß einzelne mit vorgefaßter Meinung an die Bearbeitung herantraten, und hauptsächlich weil die Hilfe der Ethnologie nicht sehr in Anspruch genommen wurde. Auch die historischen Quellen sind nicht in ausreichendem Maße verwendet worden; und wo sie herangezogen wurden, da scheint es an einer durchgebildeten ethnologischen Methode gefehlt zu haben, wie bei R. N. HALL und THEAL. Der Altertumsforscher steht dieser Frage ohnmächtig gegenüber; auch der Historiker versagt. Nach Einsicht der einschlägigen Literatur schien mir die Lösung der Frage aus den Bauten allein unmöglich; der vergeblichen Versuche waren schon zu viele. Die Idee einer Rekonstruktion der Zimbabwe-Kultur aus den Geschichtsquellen war mir schon aus anderen Gründen verlockend. Von dieser Seite aus, durch Vergleich mit anderen innerafrikanischen Kulturen, glaube ich auch die Frage nach dem Ursprung dieser Kultur beantworten zu können.

Mir war die günstige Gelegenheit geboten, die Bibliotheken Lissabons während eines Jahres zu besuchen. Ich benützte sie ausgiebig, um zumal jenes

Material zu heben, welches die Geschichte des Zambesi betraf. Dies lag mir besonders am Herzen, da ich jenen Teil Afrikas während sieben Jahren kennen gelernt hatte.

1. Das Manamatapa-Reich.

Die gedruckten und handschriftlichen Quellen handeln eigentlich ausschließlich von dem Reiche Manamatapa, eine Benennung, die heute am Zambesi unbekannt ist. Zwei Tatsachen standen fest: daß einmal ein großes Reich dieses Namens am Zambesi bestanden hatte, und daß sich heute davon keine Erinnerung daran bei den Eingebornen erhalten hat. Letzteres hat manche Forscher dazu verleitet, dieses Reich unter die Mythen zu versetzen. THEAL sagt es gerade heraus: „Ein solches Reich hat niemals bestanden“¹. Er meint, daß es sich nur um einen größeren Stamm handeln könne, der sich andere Völkerschaften unterjocht habe. Auch andere schlossen sich dieser Auffassung an. Trotzdem müssen wir dieses Reich als Tatsache anerkennen, welches die portugiesischen Quellen so genau beschreiben. Es war da; von einer gewaltigen Ausdehnung und einem komplizierten Verwaltungsapparat. Nachdem uns heute weitere Beispiele solch afrikanischer Reiche bekannt geworden sind, fällt es nicht mehr schwer, den alten Quellen vollen Glauben zu schenken.

Daß das Andenken an die Manamatapa aus dem Gedächtnis der heutigen Eingebornen wie weggewischt ist, hat seinen Grund darin, daß die Manamatapa und ihre Kultur ihnen fremd waren und nicht Zeit hatten, sich die Eingebornen zu assimilieren.

Daß die Zimbabwe-Bauten zu den Manamatapa gehörten, ist mir im Laufe der Untersuchung zur Überzeugung geworden. Darin liegt auch die Lösung des Problems. Der Vergleich mit anderen gleichartigen Kulturen Afrikas ergab weiterhin, daß es sich um eine Kulturschicht handelt, welche weit in Afrika verbreitet ist.

Mit zwei Benennungen haben wir uns zunächst auseinanderzusetzen: *Manamatapa* und *Mocaranga*. Nach beiden wurde das Südafrikanische Reich benannt. Erstere ist die Bezeichnung des Herrschers, letztere des Volkes. Von den vielen uns überlieferten Namen, wie *manamotapa*, *monomotapa*, *manamutapa*, *muenemotapa*, *benemotapa* und *menamotapam*, ist die sprachlich richtige *mwana-matapa* auch *mwana-motapa* (aus *wa matapa*), ebenso *mwenematapa* (*mwenemotapa*) und der Plural dazu *bene-matapa*. Das *mwana* und *mwene* ist wohl im portugiesischen Munde zu *mana* und *mene* geworden.

Über die Etymologie des Namens sind bis heute die wunderlichsten Erklärungen in Umlauf gelangt. Die portugiesischen Quellen geben es wieder mit *emperador*², *filho da terra* (Sohn der Erde³), *Senhor de todo* (Herr über

¹ M'CALL THEAL: History of Africa, 3. ed., Vol. 1, p. 229.

² JÓAO DE SANTOS: Ethiopia Oriental. Bibliotheca dos Classicos Portuguezes, Lisboa 1894. — JÓAO DE BARROS: Decada da Asia, Lisboa 1628. Mappa Universal do Mundo. Ms. B(ibliotheca) N(acional) 4405, T. 4.

³ SEBASTIÃO GONÇALVES: Da Historia dos Religiosos da Compa de Jesus, Lisboa, B. N. Ms., B. 17, 34.

alles⁴). Natürlich wollen das keine etymologischen Erklärungen sein, sondern Wiedergaben von Anschauungen der Eingebornen über die Person des Herrschers.

Neuere Manamatapa-Forscher versuchten verschiedene Erklärungen. LIVINGSTONE gibt die Bedeutung des Namens wieder mit *Mwene Motape*, das so viel heißen soll wie Häuptling Motape⁵.

THEAL dagegen meint, es könnte bedeuten: der Herr des Berges. Unwahrscheinlich scheint ihm die Wiedergabe mit „Herr der Minen“, weswegen er letzteres in der neuesten Auflage auch ganz fallen läßt⁶.

Er kann es sich darum nicht verwehren, eine neue Hypothese von W. A. ELLIOT zu den anderen dazuzusetzen, wonach Manamatapa so viel heißen soll wie „der Mann, der plündert?“.

Alles in allem ist er doch so unzufrieden mit den Erklärungen, daß er schreibt: Das alles ist nur Konjektur, denn was das Wort Monomatapa betrifft, kann heute nichts absolut Sicheres aus den alten Büchern und Mitteilungen, noch auch von den heutigen Makaranga ermittelt werden⁸.

Seinem Pessimismus brauchen wir uns nicht anzuschließen. Die Bedeutung liegt vielmehr deutlich zutage, wenn man nur jene Sprachen zu Rate zieht, welche die Sprache der damaligen Manamatapa war. Es kommt also nicht Tebele und Suto, sondern das heutige Sezuru (Shona) und deren Verwandte, Njungwe, Sena, Njandja in Frage.

FR. ANTONIO DA CONCEIÇÃO teilte den Namen schon richtig in seine zwei Bestandteile *mwana* und *motapa*. *Mwana* oder *mwene*, auch *mwini*, bedeutet so viel wie Herr, Eigentümer, Besitzer. So wird es heute noch gebraucht wie in *mwanaćinthu*, *mwanaćiru* (Besitzer einer Sache); *mwene* wird auch für Herr allgemein gebraucht.

Matapa ist ein Plural der *ma*-Klasse von *ku-tapa* (*sapa*) und heißt etwas vorwegnehmen, etwas herausholen, wobei etwas zurückbleibt. Davon kennt der heutige Sprachgebrauch noch ein Substantiv *n-tapo* = ein Ort, wo Gold gegraben wird. *Ku-tapa* heißt so viel wie Minen graben.

Daß diese Bedeutung auch zur Portugiesenzeit diesem Worte beigelegt wurde, ersehen wir noch aus einer Quelle. Am Pfura-Gebirge, dem heutigen Mount-Darwin, nördlich von Salisbury, war eine Niederlassung der Portugiesen, genannt Masapa. Das war der äußerste Punkt nach dem Westen zu, den die Portugiesen betreten durften. Dieser Ort hieß mit vollständigem Namen: As portas de Masapa (die Pforten von Masapa), d. h. die Pforte zu den Minen. Hier hat sich uns die ursprüngliche Bedeutung erhalten⁹.

⁴ FR. ANTONIO DA CONCEIÇÃO: *Tratados dos Rios de Cuama*, Lisboa, R. B. A(juda)-Ms. 51, 6, 24. Dasselbe im Auszug erschienen in: *O chronista de Tissuary. Periodico Mensal*, Nova Goa, 1867.

⁵ LIVINGSTONE: *Missionsreisen und Forschungen in Südafrika*, II, Leipzig 1858.

⁶ THEAL: *History of Africa*, 3. ed., I, p. 226, und *The Portuguese in South Africa*, London 1896.

⁷ THEAL: *History of Africa*, p. 228.

⁸ THEAL: *op. cit.*, I, p. 228.

⁹ SEB. GONÇALVES: *op. cit.*, c. 10.

Manamatapa heißt demnach: Der Herr der Minen.

Das Reich, in dem Manamatapa herrschte, und das Volk, welches er beherrschte, wurden Mocaranga genannt, mit der Aussprache *mu* für *mo*. Es ist dies das Präfix der Personenklasse. Es ist wahrscheinlich, daß diese Benennung dem Volke von den umliegenden Stämmen gegeben wurde. Es bedeutet „Sonnenvolk“ und hängt mit dem Zuluwort *i-langa* zusammen. Die vorhin erwähnten Dialekte und auch das Karanga kennen das Wort *langa* für Sonne nicht.

Daß das Manamatapa-Reich nicht einen einzelnen Stamm umfaßte, die sogenannten Makalanga oder Makalaka, sondern die verschiedensten Stämme in seinem Schoße barg, darüber lassen die Quellen keinen Zweifel. Die Grenzen, in welche es die Berichterstatter einzwängen, sind im Norden der Zambesi, östlich das Meer, südlich reichte es mit seinen Vasallenstaaten bis zu unbekannten Grenzen. Im Westen lagen die tributpflichtigen Länder von Abutua und Biri. Schätzungsweise war das Reich 200 Wegstunden lang und fast ebenso breit ¹⁰.

DE BARROS engt es zwischen die beiden Flüsse Zambesi und Limpopo ein ¹¹.

Jedenfalls ist es eine von den Berichten immer wieder bestätigte Tatsache, daß das Reich Manamatapas sich von Rhodesia bis zum Indischen Ozean erstreckte. Um so mehr muß es uns befremden, daß die Eingebornen des Zambesi nicht einmal den Namen der schwarzen Majestät in ihren Überlieferungen erhalten haben. Der Grund dafür kann nur darin gesucht werden, daß die Benennung „Manamatapa“ von Fremden stammt, welche sich für die Goldminen Rhodesias interessierten. Das dürften die sogenannten Mauren gewesen sein, handeltreibende Vorderasiaten, welche mit ihren Fahrzeugen bis an die Mündung des Zambesi und bis Sofala gelangten. Die Bezeichnung ist älter als die Portugiesen in Afrika.

Der offizielle Titel des Herrschers aber war *mambo*, was heute so viel wie Herrscher heißt. Dieses Wort ist heute noch am Zambesi sehr wohl bekannt. Von den Missionaren wurde es zur Wiedergabe des Wortes König verwendet. Der Westwind, welcher von Rhodesia gegen die Küste weht, wird *mambo* genannt; d. h. er kommt vom *mambo*. Größere Häuptlinge, wie der von Barue, heißen heute noch „Mambo“.

Wenn auch das Reich sich über weite Strecken ausgedehnt haben mag, so waren die eigentlichen Herrscher und die Träger dieser Kultur nur die Manamatapa selber, welche wir als einen fremden, eingewanderten Clan ansehen müssen, der die neue Kultur mitbrachte. Er hatte sich verschiedene Stämme unterjocht und schließlich das Reich gegründet.

2. Geschichte des Reiches.

Der erste Anfang des Manamatapa-Reiches ist mit Sicherheit nicht zu ermitteln. Die vorhin geäußerte Mutmaßung, daß die Manamatapa ein zugewanderter Clan sei, findet ihre Bestätigung auch bei anderen ähnlichen

¹⁰ SANTOS: op. cit., p. 199.

¹¹ DE BARROS: op. cit., Livr. 10, p. 190.

Reichen Afrikas. VENNING erwähnt eine Sage, wonach Zimbabwe von einem Rotse-Fürsten, *Mambo* genannt, erbaut worden sei¹². Jedenfalls kehrt die Sage immer wieder, daß die Ruinen von Fremden stammen. Wenn sie auch nicht auf die Barotse zurückgehen, was geschichtlich belegt werden kann, so doch auf einen Volksstamm, welcher nicht bodenständig war; insofern ist die Überlieferung richtig, zumal da die Erbauer den Barotse kulturell verwandt waren. VENNING ist der Meinung, daß, soweit ein Schluß erlaubt ist, der genannte *Mambo* gegen 600 Jahre vor uns gelebt haben müsse; also im 13. Jahrhundert.

Der erste Manamatapa, welcher von der Geschichte um das Jahr 1500 genannt wird, ist ein gewisser *Quesarynugo*, Sohn des *Mocomba*. *Mocomba* fiel einem Usurpator zum Opfer, welcher drei Jahre lang regierte. Der Usurpator war der Vasallenfürst von Abutua. Nachdem er von *Quesarynugo* besiegt wurde, kam das Reich wieder an das Haus *Mocomba* zurück¹³.

Für einige Jahrzehnte läßt uns die Geschichte wieder im Stiche bis zum Jahre 1560, da wir von einem Manamatapa hören, der auf den Namen *Sebastião* getauft wurde. Da das Reich zur Zeit ALÇAÇA's nicht mehr geeint zu sein schien, muß die Teilung in die vier Reiche Mocaranga, Quiteve, Sedanda und Manica in der Zeit vor 1500 erfolgt sein.

In den Jahren 1607—1627 herrschte *Gasse-Lusere*, oder auch *Panza-Gutta* genannt. Mit ihm schlossen die Portugiesen ihre ersten Verträge.

1627—1631 folgte *Kaprazine*.

1631—1655 *Mabvura* (*Manussa*); nach seiner Taufe *Philipp* genannt. Von nun an sind alle Herrscher christlich, wenigstens dem Namen nach.

1655—1690 regierte *Domingos Motata*.

1690—1696 *Njacunimbiri*.

1696—1698 *Pedro Pande*.

1698 *Manuel Chimbi*.

1700 *João Dangurango*.

1702 *Samutambo*.

1735 *João V*.

1759 wird der letzte Manamatapa erwähnt, ohne daß jedoch sein Name mitgeteilt wird.

Wie viel Herrscher in der angeführten Liste fehlen, entzieht sich meiner Kenntnis, da nirgendwo eine chronologische Tafel zu finden war; vielmehr mußten die einzelnen Daten und Namen aus den gelegentlichen Andeutungen verschiedener Berichte mühsam zusammengestellt werden.

Woran ist das Südafrikanische Reich zugrunde gegangen? An den inneren Unruhen, welche infolge der ewigen Erbstreitigkeiten immer von neuem ausbrachen. Mitschuldig waren auch die Portugiesen, welche ihnen gewogene Thronkandidaten bevorzugten und förderten; doch mag hier darauf hingewiesen werden, daß all die afrikanischen Reiche durch Erbstreitigkeiten zerrüttet wurden.

¹² J(ournal) of the A(frican) S(ociety), 1907, p. 157.

¹³ ALÇAÇA: In Records of South Eastern Africa, vol. 1, London 1898—1903, vol. 9.

Den eigentlichen Todesstoß gaben ihm die Barotse, welche im Jahre 1693 unter Changamira das Reich überfielen und nicht nur dieses vernichteten, sondern auch die Portugiesen aus dem Lande jagten. In der Handschrift, welche uns dieses wichtige Ereignis bewahrte, werden die Angreifer Borobzes genannt, „Bewohner des Gebietes Changamira's“. Changamira aber stammte aus Abutua, wie uns gleichzeitige Quellen berichten.

Das eben erwähnte Dokument schildert die „Borobzes“ als die furchtbarsten und schrecklichsten Feinde, mit Pfeil und Bogen, Zagaia's und Äxten, Dolchen und Keulen bewaffnet ¹⁴.

Jeder folgende Manamatapa war von Changamira's Gnaden, aus seiner Hand empfing er das Reich. Ein Abgesandter Changamira's setzte ihn auf den Thron und gab ihm die nötigen Weisungen, „so daß jener mehr ein Untertan Changamira's als absoluter Herrscher zu sein schien“ ¹⁵.

Aus jener Zeit mag die noch heute erhaltene Sitte stammen, daß jeder Mashona-Häuptling von einem Barotse gekrönt werden muß, indem er sich von ihm das rote Käppchen aufsetzen läßt. Obwohl nur wenige Barotse heute im Lande sind und sie keinen Konnex mit den Einheimischen haben, wird diese Sitte doch respektiert ¹⁶.

Dieser Barotse-Druck, von Basuto-Land ausgehend gegen Norden, welcher vor gut 200 Jahren begonnen hatte, scheint der Auftakt zu den südafrikanischen Völkerwanderungen gewesen zu sein, welche in den Zuluwanderungen bis zum Nyassasee hin ihren Abschluß gefunden haben. Schon vor 1690 sind andere Versuche gemacht worden, wahrscheinlich von eben diesen Barotse, um gegen Norden vorzustoßen. In der Empörung des Häuptlings von Butua gegen Manamatapa, von welcher ALCAÇOVA berichtet, sehe ich einen Aufstand der Barotse. Die Manamatapa wurden von ihren südlichen Nachbarn so hart bedrängt, daß sie sich gezwungen sahen, ihre Residenzen immer mehr gegen Norden hin zu verlegen. Die Zeit des Friedens war vorüber. So lange die Portugiesen die Manamatapa kannten, so lange sahen sie sie in Krieg mit den umliegenden Stämmen, welche sich empörten, verwickelt. Sie wichen immer mehr nordwärts. Als gigantische Zeichen ihrer früheren Macht, welche in langem Frieden gediehen war, ließen sie im Süden ihre Tempel und Residenzen aus Stein zurück, die Zimbabwe.

3. Die Manamatapa-Kultur.

Wenn es hier unternommen wird, die Manamatapa-Kultur im Zusammenhang nach den alten Quellen zu schildern, so geschieht es hauptsächlich deswegen, um sie mit anderen afrikanischen zu vergleichen. Diese Arbeit ist bis heute noch nicht geleistet worden. Über die materielle Kultur werden wir nur wenig zu sagen haben, denn darüber sind wir sehr mangelhaft unterrichtet.

Den ersten Portugiesen war die Haartracht der Makalanga aufgefallen.

¹⁴ Ms. B. N. Lisboa, caixa 16, N. 22.

¹⁵ Ms. B. N. Lisboa, Codex A, 4, 44.

¹⁶ Zambesi Mission Record., London 1908, N. 42.

Das Kopfhaar war mittels Hölzchen zu Hörnern zusammengedreht. Diese Hörnerfrisur war ein Vorzug der Männer. Der Herrscher genoß noch darin einen Vorzug, daß er vier größere Hörner tragen durfte, von denen das größte vorn wie beim Nashorn emporragte¹⁷.

In der Kleidung unterschieden sich die Makalanga von den umliegenden Stämmen dadurch, daß sie Tücher benützten, während die Botonga Fellschürzen trugen. Manamatapa und seine Großen trugen um die Lenden ein Woll- oder Seidentuch, welches bis zu den Knöcheln herabreichte. Ein anderes wurde über die Schultern so geschlagen, daß das eine Ende über die linke Hand bis zum Boden herabfiel¹⁸.

Als Schmuck zierte Manamatapa und seine Vasallen an der Stirn eine weiße Muschel, welche an den Haaren herabhängt. Manamatapa selbst trägt noch eine andere große Muschel an der Brust.

„Ebenso wie seine Untertanen bediente sich Manamatapa derselben Waffen, nämlich Pfeil und Bogen. Er trägt sie entweder selbst oder läßt sie sich durch einen Pagen nachtragen. In letzterem Falle hält er in seiner Hand drei ellenlange, schön gearbeitete Stöcke. Vor dem Könige geht immer einer mit der Trommel, um die Passanten auf sein Erscheinen aufmerksam zu machen¹⁹.“

Der Schild findet nirgendwo eine Erwähnung.

Die erste Nachricht über die Behausung Manamatapa's findet sich in dem bereits erwähnten Schreiben von ALCAÇOVA. Er schildert die Wohnungen Manamatapa's als groß und von Holz und Lehm gebaut.

ANTONIO BOCARRO bezeichnet die heute noch ruinenhaft erhaltenen Zimbabwe als Residenzen der früheren Manamatapa's, während die zu seiner Zeit Regierenden nur in großen Häusern wohnten, die mit hohem Holzzaun umgeben waren²⁰.

Der Jesuit JULIO CESAR, welcher sich am Hofe Manamatapa's im Jahre 1620 aufgehalten hatte, beschreibt die Stadt desselben, welche er Zimbabwe nennt, folgendermaßen: „Alle Gebäude sind aus Holz und Lehm gebaut und mit Stroh gedeckt; denn in diesem Lande gibt es weder Kalk noch Ziegeln.“ Die Stadt hatte über eine Stunde in der Peripherie. Innerhalb der Umfriedung befanden sich neun Gehöfte des Königs außer jenen seiner Frauen²¹.

Ackerbau und Viehzucht waren im Schwunge. Manamatapa selber schaute nach seinen Feldern, deren Bearbeitung den Frauen oblag. Die Vasallen entrichteten ihm als Tribut Rinder, welche, wie es scheint, nur er halten durfte. Die Rinder waren dort so kostbar wie das Gold, sagt ein Missionar²².

Das Hauptkontingent des Hofstaates des Königs bildeten seine Frauen, deren er tausende besaß. MONCLAROS ließ sich erzählen, daß er deren über 3000

¹⁷ SANTOS: op. cit., I, c. 12 und B. S. Lisboa, Cartas da India, T. 2, f. 162.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ SANTOS: op. cit., II, c. 15, 16.

²⁰ ANTONIO BOCARRO: Decada 13 da Historia da India. Lisboa 1876, c. 123.

²¹ FR. DE SOUSA: Oriente Conquistado, 2. ed., Bombaim 1881, c. 5., p. 506.

²² B. N. Lisboa, Cartas da India, T. II, f. 339.

hatte. Außerhalb der Residenz, auf seinen Besitzungen, war noch eine weitere Anzahl ansässig, welche das Feld zu bebauen hatten ²³.

Gewiß sind in dieser Zahl auch die Sklavinnen der Hauptfrauen eingerechnet, von denen BOCARRO erzählt. Auch diese konnten Frauen des Herrschers werden. „Manamatapa hat viele Groß-Frauen, welche wie Königinnen sind. Die meisten sind seine Schwestern und Verwandte; andere wieder Töchter von Königen, seinen Vasallen“. Die erste heißt *Mazarira*, welche stets seine Schwester ist. Die zweite *Nhahanda*, die dritte *Nabuiza*. Diese ist seine eigentliche Frau, da sie allein mit ihm im Palaste wohnt. Die vierte *Nanemba*, die fünfte *Nemagoro*, die sechste *Nizigoapangi*, die siebente *Nemangoro*, die achte *Nosanhi*, die neunte *Necharunda*. All diese sind Hauptfrauen mit Besitzungen und Beamten wie der König selber. Stirbt eine von ihnen, so ernennt der König sofort eine andere an ihre Stelle, die den gleichen Namen annimmt. Sie üben Gerichtsbarkeit über Untertanen aus und können sie gar mit dem Tode bestrafen ²⁴.

SANTOS bezeugt auch ausdrücklich, daß die Hauptfrau, welcher der König am meisten zugetan war, *Mazarira*, seine leibliche Schwester war ²⁵.

Von Quiteve, dem Nebenkönige in Sofala, bezeugt er, daß er mehr als 100 Frauen hat, von denen zwei seine Hauptfrauen sind. Viele aus ihnen sind seine Schwestern und Töchter. Die Kinder, welche ihm von diesen geboren werden, sieht er als seine echten Erben an, da in ihnen keine Beimischung fremden Blutes sich findet ²⁶.

SANTOS fügt noch ausdrücklich bei, daß nur Manamatapa von dem Rechte der Familienendogamie Gebrauch machen darf; „denn die anderen Kaffern, auch wenn sie noch so große Herren sind, dürfen mit ihren Schwestern und Töchtern unter Todesstrafe nicht heiraten ²⁷“.

Bei den Manamatapa genoß die Frau eine höhere Achtung und mehr Rechte als sonst. Das ist schon aus der Stellung der Königin-Mutter und -Schwester ersichtlich. Eine Sitte deutet überhaupt auf eine Art Mutterrecht hin. Bei der Thronfolge haben die Frauen des Verstorbenen, welche in den Harem des neuen Königs übergehen, das letzte Wort. Jeden ihnen Mißliebigen halten sie von der Würde fern. „Manchmal werden die Frauen des verstorbenen Königs gebeten, den Prinzen friedlich in den Palast einzulassen. Es besteht nämlich ein Gesetz, daß niemand in den Palast eintreten darf, ohne deren Erlaubnis, noch darf jemand die Regierung ergreifen, ohne daß sie es gestatten. Wer es dennoch mit Gewalt erzwingt, der verliert das Anrecht auf die Thronfolge. Niemand kann dem, was die Frauen beschließen, widersprechen.“ SANTOS, dem dieser Bericht entnommen ist, führt ein drastisches Beispiel an, wie die Frauen einen ihnen unliebsamen Thronprätendenten mit Erfolg abwehrten ²⁸.

²³ MONCLAROS: Bol. da Sociedade de Geografia de Lisboa, Serie 10, 11.

²⁴ BOCARRO: op. cit., c. 123.

²⁵ SANTOS: op. cit., II, c. 15, p. 222.

²⁶ Ibidem: I, c. 5, p. 53.

²⁷ Ibidem: I, c. 5.

²⁸ SANTOS: op. cit., I, c. 6, p. 56 f.

Dieser Brauch wird betont, weil es beachtenswert ist, wie sehr das Mutterrecht in dieser Kultur zur Herrschaft gelangte; denn die Manamatapa-Kultur ist in seinem anderen Bestandteile vaterrechtlich.

Die Nachfolge im Königtum wurde vom Vater bei dessen Lebzeiten bestimmt, ohne daß jedoch sein Wunsch bindend war. „Gewöhnlich folgt einer der ältesten Söhne dem Vater in der Regierung. Er muß aber von einer der Hauptfrauen abstammen, die legitim ist. Eignet sich der eine nicht, so geht das Recht auf den zweiten oder dritten über oder auch auf den Bruder des Königs. Jeder legitime Sohn der früheren Könige des Landes ist thronberechtigt; jener hat aber den Vorzug, der mehr Fähigkeiten dazu zeigt. Darum wählt man nicht den Ältesten und Nächsten, sondern den Klügsten und Mächtigsten ²⁹.“

Es wird nicht gesagt, was unter Legitimität der Hauptfrauen zu verstehen sei; doch ist nach Analogie gleichartiger Völker des schwarzen Erdteiles zu vermuten, daß die Frau einem Clan angehören mußte, welcher thronberechtigt war.

Die Clan zeigten das eifrigste Bestreben, ihre Söhne, Kinder ihrer Töchter auf den Thron zu setzen, denn sie gewannen damit viel. „Da der Frauen der früheren Könige aber viele sind, so gibt es viele Thronprätendenten. Ein jeder wünscht König zu werden; zu diesem Zwecke bietet ein jeder alles auf, um das Volk auf seine Seite zu ziehen. So entstehen oft Revolten und Unruhen im Volke ³⁰.“

Von den Banyai, den sogenannten Abalosi, einem Stamme des früheren Manamatapa-Reiches erzählt LIVINGSTONE, daß nach dem Tode des Häuptlings ein Zustand der Unsicherheit und der Unruhe im Lande herrscht bis zur Ernennung des neuen ³¹.

Zum Hofstaate gehören ferner die Großhäuptlinge des Landes, welche entweder ständig am Hofe weilten und in der Verwaltung tätig waren oder zu bestimmten Zeiten an den Hof gerufen wurden. Diese Großen brachten ihre Söhne mit, welche als Pagen angestellt wurden. Daneben bestand ein Heer von kleinen Beamten und Dienern. BOCARRO gibt eine umfangreiche Liste der Vasallen Manamatapas, welche hier im Auszug folgen mag. „Sein Reich ist unter Vasallen und kleinere Häuptlinge geteilt, welche *encosses* oder *jumos* genannt werden. Alle sind sie Manamatapa untertan. Von diesen nenne ich die vornehmsten: Das Reich *Mongas* mit seinem König *Inhamorera*, *Baroe* mit *Macobe*, *Manica* mit *Chicaga*, *Boessa* mit *Inhachiory*, *Manungo* mit *Macone*; das Reich *Zimba*, an welches im Süden *Butua* und im Norden *Urupande* grenzt... *Condessa* mit *Mocomoaxa*; *Dabuburia* mit *Ningomoaxa*, seinem Kanzler, der zweiten Person in Manamatapa, *Macuruba* mit *Antoua*, dem Onkel Manamatapa's: ... *Mungussy*, das Reich der *Inhacanemba*, der Großfrau Manamatapa's ...; und viele andere Gebiete, welche nicht den Namen Reich verdienen. Außer diesen gibt es noch eines, welches größer und hervorragender ist, in dem Manamatapa selber mit seinem Hofe residiert und das

²⁹ SANTOS: op. cit., I, c. 2.

³⁰ SANTOS: op. cit., I, c. 6.

³¹ LIVINGSTONE: Missionsreisen und Forschungen etc., Leipzig 1858, II, B.

Mocaranga heißt. Hier halten sich auch die meisten Häuptlinge oder deren Söhne auf, welche Manamatapa in seinem Dienste verwendet ³².“

„Der Palast ist in drei Abteilungen geteilt, einer dient für seine Person, der andere für die Königin, der dritte für die Dienerschaft. Drei Türen führen auf einen großen Hof. Die eine, welche zur Wohnung der Königin führt, darf nur von Frauen betreten werden; eine andere führt zur Küche und dient den Köchen, welche sich aus Jünglingen, Söhnen hervorragender Häuptlinge, denen er am meisten vertraut, rekrutieren . . . Sie tragen auch bei Tische auf.

Die dritte Tür führt zur Wohnung des Königs. Diese dürfen nur die Pagen benützen, welche Söhne Adelliger sind. Sie werden *Masacorriras* genannt. Über sie ist ein Vorsteher gesetzt, der sie beaufsichtigt und ihnen Befehle erteilt. Erreichen die Pagen das Alter von 20 Jahren, so werden sie aus dem Hausdienste entlassen. Ihre Stelle nehmen andere Jünglinge ein, weil der König sich solcher nicht bedienen mag, die mit Frauen verkehren; vielmehr müssen sie keusch bleiben, so lange sie in des Königs Diensten stehen. Lasterhafte werden schwer bestraft und aus dem Dienste gejagt. Nach ihrem 20. Lebensjahre dienen sie dem Könige außerhalb des Palastes, woselbst sie auch wohnen. Man nennt sie dann *Maueiros*. Der König gibt ihnen Ländereien, von denen sie leben. Auch sie haben einen Vorsteher über sich. In diesem Dienste verbleiben sie einige Jahre. Hernach heißen sie *Chureiros* und versehen Botschafter- oder andere Dienste. Er übergibt ihnen die Ländereien ihrer Väter oder auch andere nach seinem Gutdünken ³³.“

Von den Offizialen aus der Umgebung des Königs nennt BOCARRO: „den *Ningomoaxa*, welcher der Kanzler des Reiches ist, *Mocomoaxa*, den Gouverneur, *Ambuya*, den Oberhofmeister, dem es obliegt, nach dem Tode der Hauptfrau *Mazarira* eine neue zu ernennen, welche deren Stand und Besitz erbt. Sie muß aus den Schwestern des Königs sein. *Inhatono* den Obertrommler, dem alle Trommler des Königs, deren es viele gibt, unterstehen. Er ist ein großer Herr. *Nurucao*, den obersten Kriegsherrn *Burucume*, was die rechte Hand des Königs bedeutet. *Maquende*, den Oberfetischmann; *Netambe*, den Obermagazineur, welcher die Salben und Fetische zu verwahren hat. *Nehonho*, den Obertorwart. Alle diese sind mit Gütern belehnt. Noch viele andere kleinere Ämter gibt es, welche aufzuzählen aber eine langwierige und überflüssige Sache wäre ³⁴.“

Der Herrscher ist stets von einer Menge von Dienern umgeben. „Eine große Anzahl von Musikanten und Trommlern haben nichts anderes zu tun, als in der großen Halle oder beim Eingange auf der Straße oder in der Nähe seiner Behausung zu sitzen, wobei sie allerhand Instrumente spielen und zu Ehren des Königs Lieder singen.“

„Der Quiteve ist stets von einer Schar Henker (*infices*) begleitet. Um Hals und Leib tragen sie einen Strick und in der Hand verschiedene Mordinstrumente ³⁵.“

³² ANT. BOCARRO: op. cit., c. 123.

³³ BOCARRO: op. cit., c. 123.

³⁴ BOCARRO: op. cit., c. 123.

³⁵ SANTOS: op. cit., I, c. 10.

„Will Manamatapa jemanden töten, so läßt er einen der drei Stöcke, welche er in der Hand zu tragen pflegt, auf den Boden fallen. Sofort ergreifen die Henker (*injices*) einen solchen und töten ihn mit Lanzen ³⁶.“

„Quiteve ist von zweihundert bis dreihundert Henkern umgeben, welche seine Wohnung umkreisen und schreien: *inhama, inhama!* Sie schreien nach Fleisch. Das soll bedeuten, daß er ihnen jemand zum Tode überliefern solle, damit sie in ihrem Amte etwas zu tun haben ³⁷.“

„Quiteve hat eine Unmenge von Geheimpolizisten (*malsins*), welche ihn stets über alles auf dem Laufenden erhalten, was in der Stadt und im Lande vor sich geht ³⁸.“

Die Grausamkeit der Könige war bekannt. Mitunter mußten auch Häuptlinge unter der Henkershand verbluten. Ihr Tod hatte oft eine religiöse, magische Bedeutung, wie bei der noch zu erwähnenden Neumondfeier und bei Gelegenheit des Regierungsantrittes des Königs ³⁹.“

Die heilige Person des Herrschers war auch mit einem besonderen Zeremoniell umgeben, das auch Europäer einhalten mußten, obwohl es für sie sehr demütigend war. Nach einer Andeutung bei BARBOSA war er für gewöhnliche Sterbliche unsichtbar.

„Der ihm Geschenke brachte, hörte zwar seine Stimme, ihn selbst aber sah er nicht ⁴⁰.“

„Will ein Kaffer mit dem Könige reden, so wirft er sich gleich beim Eingange auf den Boden. In dieser Haltung erscheint er in der Wohnung vor ihm. Liegend redet er ihn an, ohne zu ihm empor zu schauen. Während er spricht, klatscht er in die Hände. Hat er seine Geschäfte abgewickelt, so entfernt er sich auf gleiche Weise, wie er gekommen war. Kein Kaffer darf stehend vor den König hintreten, noch viel weniger zu ihm emporschauen, es sei denn ein besonderer Freund von ihm.“

„Die Portugiesen nahen sich ihm zwar nicht hingestreckt wie die Kaffern, aber doch barfußig. Vor ihm angelangt, werfen auch sie sich auf den Boden. Sie stützen sich in die Seite und reden mit ihm, ohne ihn jedoch anzuschauen. Jeweils nach vier und vier Worten klatschen sie in die Hände ⁴¹.“

Die Zeremonien der Inthronisation beschreibt uns SANTOS im I. B., c. 7. Nach der Beisetzung des verstorbenen Königs begibt sich der Neugewählte mit Zustimmung der Frauen in den Palast. Mit ihnen zusammen läßt er sich im Saale nieder, wo die Audienzen abgehalten werden, aber so, daß sie von einem Vorhange verdeckt sind. Durch einen Herold werden die Untertanen von der Besitzergreifung in Kenntnis gesetzt. Als bald begibt sich der Adel in den Palast. In kriechender Haltung erscheinen sie in kleineren Gruppen vor dem Könige. Hier geloben sie ihm Treue. Der König dankt ihnen hinter dem Vorhange, worauf dieser beiseite gezogen wird und er sich ihnen zeigt.

³⁶ Ibidem: II, c. 15.

³⁷ Ibidem: I, c. 10.

³⁸ Ibidem: I, c. 9.

³⁹ SANTOS: op. cit., I, c. 7.

⁴⁰ Records of S. E. Africa, vol. 5.

⁴¹ SANTOS: op. cit., I, c. 7. — Livro d. Monções, L. 55, f. 229.

Beachtenswert sind noch folgende Gebräuche. „Unter vielen anderen Sitten dieses Volkes ist auch diese, daß, wenn der König irgendeine gute oder schlechte Eigenschaft besaß, irgendein körperliches Gebrechen, einen Fehler, ein Laster oder eine Tugend, so gaben sich seine Großen und seine Dienerschaft Mühe, ihn hierin nachzuahmen; war der König irgendwie gelähmt, so hinkten auch sie oder ahmten die Lähmung nach ⁴².“

„Wenn Manamatapa trinkt, hustet oder niest, so wird es gleich in der ganzen Stadt bekannt. Die Verwandten grüßen ihn bei solchen Gelegenheiten mit lauter Stimme und klatschen in die Hände. Außerhalb des Palastes hören es andere und machen es nach. So pflanzte es sich rasch durch die Stadt ⁴³.“

Niemand spricht mit Manamatapa oder seiner Frau der Königin Mazarira, ohne ihnen vorher ein Geschenk gebracht zu haben. Die Portugiesen brachten an Geschenken Tücher; die Eingebornen Vieh oder Landesprodukte. „Ist aber jemand so arm, daß er nichts zu geben vermag, so bringt er einen Sack voll Erde, zum Zeichen seiner Untertänigkeit oder ein Bündel Stroh zum Decken eines Hauses.“

Man schwor auf das Leben des Königs, indem man sagte: *Xe Mambo!*; und der König selbst wurde mit *Xedico* angeredet, was so viel heißen soll wie: Ew. Hoheit.

Der Feuerkult war im Schwunge. Alljährlich sandte der König Häuptlinge im Lande umher, um neues Feuer anzuzünden ⁴⁴.

DAPPER, in Anlehnung an OSORIUS berichtet, daß Manamatapa alljährlich Boten an seine Vasallen aussandte, um die alten Feuer auszulöschen und neue anzuzünden. Jeder mußte das neue Feuer von ihm nehmen, wollte er nicht als Rebell angesehen werden.

Die Sitte des Feueraussendens hat sich bis heute in jenen Gebieten wie in Barue erhalten ⁴⁵.

Die heiligen Tiere der Manamatapa waren der Löwe, der Adler (Falke?) und vielleicht auch das Krokodil. Ob es Totemtiere, Clantiere waren, kann nicht mehr uitgemaakt werden. Ein Löwe, von einem Pfeil getroffen, figurierte später auf dem Siegelring des Manamatapa.

Der Herrscher führte den Ehrennamen „Großer Löwe“ ⁴⁶.

Den Löwen zu töten war nur einmal im Jahr erlaubt, und das bei Gelegenheit der Großjagd, an welcher auch der König teilnahm. „In diesem Lande gibt es ein Gesetz, welches unter Todesstrafe verbietet, einen Löwen zu töten, denn er selbst (der König) wird Löwe genannt. Als solcher ist er verpflichtet, das Leben aller anderen Löwen zu schonen. Nur in seinem Beisein darf ein Löwe zu seiner Unterhaltung getötet werden ⁴⁷.“

Damit hängt auch die Anschauung der Banyai zusammen, daß, so oft

⁴² DAMIÃO DE GOES: op. cit., c. 10.

⁴³ Oriente Conquistado, c. 5. — DAMIÃO DE GOES: *Chronica del Rey Don Manuel*, Lisboa 1566, II, f. 17.

⁴⁴ DAMIÃO DE GOES: op. cit., II, f. 17.

⁴⁵ C. PETERS: *Im Goldlande des Altertums*, München 1902, S. 74.

⁴⁶ SANTOS: op. cit., I, c. 10.

⁴⁷ SANTOS: op. cit., I, c. 12.

sie einem Löwen begegnen, sie ihn nicht töten, vielmehr in die Hände klatschen zu seiner Begrüßung. Sie glauben nämlich, daß die Seelen ihrer Häuptlinge in ihnen Wohnung nehmen ⁴⁸.

Die geschriebenen Quellen geben uns keine Kunde darüber, daß auch der Adler ein heiliger Vogel der Manamatapa gewesen sei; doch hat sich unter den Mashona bis auf den heutigen Tag die Anschauung, welche wir auch im alten Ägypten finden, erhalten, daß die Adler heilige Vögel seien, weil sie die Seelen ihrer Häuptlinge trügen ⁴⁹.

Am deutlichsten kommt diese Anschauung in den Adlerfiguren aus Speckstein auf den Ruinen von Zimbabwe zum Ausdruck, welche Vögel in ihrer ursprünglichen Stellung nach Osten schauten ⁵⁰.

Die Monate wurden von Neumond zu Neumond gerechnet. Die dreißig Tage zerfielen in drei Teile zu je zehn Tagen. Innerhalb dieses Zeitraumes fielen sechs Feiertage. Der dritte und siebente Tag jeder Dekade galt als Feiertag. An diesen Tagen kleideten sich die Eingebornen feiertäglich. Der König gab Audienzen, und zwar stehend. Falls er selber die Audienzen nicht abhalten konnte, so tat es Ningomoaxa, der Kanzler, an seiner Stelle. Die zur Audienz Erschienenen lagen vor ihm auf dem Angesichte.

Am achten Mondtage redete niemand mit dem Könige. An diesem Tage begann weder er selber etwas Wichtiges, noch ließ er es durch andere tun, denn dieser Tag hatte eine schlechte Vorbedeutung ⁵¹.

Das Erscheinen des Neumondes wurde jeweils mit verschiedenen Zeremonien und Festlichkeiten gefeiert. „Alle Monate beim Erscheinen des Neumondes veranstaltet Manamatapa seinen *muzimos*, d. i. den Verstorbenen, ein Fest. Niemand arbeitet an diesem Tage. Alle begeben sich zu Hofe. Manamatapa mengt gewisse Kräuter mit Mais und Öl. Mit diesem Wasser besprengt er die Vasallen, um sie so mehr an seine Person zu fesseln, damit sie ihm gehorchen. Er wäscht sich mit Wein und gibt ihn hernach den Seinigen zum Trinken, um sie so inniger mit sich zu verbinden, damit sie ein Herz und eine Seele seien.“ Dieses Fest wurde mit Musik und Trinkgelagen gefeiert ⁵².

„Am Tage des Neumondes pflegt der König mit zwei Lanzen in der Hand in seinem Palaste zu *pemberera*, d. h. von einer Wand zur anderen zu rennen, als ob er in der Schlacht kämpfte und die Schläge, welche gegen ihn geführt werden, abwehrte. Zu diesem Feste kommen alle Großen an seinem Hofe zusammen, und nachdem das *pemberera* zu Ende ist, läßt er eine Schüssel mit gekochtem Mais kommen. Mit eigener Hand verstreut er diesen am Boden, indem er die Seinigen auffordert, davon zu essen, denn der Mais wachse aus der Erde und er sei der Herr der Erde. Seine Vasallen und auch die anderen Kaffern, welche zugegen sind, greifen hastig zu, damit jeder möglichst viel

⁴⁸ LIVINGSTONE: op. cit., II, p. 175.

⁴⁹ VENNING: J. Afr. S. VII (1907), p. 150.

⁵⁰ VAN OORDT: Who were the Builders of Great Zimbabwe, Johannesburg, p. 16.

⁵¹ BOCARRO: op. cit., c. 123.

⁵² Oriente Conquistado, c. 5, II, p. 506.

erhasche und sie verzehren es vor den Augen des Königs mit solchem Behagen, als ob es Süßigkeit wäre.“

Außergewöhnliche Riten fanden bei Neumond im Mai statt. „Ein großes Fest wird abgehalten, welches man *chuano* nennt, zu welchem alle Häuptlinge seines Reiches erscheinen. Alle machen das *pemberera* mit Lanzen in der Hand mit, indem sie gegeneinander gehen und sich bedrohen, als ob sie im Kriege kämpften. Manamatapa hat sich niedergesetzt und schaut diesen Kämpfen und den Festen zu, welche sich beim Klange vieler Trommeln und Hörner abspielen. Der ganze Tag wird damit zugebracht. Bei Nacht zieht sich der König zurück und niemand gewahrt ihn acht Tage lang, währenddessen die Trommeln des Königs bei Tag und Nacht gerührt werden. Am achten Tage befiehlt Manamatapa, einen der Häuptlinge, gegen den er etwas hat, zu töten. Mit diesem Opfer, das er seinen *muzimos* darbringt, geht das Fest zu Ende⁵³.“

Außer diesem Maimondfeste verdient ein anderes im September besondere Erwähnung. Bei Neumond zieht der König mit viel Volk aus, um seine verstorbenen Ahnen in Zimbabwe, das auf einem Berge liegt, wo diese beigesetzt sind, zu besuchen. Diese Wallfahrt geschieht zu dem Zwecke, um sich mit seinen Ahnen zu beraten und von ihnen Ratschläge entgegenzunehmen. Bei dieser Gelegenheit „fährt der Teufel in einen dieser Schwarzen, indem er vorgibt, die Seele des verstorbenen Königs, des Vaters des nunmehrigen zu sein und daß er komme, um mit seinem Sohne zu reden“.

Er benimmt sich wie ein Besessener. „Er spricht und räuspert sich ebenso wie der verstorbene König es getan hat, den er vorstellt. Das macht er derart, daß er es tatsächlich zu sein scheint der Stimme und dem Benehmen nach. Hieraus entnehmen die Kaffern, daß die Seele des verstorbenen Königs schon gekommen sei. Sogleich begibt sich der König mit seinem Gefolge an den Ort, wo der Besessene ist. Alle werfen sich vor ihm auf den Boden und erweisen ihm allerlei Ehrenbezeugungen. Während sich die anderen entfernen, bleibt der König mit dem Besessenen zurück. Er redet mit ihm freundschaftlich, wie man mit seinem Vater zu reden pflegt.

Er erkundigt sich bei ihm, ob er werde Krieg führen müssen und ob er siegreich bleiben werde; ob Hungersnot und andere Drangsale über sein Reich hereinbrechen würden und anderes mehr, was ihm am Herzen liegt. Der Teufel antwortet ihm auf alle seine Fragen und erteilt ihm in allem seinen Rat⁵⁴.“

Bevor der neue König seine Regierung antritt, läßt er all seine Häuptlinge an seinen Hof kommen, „damit sie schauen, wie er den Bogen bricht, was gleichbedeutend ist mit: die Regierung ergreifen“. Bei dieser Gelegenheit läßt er einige dieser Großen töten, mit dem Hinweis, daß der verstorbene König ihres Dienstes bedürfe. Darum scheuen sich viele, zu dieser Zeremonie zu erscheinen und gehen lieber außer Landes⁵⁵.“

⁵³ BOCARRO: op. cit., II, c. 123.

⁵⁴ SANTOS: op. cit., I, c. 8.

⁵⁵ SANTOS: op. cit., I, c. 7.

All diese Sitten ließen mit der Macht und dem Ansehen der Manamatapa nach. Um das Jahr 1700 kümmerten sich die Häuptlinge nicht mehr viel um den Herrscher. Nur zu der Neumondfeier um St. Johann begaben sich alle an seinen Hof, mit Ausnahme einer mächtigen Familie, da sie die Prostrationen und andere Riten nicht mitmachen wollte⁵⁶.

Die Manamatapa-Herrscher mußten ohne Fehl sein, wenn sie die Regierung antraten; sie mußten aber auch ohne jedes körperliche Gebrechen verharren, so lange sie regierten. So oft der König irgendeinen körperlichen Defekt erlitt oder krank wurde, mußte er mit dem Tode abgehen. „Da in der früheren Zeit einmal der Herrscher dieses großen Landes (Manica) ein Auge verloren hatte, schickten ihm seine Vasallen durch eine Mittelsperson die Meldung, daß er von der Regierung lassen und einen Nachfolger ernennen solle. Sie hielten es nämlich für eine unerträgliche Schmach, einen verstümmelten Herrscher zu haben.“ Als aber der König aus diesem Grunde nicht weichen wollte, so empörten sie sich gegen ihn⁵⁷.

„Früher bestand die Sitte, daß die Könige des Landes Gift nehmen mußten, um zu sterben, so oft ihnen ein Unglück zustieß oder ein Defekt an ihnen sichtbar wurde, sei es, daß sie impotent oder von irgendeiner Krankheit heimgesucht wurden; oder wenn ihnen die Vorderzähne ausfielen, wodurch sie häßlich wurden; oder wenn irgendein anderer Defekt oder eine Lähmung auftrat. Man war der Anschauung, daß der König keinen Defekt haben dürfe, und falls ein solcher sichtbar würde, es ehrenhafter wäre, sogleich zu sterben und ins andere Leben zu gehen, um sich dort von seiner Krankheit zu heilen, da dort alles vollkommen sei.“

„Davon ist der jetzige König abgekommen. Er gab seinem Volke zu wissen, daß, obwohl ihm ein Vorderzahn ausgefallen sei, er seines Volkes wegen weiter leben müßte⁵⁸.“

Zur Zeit, da SANTOS in Sofalla lebte, erkrankte der König von Sedanda an einer sehr ansteckenden Lepra. Da sich die Krankheit als unheilbar herausstellte, ernannte er seinen Nachfolger, nahm Gift, woran er starb, wie es Sitte ist bei den Königen, die einen körperlichen Defekt aufweisen⁵⁹.“

Beim Tod des Königs mußten seine Hauptfrauen mit in den Tod gehen. Ob auch welche aus dem Volke, zumal Sklaven, sterben mußten, darüber wird uns keine Nachricht zuteil.

„Wenn der Quiteve stirbt, dann ist es auch Pflicht seiner Hauptfrauen, mit ihm zu sterben, um mit ihm im Jenseits zu leben und ihm zu dienen. Zu diesem Zwecke nehmen sie Gift, das sie bereit haben und das *lucasse* heißt⁶⁰.“

Das gleiche erzählt er auch von Manamatapa. MONCLAROS berichtet von dem Könige von Manica, daß bei dessen Tode sich viele seiner Frauen das Leben nahmen mit der Begründung, sie müßten ihm im Jenseits dienen⁶¹.

⁵⁶ O Chronista de Tissuary; n. 51.

⁵⁷ FR. ANT. DE ENCARNACÃO: Relações summarias. Lisboa 1635, B. N., H. 2590.

⁵⁸ SANTOS: op. cit., I, c. 8.

⁵⁹ SANTOS: op. cit., I, c. 6.

⁶⁰ SANTOS: op. cit., I, c. 5.

⁶¹ Bol. soc. Geogr., Lisboa, Serie 4, N. 11.

Über die religiösen Anschauungen der Manamatapa sind wir schlecht unterrichtet, nicht, als ob darüber die alten Quellen schwiegen, sondern weil sie es unterlassen, die Linie zwischen den religiösen Anschauungen der Eingewohnten und der herrschenden Klasse zu ziehen.

In welcher Weise der Sonnenkult, der sicher bestand, ausgeübt wurde, ist außer den Angaben über die Verehrung Manamatapa's als Sonnenheros nichts zu ermitteln. Manamatapa wurde als der Sonnenspender und Feuer-spender angesehen und verehrt. „Von allen Kaffern wird er derart verehrt, daß sie meinen, er gebe ihnen die Sonne“⁶².

Der erste Missionar GONÇALO DA SILVEIRA mußte sterben, weil er die Sonne verzauberte, wie die Umgebung Manamatapa's ihn verleumdete. „Der Pater trüge die Sonne und den Hunger in einem Knochen“⁶³. (*Osso definado*.)

Auch über Mythen und Sagen dieser Kultur wissen wir fast nichts. Ein Tiermärchen (dieser gibt es viele am Zambesi), welches sich bis heute in jenen Gegenden erhalten hat, wird uns schon von MONCLAROS berichtet (1572): Als ich mit Fr. BARRETO den Fluß aufwärts fuhr und wir am Ufer anlegten, sammelten sich bald Eingeborne um uns. Sie erzählten uns, daß vor drei oder vier Tagen am gleichen Orte ein Kampf stattgefunden habe zwischen einem Löwen und einem Krokodile. Ein Löwe verfolgte eine Büffelkuh. Ermüdet begann diese im Flusse zu trinken. Dort war aber ein großes Krokodil, welches sie an der Schnauze packte, aber nicht vermochte, sie ins Wasser zu ziehen. Der Löwe folgte dem Geruche des Büffels und wurde Zeuge des Kampfes mit dem Krokodil, das sich bereits festgehakt hatte. Er sprang hinzu, ergriff den Büffel am Hinterteil und schleuderte den Büffel mitsamt dem Krokodil ans Land mit solcher Wucht, daß das Krokodil zerbarst. Der Löwe fraß den Büffel und ließ das Krokodil den Leuten⁶⁴.

Ich erwähne diese Sage, welche ursprünglich eine Mythe war, weil sie in Uganda eine Entsprechung heute noch findet. Aus dem gleichen Grunde möge hier eine Anschauung der heutigen Mashona über die Sonne Erwähnung finden. „They believe the sun returns across the sky at night when everyone is sleeping and that it travells from west to east ready to start over again at day break, but high up in the expanse of the heavens and hidden from sight by unseen clouds“⁶⁵.

Erwähnt sei auch, wie sehr der Mondkult im Vordergrund der Manamatapa-Religion stand, wie aus den bereits angeführten Bemerkungen ersichtlich ist.

4. Die Uganda-Kultur.

Es braucht wohl nicht näher auseinandergesetzt zu werden, daß die vorhin geschilderte Kultur keine Bantu-Kultur schlechthin ist. Die Tatsache, daß diese Kultur sich auch bei außerbantuischen Völkern findet, ist der deutlichste

⁶² B. N. Lisboa, Ms. 140, T. II.

⁶³ Cartas da India, B. N. Lisboa, T. II, f. 339.

⁶⁴ Bol. soc. Geogr., Lisboa, Serie 4, N. 10.

⁶⁵ HALL: Great Zimbabwe, p. 92.

Beweis dafür. Dessen waren sich die alten Schriftsteller auch bewußt, das um so mehr, als mitten im Manamatapa-Reich ein Volk saß, welches allseitig von ihm umgeben, doch jede kulturelle Beeinflussung abwehrte. Dieses Volk nannten sie *Maramuca*, ein heute nicht mehr festzustellender Stamm der Botonga. Die Botonga werden immer in Gegensatz zu den Makalanga gestellt, welche zwar ihrer Unterschicht nach gleichfalls Bantu waren, jedoch derart von der Manamatapa-Kultur beeinflußt und absorbiert, daß sie von ersteren stark abstachen. Von diesem Stamm der Maramuca wird uns berichtet, daß er ein Gebiet von nur 75 zu 30 km innehatte und im Herzen von Manamatapa lag, als ob es vom Himmel dort hinabgefallen wäre. „In Sprache, Sitte und in allem sind sie von den Makalanga verschieden, den Botonga aber ähnlich, obwohl sie gegen 30 Wegstunden von diesen nach allen Seiten hin entfernt sind. Diese beiden Reiche (*Maramuca* und *Manamatapa*) sind in allem von einander verschieden“⁶⁶.

Einen ähnlichen Unterschied konstatiert auch der Missionar FERNANDEZ (1560) zwischen den Makalaka, die sich bei Inhambane niedergelassen hatten und den umliegenden Botonga⁶⁷.

Die Zweiheit der Kulturen war im 16. Jahrhundert noch sehr wohl erkennbar, was heute kaum noch der Fall ist; ein Zeichen, wie wenig die Manamatapa-Kultur die eigentliche Bantu-Kultur sich zu assimilieren verstand. Das ist ein Zeichen ihres fremden Wesens. Wir haben es hier also mit etwas Fremdem, nicht Bodenständigem zu tun, sondern mit einer Welle, welche die Bantu-Kultur Südafrikas überflutet und überlagert hat, ohne sie jedoch förmlich zu ersticken. Ihre Wanderungsrichtung zu finden und festzustellen, ist unsere nunmehrige Aufgabe.

Nachdem wir die Manamatapa-Kultur in ihren wesentlichen Zügen herausgearbeitet haben, fällt diese Aufgabe nicht mehr schwer. Ich wende mich zunächst nach Uganda und übergehe das Muata-Jamvo und Cazembe-Reich vorläufig, weil jenes uns von ROSCOE in seinem Werke „*The Baganda*“ sehr ausführlich geschildert worden ist. Die Baganda-Kultur, wie sie dort vorgeführt wird, besteht heute nicht mehr in dieser Ausgestaltung, vieles gehört schon der Geschichte an. Wie es dem Rahmen dieser Studie entspricht, werden nur die wesentlichen Parallelen herausgegriffen, im übrigen sei auf das genannte Werk verwiesen.

Die Wohnungen der Bagandakönige zeigen eine Ähnlichkeit mit den Zimbabwe der Manamatapa was die Anlage betrifft, wenn auch eine Verschiedenheit des Materials vorgelegen hat, wenigstens in der ältesten Zeit.

„The enclosure (of the King's residence) was oval shaped, a mile in length and half a mile wide.“

„The top of the hill was reserved for the King's own residence; the chiefs built dwellings around the royal enclosure“⁶⁸.

„The appearance of the wall was striking, and the fence formed a barrier against wild animals and against any ordinary foe, since the people

⁶⁶ Ms. R. B. A., Lisboa, 31, VII, 44, f. 459.

⁶⁷ Ms. Cartas da India, T. II, f. 162, Lisboa.

⁶⁸ ROSCOE: op. cit., p. 200, 201.

were only armed with spears. There were many miles of fencing to be done, because in addition to the main outer fence many inside fences had to be build ⁶⁹“

„The royal enclosure was encircled by a tall reed-fence ten or twelve feet high made of elephant-grass, and supported by stout posts at intervals ⁷⁰“

„It seems that every King choose a new spot for his residence, and changed therefore to another; where he decided to build his capital ⁷¹“

Der gleichen Erscheinung begegnen wir auch in Rhodesia. Die vielen zerstreutliegenden Zimbabwe dürften darauf hinweisen, daß jeder neue Herrscher sich eine eigene Residenz mit umliegender Stadt anlegte. In der Portugiesenzeit ist dieses tatsächlich der Fall gewesen. Bald hier, bald dort wird von einem Zimbabwe Manamatapa's gesprochen, so daß es unmöglich erscheint, die genaue Örtlichkeit jeweils festzulegen.

Auch der König von Uganda hatte einen großen Harem mit einer Königin-Schwester und einer Königin-Mutter an der Spitze. Viele dieser Frauen hatten als Hauptfrauen hervorragende Stellungen inne, während andere mehr Arbeitszwecken dienten.

„In the early times kings did not have so many wives as the later kings indulged in; as a rule, they had three, who were given titles of *Kadulubare*, *Nasaza* and *Kabeja*. Later, when the kings took many wives, they increased the number of offices round their person which the wives could fill. Each wife, was in fact, a great lady, with much power, and many attendants ⁷²“

„The King filled his enclosure with women to became his wives, and appointd his chief wives as guardians over various blocks of houses ⁷³“

„The King, when pleased with a chief or with a peasant for service rendered, would give him a wife ⁷⁴“

Die Schwesternheirat war in Uganda allgemein erlaubt. Für den König war sie aber in einem Falle ein Gebot. Die Königin mußte aus der Zahl der Halbschwestern des Herrschers gewählt werden.

„The King-might take one or more of his sisters to wife, but he was not expected to have children by any of them ⁷⁵“

„It was essential that the princess selected should be a sister of the King, though not by the same mother, and, further, that her own mother should have no sons ⁷⁶“

„Though there was a strong feeling against women reigning, custom permitted the Queen and the King's Mother (Namasole) to hold their courts, and conferred on them a certain measure of administrative power ⁷⁷“

⁶⁹ ROSCOE: The Baganda, p. 368.

⁷⁰ ROSCOE: op. cit., p. 368.

⁷¹ ROSCOE: op. cit., p. 200.

⁷² ROSCOE: op. cit., p. 86.

⁷³ ROSCOE: op. cit., p. 205.

⁷⁴ ROSCOE: op. cit., p. 92.

⁷⁵ ROSCOE: op. cit., p. 187.

⁷⁶ ROSCOE: op. cit., p. 191.

⁷⁷ ROSCOE: op. cit., p. 187.

Die Stellung der Königin-Mutter, welche bei den Manamatapa nur andeutungsweise erwähnt wird, findet in den Ausführungen ROSCOE's über Uganda eine dankenswerte Ergänzung.

„The Queen was given a site for her residence on a adjacent hill, but it had to be separated from the King's by a stream of running water. In her enclosure the Queen had chiefs bearing the same titles as the great chiefs of the realm; her lands were distributed all over the country, so that she had estates in every district. She held her own courts, tried her own people, and had full power of life and death, as the King had; she had to visit him each day, unless she was legitimately prevented, in such case she sent a representative to see the King, and to explain what detained her. She was absolutely forbidden to have children; should she be found with child, she would be deposed, and deprived of her office at once; she might even be put to death, if the King chose to carry out the law to the letter. The King's wives were chosen for various offices, after the mourning had ended, and he had gone into his new residence. The *Kadulubare* ranked first among these wives; she was always the wife whom his father had given him; she had charge of the fetiches and amulets, and took precedence of other wives in the court. *Nanzigu* of the Buffalo Clan was given her own enclosure outside the royal one; she was carried about like a princess on a man's shoulders, and was not allowed to have any sons by her husband. *Kabeja* might be from any clan that the King wished; she was the favourite wife; she had charge of the fetich *Nantaba*, and never had any children; the King was expected to take her to his couch. *Nakimera* had her enclosure outside the royal one, and visited her husband from time to time, as he wished. *Nazasa* was chosen for him by his father's mother, and was the wife who had to act as hair dresser; she also cut the King's nails, and took care of the hair and nail clippings, and stored them in a house built for the purpose. *Nambawoza* was another important wife; she had her own enclosure outside the royal one, though she was expected to visit the King daily. The other wives were chosen from any clan that the King wished ⁷⁸“

Die Nachfolge im Königtum war vielfach von dem Willen des sterbenden Herrschers abhängig. Der Nachfolger mußte aus königlichem Geblüt sein und mütterlicherseits mußte er aus einem Clan stammen, welcher thronberechtigt war. In Uganda hatten die Frauen des Königs weniger bei der Wahl des neuen Herrschers mitzureden, um so mehr aber die Clans.

„The sovereign has always been a male descendant of the royal family; no woman could reign, nor any person not of the royal blood. The heir-apparent was a son or grandson of a King; but grandsons were only accepted when there was no son living who could succeed ⁷⁹“

„The choice of the prince who was to succeed his father as king was a matter for the *Katikiro*, the *Kasuju*, and his the *Kimbugwe* to decide. The reigning king generally made his wishes known to the *Katikiro* and the *Ka-*

⁷⁸ ROSCOE: The Baganda, London 1911, p. 84, 85.

⁷⁹ ROSCOE: The Baganda, p. 187.

suju, and his wishes were adhered to, if possible; but if these chiefs thought that there was another prince who would make a better sovereign, they did not hesitate to appoint the latter ⁸⁰."

„The royal family traces its pedigree through the maternal clan, but the nation through the paternal clan. Princes are zealously guarded by their mothers and the *Kika* (clan) to which the mother belongs: each clan hopes it may gain by its prince becoming king ⁸¹."

Die Erbfolge war demzufolge gewiß vaterrechtlich wie im Manamatapa-Lande auch; doch hatte in beiden Reichen das Vaterrecht mit dem Mutterrecht einen Kompromiß geschlossen. Der neue König von Uganda gehörte dem Clan der Mutter an und nahm auch ihr Totem an. „Every prince belonged to the clan of his mother, not of his father, and took his mother's totems. In addition the Lion and Leopard clans claimed to be descended from princes, and hence to include all princes among their members. Thus besides his mother's totems every prince and consequently every king had the lion and leopard for additional totems; nor was this all every prince and king in addition the eagle for his totem, though in fact there was no Eagle clan ⁸²."

Streng genommen ist das keine Mutterfolge, denn dann wäre der Schwestersohn der eigentliche Erbe gewesen. Der Kompromiß fand aber darin statt, daß der König seine eigene Schwester heiratete, so daß zuletzt doch der Schwestersohn der Erbe wurde. Somit blieb das Königtum in der Familie des Vaters und das Mutterrecht kam auch auf seine Rechnung. Das mag der Beweggrund der Schwesternheirat überhaupt gewesen sein, falls sie nicht etwa mythologisch zu erklären sein wird.

In Uganda fand diese Sitte eine Abschwächung insofern, als der Herrscher von seiner Schwester keine Kinder hatte; von Manamatapa, resp. Quiteve wissen wir, daß er gerade die Kinder einer solchen Ehe als seine eigentlichsten Erben ansah. Immerhin, hier wie dort entwickelte sich durch die Einheirat in fremde Clans ein System, wie wir es gerade von Uganda geschildert haben.

Im Wettbewerb der einzelnen Clans, ihre Söhne und Schützlinge auf den Thron gelangen zu lassen, konnte es nicht ausbleiben, daß wilde Partiekämpfe ausbrachen. „A wild state of disorder ensued, anarchy reigned, people tried to rob each other, and only chiefs with a strong force were safe, even the smaller chiefs being in danger from stronger chiefs, who did as they liked during the short interregnum ⁸³."

Das Verwaltungssystem war in Uganda recht kompliziert. Der König war absoluter Herrscher und Eigentümer. In ihm wie in einem Brennpunkte konzentrierte sich alle Gewalt. Die Beamten und Häuptlinge, welche, sei es am Hofe, sei es in der Provinz, angestellt waren, wurden von ihm ernannt.

„The country was divided into ten large districts (*amasaza*), each ruled over by a chief; these were divided from one another by rivers or

⁸⁰ ROSCOE: The Baganda, p. 189.

⁸¹ ROSCOE: Further Notes, p. 62, J. A. I. 32 (1902).

⁸² ROSCOE: op. cit., p. 128.

⁸³ ROSCOE: op. cit., p. 103.

swamps, while others had valleys, or gardens, which marked their boundaries. There never appears to have been any difficulty arising between chiefs of districts about boundary demarcations, not even during the early days of Mutesa, when the people were said to have numbered some three millions.

The principals chiefs were:—

1. The *Katikiro*, who was Prime Minister and Chief Justice.
2. The *Kimbugwe*, who had charge of the King's umbilical cord.
3. The *Kago*, who held the office of Sabadu to the King, and governed the Kyadondo district.
4. The *Mukwenda*, who held the office of Sabagabo to the King, and governed the district of Singo.
5. The *Sekibobo*, who held the office of Sabawali to the King, and governed the Kyagwe district.
6. The *Kangawo*, who held the office of Mwogozi to the King, and governed the Bulemezi district.
7. The *Mugema*, called the King's father (Nakazade), who was the „Katikiro of the Dead“, and governed the *Busiro* district.
8. The *Kaima*, who governed the *Mawokota* district.
9. The *Kitunzi*, who governed the *Gomba* district.
10. The *Pokino*, who governed the *Budu* district.
11. The *Kasuju*, who governed the *Busuju* district.
12. The *Katambala*, who governed the *Butambala* district.

Wie in Manamatapa fehlten auch in Uganda die Vasallenreiche nicht.

„Besides the chiefs of these ten districts, there were other kings and chiefs subsidiary to Uganda. In the north was Busoga, . . . Koki, to the south-west of Budu, was another tributary country, and was taxed each year in iron hoes and cowryshells. Koki has had, from time immemorial, its own king and governing body (Lukiko); but being unable to withstand the raids of the Baganda, it became a tributary state.“

To the west there was the pastoral country Ankole, which though it was never subjugated, yet sent from time to time large herds of cattle, in order to keep the peace with the kings of Uganda.

To the south of Budu, the Kiziba country paid its yearly tax of cowry shells and trade-goods, which came into the country from the south. Both the Kiziba and Koki country were ruled by the Pokino who was the chief of Budu.

Foremost of the chiefs was the Katikiro, who combined two distinct offices, that of Prime Minister and that of Chief Justice. The office of Kimbugwe stood next in importance ⁸⁴“

Von den Großwürdenträgern am Hofe werden von HALLFELL genannt *Kauta*, Oberintendant des Hofes, *Kambi*, Oberzeremonienmeister, *Karugi*, Oberaufseher der königlichen Vorratsräume, *Mujami*, Oberaufseher der könig-

⁸⁴ ROSCOE: op. cit., p. 233.

⁸⁵ ROSCOE: op. cit., p. 234.

lichen Leibgarde, im Kriegsfall General der Landarmee, *Kimbugwe*, Trommel- und Amulettenverwahrer, *Sababi*, Vorsteher der Torwache. Als Oberaufseher der königlichen Pagen nennt er einen gewissen *Mkasa*. Je nach Bedürfnis wurden andere Ämter geschaffen ⁸⁶.

Unter den Häuptlingen bestand ein Wettbewerb, ihre Söhne unter die Pagen des Königs einzureihen, deren es viele gab. „Es ist Sitte, daß die vom König mit einem Lehen bedachten *Batongole* das eine oder andere ihrer Kinder an den Hof schicken, damit es für den Pagendienst erzogen werde ⁸⁷.“

Daß die Zahl der Pagen eine große gewesen sein muß, leuchtet ein, wenn man sich vor Augen hält, daß oft auch die Razzias dazu dienten, solche Knaben einzufangen. „They made a levy on the country for girls who in due course became his wives, and for boys to be pages and every chief was required to give at last one boy as a page to the King ⁸⁸.“

Die Grausamkeit der Uganda-Könige ist sattem bekannt. Sie scheint jene der Manamatapa noch übertroffen zu haben. Der König war stets von einer Wache umringt, welche auch Henkersdienste verrichtete.

„They would have been seized (the offenders, who sneezed ect. in the presence of the King) by the guards, who stood armed with ropes, ready to bind anyone if the King gave the word ⁸⁹.“

Davon waren auch die Häuptlinge und die eigenen Frauen nicht ausgenommen. „Life and death were treated as of little moment; the King might cause anyone of his chiefs to be bound, detained, or put to death at his pleasure ⁹⁰.“

Die meisten Menschenopfer wurden gefordert bei Gelegenheit der Wallfahrt des Königs zum Grabe seines verstorbenen Vaters. Aber auch bei anderen Gelegenheiten mußten Menschen ihr Leben lassen. Irgendein Verdacht seitens des Königs konnte auch dem ersten Häuptlinge das Leben kosten.

Oft hatten die Menschenopfer religiösen oder magischen Charakter.

Um Verbrechen, zumal Verschwörungen rechtzeitig zu entdecken, bediente sich auch der Uganda-König einer Geheimpolizei.

Zum Hofstaate ist auch die Musikbande zu zählen, deren Instrumente wie bei Manamatapa aus vielen Trommeln, Blashörnern, Marimbas und verschiedenen Saiteninstrumenten bestanden. Die Königstrommeln stellten eine besondere Kategorie dar. Wer sich in ihren Besitz setzte, war auch König, ebenso, als wenn man sich in den Besitz des Harems desselben brachte. Darum wurde dieser wie auch jene sorgfältig gehütet.

Der König war nicht nur durch eine Leibgarde und zahlreiche Dienerschaft bewacht und geschützt, sondern noch mehr durch ein besonderes Zeremoniell: „When the King entered, everyone greeted him with the special salutation *Guzinze*, which means „May you overcome“, and all bowed down

⁸⁶ HALLFELL: Uganda, Freiburg i. Br. 1921, p. 11 und 52.

⁸⁷ HALLFELL: op. cit., p. 12.

⁸⁸ ROSCOE: op. cit., p. 205.

⁸⁹ ROSCOE: op. cit., p. 259.

⁹⁰ ROSCOE: op. cit., p. 259.

their faces to the ground. No one was permitted to cough, or sneeze, or blow his nose in the court ⁹¹“

At the court of the King of Uganda in Central Africa, when the King laughs, every one laughs; when he sneezes every one sneezes; when he has a cold, every one pretends to have a cold, when he has his hair cut, so has everybody ⁹²“

Zweifelsohne wohnte solchem Zeremoniell ein irgendwie religiöser Kern inne, wenn er auch in der Spätzeit nicht mehr erkannt wurde. Übrigens hatten auch viele andere Bräuche den König zum Gegenstande und zielten auf ihn als auf ein besonderes religiöses Wesen. Der Feuerkult gehört hieher. Das heilige Feuer zu hüten, welches von *Kintu*, dem Stammvater der Könige, herührte, war heiligste Pflicht.

„At the main entrance to the King's enclosures, on the left side, there was a small hut, and in front of it a fire-place which was merely a hole scraped in the ground, about two feet in diameter and six inches deep. In this pit hot embers of the sacred fire were left by day, and by night the fire burned brightly: at daybreak the fire was carried into the hut, and at sunset it was brought out again: the place was called *Gombololo*. The fire was kept burning at this spot by day and by night, while the King was present in the capital: if he journeyed it was carried about wherever he went. The fire is said to have been kept from the time of *Kintu*, who gave it to his chief *Sabata* to guard, with instructions to keep it burning; and from that time onwards all the fires in the royal enclosures have been lighted from it. This sacred fire (*Golombololo*) had to be kept burning during the life of the King ⁹³“

Demzufolge hatte das Feuer Bezug auf den König selber und versinnbildete in erster Linie ihn; denn wenn er verzog, mußte ihn das Feuer begleiten, wenn er starb, wurde es ausgelöscht.

„In some instances the secret (of the King's death) was kept for two days; then, when all the preparations were complete, the sacred fire at the entrance of the royal enclosure was extinguished, and the chief who had charge of it, was strangled by the fireplace. No sooner was this done than the cry of wailing began, the drums beat the death rhythm, and the country knew what had occurred, though no one was allowed to refer to the King's death otherwise than by saying: „The fire is extinguished ⁹⁴“

Ob beim Tode *Manamatapa's* eine Einbalsamierung der Leiche stattfand, wissen wir nicht. *SANTOS* berichtet zwar von einer eigentümlichen Sitte des Austrocknens der Leichen; es soll sich in diesem Falle um Verbrecher handeln. Nach der Exekution wurden deren Leichen auf einem Gerüst getrocknet. *Manamatapa* wusch sich in dem herabtropfenden Leichensaft. Nachdem der Leichnam trocken und steif geworden war, ließ er ihn begraben ⁹⁵.

Jedenfalls geht daraus hervor, daß die Konservierung der Leichen auch

⁹¹ ROSCOE: op. cit., p. 259.

⁹² FRAZER: *The Dying God*, p. 40.

⁹³ ROSCOE: op. cit., p. 202.

⁹⁴ ROSCOE: op. cit., p. 103.

⁹⁵ SANTOS: op. cit., II, c. 16.

im alten Rhodesia bekannt war. Bei den Baganda war die Einbalsamierung im Gebrauch. Das Bier, womit die Leiche gewaschen wurde, mußte getrunken werden. Dies hat eine Entsprechung auch bei den Manamatapa's. Über die Einbalsamierung sagt ROSCOE: „Members of the bodyguard did the embalming; they first disembowelled the corpse, and washed the bowels (after removing all fluids from them) several times in beer; this beer had then to be drunk by some of the widows and by the chiefs engaged in the work of embalming. After the washing was finished, the bowels were spread out in the sun and dried; they were then ready to be replaced in the body. The body was dried with barkcloths, and squeezed until every drop of fluid had been extracted from it. It was also washed with beer and the beer had to be drunk; nothing from the washing might be thrown away“⁹⁶.

Jeder König hatte neben dem Totemtier seines Mutterclans noch die drei königlichen Totemtiere: den Löwen, den Leopard und den Adler. Diese hatte er nicht kraft seiner Geburt, sondern kraft seiner Stellung als König, als Nachfolger Kintu's.

„The Baganda society is divided into clans, which are totemic. Kintu the first man and the first King of the Baganda belonged to the lion clan. The Lion clan had the eagle for second totem. These two skins of the lion and the eagle together with the leopard's skin, have formed the royal rug, upon which the king sits or stands for State ceremonies; and the animals and birds in question have been looked upon as sacred to royalty“⁹⁷.

„All lion- and leopard-skins were the property of the King“⁹⁸.

„The Uganda King had his meals alone. It was said of him, 'The lion eats alone'“.

„If the food was not to his liking, or if it was not brought quickly when he had ordered it, he would call for the offenders and spear them to death, of such an action it was said: The lion when eating killed so and so“⁹⁹.

Als weitere Parallelen zu Manamatapa sind die Feierlichkeiten beim Erscheinen des Neumondes zu nennen, wobei zwar einige Zeremonien verschieden, andere aber identisch sind.

„When the moon is first seen there is general rejoicing and a feast which lasts seven days, during which time no work is done“...

„The Kimbugwe takes the *Mulongo* (placenta) to the king and presents it to him“...

„The *Mukwenda* (earl of Singo) takes the royal shield which is under his care to the King and hands it to him“¹⁰⁰...

„During the coronation ceremonies“ the Mugema handed the King two spears and a shield, and the King swore fidelity to the nation, by pointing the shaft-end of the spear at the Mugema and saying, „I will never fear to rule Uganda my country.“ „The King also scattered coffee-berries after answering

⁹⁶ ROSCOE: op. cit., p. 105.

⁹⁷ ROSCOE, op. cit., p. 141.

⁹⁸ ROSCOE: op. cit., p. 451.

⁹⁹ ROSCOE: op. cit., p. 207.

¹⁰⁰ ROSCOE: Further Notes, J. A. J., p. 76.

each question put to him, and these were eagerly picked up by the people. The Queen took a similar oath, and scattered coffee-berries while she did so ¹⁰¹.“

ROSCOE mention the same fight ceremonie often (p. 204) once it take place during the installation of the new King. King and Queen were carried on the shoulders of the royal bearers to the Budo hill to be confirmed in the kingdom. The hill, was guarded by the retainers of the King's mother, those of the priest *Semanobe*, and those of the chief, *Mukamba*, the three parties made it impossible for a rival prince to approach the hill and so secure the country...

„*Semanobe* and his party, who were armed with sticks of sugar cane and shields of plantain-leaf, contested the path; and a sham fight took place, in which *Semanobe* and his party were defeated, and had to retire, while the King and Queen with their train ascended the hill ¹⁰².“

Während die Manamatapa-Herrscher alljährlich zu den Gräbern ihrer Ahnen pilgerten, scheinen es die Uganda-Könige seltener getan zu haben, so bei Regierungsantritt und anderen bedeutsamen Ereignissen.

„It was an exceptionally great day when the reigning King went to visit the temple of his predecessor; thousands of people assembled to witness the sight and to hear the oracle ¹⁰³.“

„Once during his reign it was customary for the reigning King to visit the temple of his father. The people did not approve of these visits being repeated, because they were the signal for the death of many. Crowds of people followed the monarch, and thronged to see the ceremony; the umbilical cords were on view, and the jawbone of his father was prominent. One of the old men explained everything to the King, and handed him the decorated cords to examine, and the medium foretold his future ¹⁰⁴.“

„The ghost of the King soon took possession of some man, who was sent to the temple to be the medium; and from that time onward it was possible to hold converse with the late King ¹⁰⁵.“

„When the medium was under the influence of the ghost he spoke in the same tone, and used the same expressions as those which the late King had been accustomed to use ¹⁰⁶.“

„From Uganda there is no notice that the chief wives were obliged to die with the king, but many others. Nevertheless the umbilical cord of the ex-Queen was buried with the jawbone and the umbilical cord of the King. The ex-Queen also went to live by the entrance to the enclosure of the temple; numbers of widows of the dead King were drafted of to live inside the temple enclosure and were so virtually dead ¹⁰⁷.“

Nachdem so viele schlagende Parallelen zwischen den beiden Reichen

¹⁰¹ ROSCOE: op. cit., p. 198.

¹⁰² ROSCOE: op. cit., 192, 193.

¹⁰³ ROSCOE: op. cit., p. 284.

¹⁰⁴ ROSCOE: op. cit., p. 112.

¹⁰⁵ ROSCOE: op. cit., p. 111.

¹⁰⁶ ROSCOE: op. cit., p. 283.

¹⁰⁷ ROSCOE: op. cit., p. 110, 111.

vorhanden sind, muß es doch auffallen, daß eine so typische Erscheinung, wie es der Selbstmord des Königs ist, sobald irgendeine Verstümmelung oder ein sonstiges Gebrechen am König sichtbar geworden ist, in Uganda nicht vorzukommen scheint. Da sie sich aber bei den Banyoro, einem benachbarten und wie die Baganda selber sagen, verwandten Stamm vorfindet, dürfen wir wohl annehmen, daß sie früher auch in Uganda lebte, nur mag sie von irgendeinem schlaun Herrscher abgeschafft worden sein, wie es auch später Manamatapa zuwege gebracht haben.

„In the Central African kingdom of Unyoro down to recent years custom required that as soon as the king fell seriously ill or began to break up from age, he should die by his own hand; for, according to an old prophecy, the throne would pass away from the dynasty if ever the king were to die a natural death. He killed himself by draining a poisoned cup. If he faltered or were too ill to ask for the cup, it was his wife's duty to administer the poison ¹⁰⁸.“

Über die Weltanschauung der Baganda sind wir heute natürlich sehr gut unterrichtet. Hier sollen nur zwei Einzelheiten Erwähnung finden, weil sie in Rhodesia eine Entsprechung finden.

„The sun is said to fall into a hol in the west where it is fed on plantain peelings. During the night it runs across the land and is ready for its duties next morning ¹⁰⁹.“

Der Kampf des Löwen mit dem Krokodil:

„A lion and a crocodile once had a quarrel as to which was the stronger, and each maintained that he was the stronger; the one said, „I can kill the buffalo on the dry land“; thus they were always disagreeing as to which was really the stronger. One day the lion stalked a buffalo by the lake, and just as he sprang upon it and was dragging it down, the crocodile slipped out from his hiding-place, caught hold of the buffalo by the leg, and dragging both the buffalo and the lion into the water drowned and ate them. The crocodile was then doubly sure of his strength, and when he next saw the lion's son he began to boast of his prowess, and say how much stronger he was than the lion; he also related how he killed the father of the young animal. The young lion was very angry, and waited his opportunity for revenge. One day the lion stalked a buffalo at a little distance from the lake; as soon as he sprang upon it the crocodile ran up, caught hold of the buffalo's leg and pulled, to drag them both into the water; the lion also tugged in the opposite direction, and soon the crocodile was overcome and killed; the lion was thus even with the crocodile, and avenged his father's death. From that time the lion and the crocodile have been said to be of equal strength, the one on dry land the other in water ¹¹⁰.“

¹⁰⁸ FRAZER, *The Golden Bough*, *The Dying God*, London 1911, S. 34.

¹⁰⁹ ROSCOE: *Further Notes*, p. 77, *Journ. of Anthropol. Inst.* 32, 1902.

¹¹⁰ ROSCOE: *op. cit.*, p. 471.

5. Zimbabwe-Bauten und Manamatapa.

In welcher Beziehung stehen die Zimbabwe-Bauten zu den Manamatapa? Mit Zuversicht können wir sie als Bauwerke der mittelalterlichen, eingewanderten Herrscher von Rhodesia ansprechen.

Die Tradition, welche sich im Namen Zimbabwe erhalten hat, spricht entschieden dafür. *Zimba-bwe* heißt Steinbauten. Das ist die Etymologie des Wortes. (*zimba* = Pl. von *imba* = Haus; *bwe* = *li-bwe* = Stein, Mahlstein.) Diese Benennungen führten die Residenzen Manamatapa's, und zwar alle Residenzen bis in die jüngste Zeit hinein, als die schwarzen Könige nicht mehr in Steinburgen hausten, sondern in Häusern von Lehm und Holz und Stroh. BARROS fügt seiner Beschreibung der Zimbabwe ausdrücklich hinzu: denn jeden Ort, wo sich Benomotapa aufhält, nennen sie so. (Nämlich Symbave ¹¹¹.)

Auch die Gräberstätten der verstorbenen Könige hießen so, wie uns SANTOS bezeugt ¹¹².

Diese Benennung „Steinbauten“ auch für spätere Residenzen, welche nicht aus Stein gebaut waren, kann nur die eine Erklärung zulassen, daß die Manamatapa ehemals Steinburgen als Residenzen benutzten.

Auch die Geschichte verbindet die Ruinen von Zimbabwe mit den Manamatapa. Von gewissen Seiten suchte man stets hervorzuheben, daß die Portugiesen, denen wir die ersten Nachrichten über diese Gebiete verdanken, die Ruinen selbst niemals gesehen haben, sondern daß ihre Kenntnisse vom Hörensagen stammten. Zu dieser Annahme liegt kein Grund vor. Das Gegenteil ist sicher. BARROS sagt, daß ein Portugiese mit Namen *Vincente Pegado* die Ruinen von Sofala, welche gegen 170 Wegstunden von der Küste entfernt liegen, besucht habe. Die Beschreibung, welche BARROS von den Ruinen gibt, paßt nur auf Great-Zimbabwe. Er bemerkt ausdrücklich, daß Zimbabwe soviel bedeute wie Residenz (*corte*).

„Mitten in einer Ebene liegt eine quadratische Festung, innen und außen aus behauenen Steinen sehr gut gebaut und von wunderbarer Größe. In den Fugen ist kein Kalk zu sehen. Die Mauer ist mehr als 25 Spannen breit; die Höhe entspricht jedoch nicht der Breite. Über dem Portal befindet sich eine Schrift, welche gelehrte maurische Kaufleute, die dort waren, nicht lesen, noch auch den Charakter der Schrift feststellen konnten. Um dieses Gebäude herum auf verschiedenen Hügeln befinden sich andere Bauten, wie die ersteren aus Stein ohne Kalk aufgeführt. Darin steht ein Turm von mehr als zwölf Ellen Höhe. All diese Gebäude nennen die Eingebornen Symbave, was soviel heißt wie Residenz; denn jeden Ort, wo Benomotapa wohnt, nennen sie so ¹¹³.“

Zweifelsohne schreibt BARROS diese Bauten den Manamatapa zu. Daß noch irgendwelche Steinburgen in der Portugiesenzeit gebaut worden wären, entzieht sich unserer Kenntnis und ist unwahrscheinlich.

¹¹¹ DE BARROS: op. cit., L. X, c. 1.

¹¹² SANTOS: op. cit., I, c. 8.

¹¹³ BARROS: op. cit., L. X, c. 1.

Die Manamatapa des sechzehnten Jahrhunderts bauten ihre Residenzen zwar in großen Dimensionen, aber nicht mehr aus Stein, sondern aus Lehm, Holz und Stroh. „Viele Balken sind um einen Pfosten zusammengebunden wie um einen Zeltpfahl. Mit Lehm und Stroh oder was sonst den Regen abhält, werden sie gedeckt. Es gibt dort Häuser von derart hohen und dicken Balken, die wie Masten aussehen. Je höher sie sind, um so größer der Ruhm ¹¹⁴.“

Der ältere ALCAÇOVA nennt sie *zunhauhy* und bezeichnet sie als Stadt, deren Gebäude von Stein und Lehm aufgeführt und sehr groß sind ¹¹⁵.

Die ausführlichste Beschreibung einer Residenz Manamatapa's stammt von dem bereits erwähnten JULIO CÉSAR. Die Stadt hatte einen Umfang von mehr als einer Wegstunde. Die Häuser lagen in Steinwurfweite voneinander. Sie waren mit Pfählen umzäunt. Die Häuser waren aus Holz und Lehm gebaut und mit Stroh gedeckt.

Von BOCARRO erfahren wir, daß Manamatapa viele und sehr große Wohnungen hatte, welche mit einem hohen Holzzaun eingefriedet waren ¹¹⁶.

Es mag verwunderlich erscheinen, daß in späteren Zeiten keine Steinbauten aufgeführt wurden; doch ist im Auge zu behalten, daß die Degeneration der Makalanga schon vorangeschritten war und daß der Herrscherclan sich in einer anderen Gegend befand, mehr gegen Norden als zuvor, nachdem er aus dem heutigen Ruinengebiete herausgedrängt wurde. Während im Süden „die geologischen Verhältnisse des Landes das Errichten von Steinbauten sehr leicht machten, ja gerade dazu herausforderten“; wie Prof. Pösch bemerkt, waren die Verhältnisse im Norden andere. Auch die Zeiten waren andere geworden. Ein Kulturrückgang war eingetreten. Dieser wurde bedingt durch die Zermürbung der Herrscherschicht von seiten verschiedener äußerer Feinde und durch Absorption seitens fremder ins Land eingefallener Völker.

Verschiedene Hypothesen wurden aufgestellt, um den Ursprung und die Bestimmung dieser Ruinen zu erklären. Man nannte die Phönizier, die Sabäer, die Araber, auch die Israeliten als die Erbauer. Man vermutete in Sofala das biblische Ophir Salomon's. All diese Theorien wurden mit mehr oder weniger Ernst behandelt, nur gegen das eine sträubte man sich immer wieder, sie einer einheimischen Rasse zuzuschreiben. Als einmal die fixe Idee aufgetaucht war, daß dieses Goldland von Ausländern ausgebeutet wurde — und sie ist recht alt, in der Portugiesenzeit war sie schon Allgemeingut — und als man in Zimbabwe einem Sonnenkult auf die Spur kam, da lag es nahe, irgendein bekanntes Volk mit Sonnenkult und ähnlichen Bauten bis nach Rhodesia gelangen zu lassen, und zwar zur See.

BARTELS machte gegen die Anschauungen von FRITSCH und anderer, welche die Bauten dennoch Eingebornen zuschrieben, geltend, daß dann mehr solcher oder ähnlicher Ruinen in Rhodesia gefunden werden müßten ¹¹⁷.

Dieser Fall ist seitdem eingetreten. Nach HALL zählen wir heute dort-

¹¹⁴ BARROS: op. cit., L. X, c. 1.

¹¹⁵ ALCAÇOVA: Records, V. 1.

¹¹⁶ BOCARRO, op. cit., c. 123.

¹¹⁷ Zt. f. Ethn., 21 (1889), p. 737.

Anthropos XXI. 1926.

selbst gegen dreihundert solcher Ruinen, von denen Great-Zimbabwe die größte ist ¹¹⁸.

Man glaubte Zimbabwe als eine Festung der Goldsucher ansprechen zu müssen. Dagegen steht schon die einfache Erwägung, daß solche Ruinen auch in Gegenden angetroffen werden, wo niemals Gold gefunden wurde. Warum finden sich solche Bauten nicht auch den ganzen Weg entlang zur Küste hin, den die Goldsucher-Karawanen, mit ihren Schätzen beladen, gehen mußten, und wo sie des Schutzes ebensosehr oder noch mehr bedurften als bei den Minen?

VENNING, ein guter Kenner der Ruinen, welcher sich auch die Anschauung angeeignet hatte, daß die Zimbabwe-Bauten von Eingebornen stammten (er schreibt sie irrtümlicherweise den Barotse zu), äußert sich über das Resultat seiner Forschungen, welche er an Ort und Stelle unternommen hatte, dahin, daß alle Ruinen ähnlich seien, aber doch Altersstufen darstellten. Die jüngsten seien die unvollkommensten ¹¹⁹.

Auf diesen Umstand soll hier besonders Nachdruck gelegt werden, denn auch die Geschichte legt ein solches Resultat nahe. Sie zeigt, wie die Manamatapa durch äußere Feinde und innere Unruhen immer mehr an Macht einbüßten, verarmten und verelendeten. Das kommt in ihren Zimbabwe am deutlichsten zum Ausdruck, welche einmal stolze Steinbauten waren wie Great Zimbabwe, dann immer mehr herabsanken, bis die Steinbauten mit Lehm- und Holzbauten vertauscht wurden. Es liegen mithin gewichtige Gründe vor, Great-Zimbabwe an den Beginn des Manamatapa-Reiches zu setzen.

Obwohl die in Zimbabwe gemachten Funde nichts ans Tageslicht förderten, was gegen die Auffassung stritte, daß die Bauten von Einheimischen herrührten, so glaubte man dennoch, den Einheimischen so großartige Bauwerke nicht zutrauen zu dürfen; auch die Adlerfiguren auf den Mauern, die Monolithen und der konische Turm schienen dagegen zu sprechen.

Daß afrikanische Völker es sehr wohl verstehen, großartige Bauten aufzuführen, ist heute sattsam bekannt. Daß die Manamatapa und die Makalanga, das Volk der Sonne, den Sonnenkult übten, ist ebenso gewiß. Dahin weisen die Embleme des Herrschers, die Muscheln an Stirn und Brust, der Löwe, ein Sonnentier als Clantier, die Ansicht der heutigen Mashona, welche den Adler als heiligen Vogel verehren, weil er die Seelen ihrer Häuptlinge trage; dafür spricht der Feuerkult, die Tötung des gebrechlichen Königs und vieles andere, wie die Anschauung der Eingebornen, daß Manamatapa ihnen die Sonne bringe und schließlich der Name des Volkes „Makalanga“ (von *i-langa* = Sonne) = Volk der Sonne.

Eine Erklärung finden daraus die Monolithen, welche zahlreich auf dem Gemäuer und innerhalb desselben standen und wohl die Sonnenstrahlen sinnbildeten; eine Erklärung finden ebenso die verschiedentlich gefundenen Phalli, die mit dem Sonnenkult in Verbindung stehen.

Eine teilweise Erklärung findet auch der konische Turm, doch glaube

¹¹⁸ Globus, 87 (1905), p. 323.

¹¹⁹ J. Afr. S., 7 (1907), p. 150.

ich, daß er nicht nur Symbol war, sondern auch noch einen praktisch-religiösen Zweck hatte, was noch zu erwähnen sein wird.

Zur Charakterisierung der Bauten sei darauf hingewiesen, daß sich die Ruinen stets auf Anhöhen befinden. SANTOS erwähnt das Zimbabwe Quiteves, den Begräbnisplatz der verstorbenen Könige, das auf einem Berge lag.

Die Anlage der Bauten war elliptisch; ob aber die elliptische Form intendiert war, mag dahingestellt bleiben. Die Umfassungsmauer ist bei Great-Zimbabwe verhältnismäßig hoch und von mehrfachen Toren durchbrochen. Die Mauern sind mit Monolythen geziert, doch finden sich auch solche innerhalb der Umfriedung. Auf dem Gemäuer standen auf Sockeln die Adlerfiguren und schauten gegen Osten. Innerhalb der Umfriedung führt wenigstens eine Strecke weit eine zweite Umfassungsmauer, die parallel mit der ersten läuft und so einen schmalen Gang bildet, der beim konischen Turm mündet.

Innerhalb der Umfassungsmauer bestanden früher verschiedene Umfriedungen mit heute noch sichtbaren Plattformen aus Erde gestampft, den Standorten für Hütten. Da eine Überdachung der Mauern nicht erkennbar und auch unwahrscheinlich ist, stellen sie sich als Umfriedung dar, innerhalb welcher Hütten als Wohnungen standen.

Rings um diese Ruinen erheben sich auf Anhöhen viele andere, die man als kleinere Niederlassungen ansprechen kann. Dieses Bild wiederholt sich mehr oder weniger bei allen bekannten Ruinen in Rhodesia.

Beim Vergleich der Zimbabwe-Ruinen mit den Residenzen von Uganda springt zunächst der Gebrauch des verschiedenen Materials auf. In Uganda baut man aus Holz und Röhrlicht und deckt mit Stroh. Steinbauten scheinen unbekannt zu sein. Dennoch tauchen in der Bauart Parallelen auf, die auf einen Zusammenhang hinweisen.

Der Palast des Königs wurde auf einer Anhöhe erbaut, ebenso wie auch die Tempel. Um die Residenz lagerte sich die Stadt, welche meistens sehr ausgedehnt war.

Die Wohnung des Königs war mit hohen Zäunen umgeben, von 10 bis 12 Fuß. Die Herstellungsart dieser Umzäunungen war eine nur für diesen Zweck und die Tempel gebräuchliche; leider werden wir über die Herstellungsart nicht näher unterrichtet. Auf das Zickzackornament bei solchen Zäunen sei hier hingewiesen, da wir es auch an Great-Zimbabwe finden. Die Anlage war oval und eine Meile lang und fast ebenso breit. Da aber auch noch innerhalb der Umzäunung Einfriedungen angelegt wurden, so mußten viele Meilen solcher Zäune hergestellt werden. Ein solcher Zaun machte einen festungsartigen Eindruck und bildete eine Barriere gegen wilde Tiere und den gewöhnlichen Feind.

Jeder neue König baute für sich eine neue Residenz, an einem Orte, den er sich dafür ausersehen hatte ¹²⁰.

Wenn die Annahme, daß einzelne der Ruinen Residenzen der Manamatapa waren, berechtigt erscheint, so gilt das nicht von Great-Zimbabwe und manchen anderen auch. Nach Vergleichung mit dem Material, das uns aus

¹²⁰ ROSCOE: op. cit., chapt. 7 and 9.

Uganda vorliegt, habe ich die Überzeugung gewonnen, daß Great-Zimbabwe eine Begräbnisstätte oder vielmehr ein Tempel irgendeines verstorbenen Sonnenkönigs gewesen ist.

Die schon mehrfach erwähnte Exequienzeremonie, von der SANTOS schreibt, erwähnt ein solches Zimbabwe. Dieses dürfte im Gorongosa-Gebiet liegen. Daß es bis heute nicht wiedergefunden wurde, läßt mich vermuten, daß es nicht mehr aus Stein erbaut war.

Wie in Uganda die Begräbnistempel der Könige die Anhöhen schmückten, ebenso war es auch in Rhodesia der Fall.

Den wichtigsten Fingerzeig für diese Auffassung gibt aber eine Notiz bei BOCARRO: „An Mocaranga ist ein anderes Reich, Beza genannt, angegliedert, wo ein Palast der früheren Manamatapa steht, welchen die Kaffern für das Höchste ansehen. In diesem werden alle Manamatapa begraben; er dient ihnen als Begräbnisstätte¹²¹.

Das Reich Beza lag aber in der Gegend von Viktoria, wo sich die Ruinen von Great-Zimbabwe erheben.

In der Beschreibung dieser Ruinen von BARROS, welche wir bereits angeführt haben, fährt er fort: „Ein Edelmann ist zum Wächter darüber (nämlich über Zimbabwe) bestellt nach Art des *Alcaide môr*. Dieses Amt nennt man *Symbacayo*, wie wenn wir sagen würden, Wächter von Zimbabwe. Darin wohnen einige Frauen, für welche der Symbacayo zu sorgen hat¹²².“

(Ich korrigiere das *Symbacayo* in *Zimba coya* von *ku-koya* = behüten, bewachen, = Wächter des Hauses, des Palastes.)

Einmal soll Great-Zimbabwe eine Begräbnisstätte sein, ein andermal ist es bewohnt von mehreren Frauen Manamatapa's und von einem Edelmann bewacht. Das ist kein Widerspruch. Die alten Quellen lassen uns bei der Erklärung im Stich, dafür reden Ugandas Sitten um so deutlicher.

„A site was next chosen, and the whole country supplied labour for building a temple to receive the jawbone and the umbilical cord of the King, and also the umbilical cord of the ex-Queen, and the various officers to the late King were appointed. Those who had held important posts during his lifetime took the more important sites near the temple, and retained their old titles. They were given sufficient land on which to live and support themselves. The ex-Queen, who during his lifetime had the title of Lubuga, but was now called Nalinya, went to live by the entrance to the enclosure of the temple, and held high rank there; numbers of his widows were drafted off to live inside the temple enclosure. The ghost of the King soon took possession of some man, who was sent to the temple to be the medium; and from that time onward it was possible to hold converse with the late King, and to hold receptions in his temple. The chief who was appointed Katikiro managed the estates of the dead King, though the Nalinya had to be consulted about them. From the time of being chosen to live in the temple courts, any widow who died, or wished to remarry, had to be replaced by the members of her clan, and if the Katikiro

¹²¹ BOCARRO: op. cit., c. 123.

¹²² BARROS: op. cit., L. X. c. 1. — Ähnlich auch GOES: op. cit., p. II, f. 17.

died, he too, had to be replaced. When the reigning King died, the tomb of his predecessor lost much of its importance, though it was kept up in a less magnificent style; indeed, no temple was allowed to disappear altogether ¹²³.“

Über den ganzen Bezirk Busiro, wo die Könige begraben zu werden pflegten, war ein Häuptling gesetzt, dem es oblag, die Grabtempel in Ordnung zu halten und neue für den Kieferknochen und die Nabelschnur des verstorbenen Königs zu bauen.

Die Witwen des Königs gingen zum Teil in den Harem des neuen über, zum Teil wurden sie in den Tempel des verstorbenen geschickt, wo sie als dessen Frauen betrachtet wurden ¹²⁴.

Da einzelne diesbezügliche Gebräuche auch mehr Licht auf Manamatapa werfen, soll hier ein längerer Passus folgen:

„The King made periodical visits to the temple, first of one, and then of another, of his predecessors. At such times the jawbone and the umbilical cord were placed on the throne in the temple, and the King sat behind them; they were handed to him, and he examined them and returned them to the custodian. The hill on which the temple of a king was built took the name of the place in which he was living at the time when he was elected king. The site for a temple was generally selected by a king during his life, but sometimes the new King chose another site, and gave the order to build the temple on it. Several of the late king's widows were sent to take charge of the temple: they, as well as the medium, had their houses inside the temple-enclosure, and some of them slept inside the temple itself, in order to guard it. When the medium was under the influence of the ghost he spoke in the same tone, and used the same expressions as those which the late king had been accustomed to use. The late king's principal wife (Kadulubare), and a few other special widows, held offices in the temple, and these offices were never allowed to cease or die out when the women died or married; the clans to which they belonged had to supply fresh women in their place as wives of the deceased king. A young woman placed in a king's temple might marry, if the clan to which she belonged agreed to the engagement, and supplied another woman to take the office vacated.

The chief guardian of a temple was the Queen-dowager (Nalinya), who, during the king's lifetime, was called Lubuga; after the king's death she moved her residence to be near the temple. This office was perpetuated, and when one princess died, another was appointed to succeed her. The ghosts of the kings were supposed to hold receptions; at such times the peoples went in crowds to hear the medium, and to see the decorated relics of their former lord. A drum was beaten in the early morning, summoning the people to the temple; numbers of them would bring presents of food, as though the king were alive. In the temple the decorated jawbone wrapped in barkcloths was set on its throne, together with the umbilical cord; and each person, as he entered, bowed to the ground and greeted the jawbone which was called ,the

¹²³ ROSCOE: op. cit., p. 110.

¹²⁴ ROSCOE: op. cit., p. 156 and 204.

King' in solemn tones. Drums were beaten and music was played during the time that reception lasted, while women sang songs and clapped their hands to the time of the songs. Sometimes the deceased king gave a message to the crowd through the medium, and this was a great event ¹²⁵."

Ob etwa die beiden konischen Türme in Zimbabwe zur Aufbewahrung ähnlicher Reliquien verwendet wurden wie des Kinnbackens und der Nabelschnur, ist nur eine Vermutung auf Grund der Parallele von Uganda. Bezeichnend ist jedenfalls die Abbildung bei ROSCOE auf S. 113, op. cit., wo die Reliquien in einen zylindrischen Miniaturturm eingewickelt sind. Die Objekte werden so lange derart in Baumrindenstoff gewickelt, bis eine Kegelform herauskommt. Der Vergleich ist verlockend; übrigens ist uns eine ähnliche Sitte von Cazembe überliefert. In einer konischen Hütte wird ein zylindrischer Miniaturturm verwahrt, der leer und ohne Verzierung ist. Am Eingang stehen vor demselben zwei bemalte Säulen, das ist das Grab des *muata*, dem Verehrung gezollt wird und das bewacht wird ¹²⁶.

Auch die Bauart dieser Grabtempel in Uganda erinnert an Zimbabwe. „The temple like the King's house, were conical, with thached roofs. In some cases there was a court round the temple, which was kept sacred; in the sanctuaries of the more important gods only the priest and mediums entered the courts; and in one or two cases women slaves who were dedicated to the god, lived in them, in other sanctuaries the temple attendants had their houses in the courts ¹²⁷."

„There were two strongly built fences round the tomb, the outer one being a stockade intended to keep out the wild animals ¹²⁸."

Hier wurden die grausigen Menschenopfer dargebracht. Im inneren Hofe wurden Frauen des verstorbenen Königs rings um das Grab gestellt und hingeschlachtet. Im äußeren verbluteten Hunderte von Menschen. Ihre Leichen wurden nicht begraben, sondern liegen gelassen, aber doch vor wilden Tieren bewacht. Ob in Zimbabwe ähnliche oder andere Opfer stattgehabt haben, ist nicht bekannt.

Daß von Uganda auch keine Grabtempel von Stein bekannt geworden sind, mag verschiedene Ursachen haben. Ob sich solche nicht etwa doch noch im Lande finden? Bei POWELL COTTON finde ich in dessen Buche „In Unknown Africa“, London 1904, auf S. 200 eine Photographie mit der Unterschrift: „Dwelling by a gone race.“ Der rundliche Steinwall, in dessen Umfriedung mehrere Plattformen sichtbar sind, erinnern an die Zimbabwe-Ruinen, wenigstens solche niederer Art. Sie liegen nordöstlich von Uganda im Elgeyo-Gebiet.

Auch in der neuesten Zeit wurden Stimmen laut, welche die Zimbabwe-Ruinen als Begräbnisplätze ausgeben. VENNING fand bei seinen Ausgrabungen solche Friedhöfe. „Some of the dead were buried against the outer walls of the buildings, stones being neatly built up to form a protection from the wall.

¹²⁵ ROSCOE: op. cit., p. 283.

¹²⁶ BURTON: The Lands of Gazembe, p. 249.

¹²⁷ ROSCOE: op. cit., p. 276.

¹²⁸ ROSCOE: op. cit., p. 107.

This I at first took to be supports, but afterwards found them to be burial places.“

Von der Munda-Ruine behauptet er geradezu, daß sie bis auf den heutigen Tag als Begräbnisplatz gebraucht wird; und das gilt von vielen anderen Ruinen auch. Aus diesem Umstande leitet er das Widerstreben der Eingebornen her, diese Plätze zu zeigen ¹²⁹.

Von Great-Zimbabwe ist es ja auch bekannt, daß die Eingebornen dem Orte mit großer Scheu begegnen.

ANDREWS, welcher die Webster-Ruine gründlich untersucht hatte, fand verschiedene Monolithen, zumal am Eingange derselben. Er zählt diese Ruine zu den ältesten von Rhodesia. Seine Meinung faßt er in die Worte zusammen: „In conclusion I cannot think the building is nothing more ore less than a royal tomb, the outside graves being probably those of near relatives ¹³⁰.“

Fügen wir dem noch bei, was die heutigen Mashona von den Ruinen sagen: „The same word (Zimbabwe) was allways pronounced ‚Dzimbabwe‘ by the Swina or Shona and to them it meant according to the uniform native testimony ‘a sepulchral monument’ ¹³¹.“

Der Einwand mag berechtigt erscheinen, daß, im Falle es sich um Begräbnisplätze handelt, auch in Great-Zimbabwe Gräberfunde hätten gemacht werden müssen. Das ist nicht der Fall. Aus diesem Umstande schließe ich, daß Great-Zimbabwe nicht so sehr eine Begräbnisplatz war, sondern ein Tempel mit irgendwelchen Reliquien eines verstorbenen Manamatapa, ähnlich den geschilderten Tempeln in Uganda, wo die königlichen Reliquien in einer dazu besonders gegrabenen Zelle aufbewahrt wurden, um sie gegen Feuer und Diebe zu schützen. Die erste Pflicht der Wächter war, die Reliquien in Sicherheit zu bringen, wenn sie in Gefahr gerieten ¹³².

Wir müssen demnach Great-Zimbabwe als Totentempel irgendeines der Sonnenkönige von Rhodesia auffassen, vielleicht des ersten von ihnen, der Mambo hieß. Mambo ist aber der erste Manamatapa, welcher, wie VENNING aus der Tradition der Eingebornen schließt, „the most powerfull King Southern Rhodesia has ever seen“, gewesen ist. Mögen auch manche der sonstigen Ruinen befestigte Residenzen der Könige gewesen sein, so liegt doch kein Grund vor, eine außerafrikanische Rasse als deren Erbauer zu postulieren.

Anmerkung. — In der Polemik, welche R. N. HALL in seinem Werke: *Pre-Historic Rhodesia*, London 1909, gegen RANDALL MACIVER's Werk: *Mediaeval Rhodesia*, führt, schießt er jedenfalls weit über das Ziel hinaus. HALL ist von seiner Theorie, daß die portugiesischen Schriftsteller die Zimbabwe-Ruinen, über die sie schreiben, nicht gekannt haben, daß diese von Einheimischen nicht erbaut wurden, daß in diesem Falle nur „Ex Oriente Lux“, und daß nur der Archäologe allein das Problem lösen könne, so eingenommen, daß er den klaren Blick für die Tatsachen zu verlieren droht.

Zunächst verwechselt er die Karanga-Sprache der mittelalterlichen Schriftsteller mit der heutigen (p. 118). Die Karanga-Sprache des Mittelalters war die Sprache des Hofes Manamapas und so als Hofsprache jene des ganzen Reiches, nicht aber die Sprache des heutigen

¹²⁹ J. Afr. S., 7 (1907), p. 150.

¹³⁰ Man, 6 (1906), p. 131.

¹³¹ TORREND: *Proceedings of the Rhodesia Scientific Ass.* Bulawayo Chronicle, 1905

¹³² ROSCOE: *op. cit.*, p. 284.

Victoria-Distriktes, sondern der Dialekt von Salisbury, das heutige Shona. Darum geht es nicht an, zur Erklärung der alten Namen das heutige Karanga heranzuholen. So allein ist es auch begreiflich, daß wir in den alten Schriften für die Ruinen niemals Zimba-gwi gebraucht finden, wie die heutigen Ma-Karanga sagen, sondern nur Zimbae oder ähnlich. Das ist Shona-Njungwe-Sena, die Sprachen des Manamatapa-Reiches und jene, von der SANTOS und die anderen sprechen. Zimbae ist aber eine korrupte Aussprache von Zimba-bwe, wie jeder weiß, der die portugiesische Aussprache einheimischer Worte kennt. Das o hat übrigens den Wert von w, wie ja auch verschiedene Berichte *sybave* schreiben.

Darum ist auch die Deutung des Namens Manamatapa aus dem Karanga, wie es ELLIOT versucht, verfehlt (p. 32). Munu-mu-tapa, the man who plunders ist übrigens auch lautlich unmöglich.

Auch möchte ich gern in Erfahrung bringen, wie HALL dazukommt, den Distrikt Beza, von dem es heißt, daß darin die Zimbabwe-Ruinen liegen, in welchem die Manamatapa begraben sind, mit Chidima zu identifizieren. Der Wunsch scheint hier der Vater des Gedankens geworden zu sein. Chidima und Beza sind durchaus nicht identisch. BOCARRO in seinem hier oft zitierten Werke, c. 123, führt in der Liste der Provinzen Chidima als eine Provinz auf: „Chidima, de que é rei *Inhamozama*;“ und gegen Schluß führt er Beza als „reino anexo“ von Mocaranga an; also keine Provinz und jedenfalls verschieden von Chidima.

Über die Lage von Beza gibt BOCARRO zwar nichts an, aber HALL erwähnt doch selber in seinem Werke „Great Zimbabwe“ (p. 11) die Besa Mountains, welche in der Nähe von Zimbabwe liegen. Ich meine, daß das ein Beleg dafür ist, daß hier auch der Beza-Distrikt lag. Auch andere Schriftsteller, nicht nur GOES allein, bemerken, daß die Ruinen in Butua, respektive in der Nähe gelegen seien. Butua aber lag südwestlich von den Ruinen.

In seiner Karte (p. 28) führt HALL Butua und Toroa als zwei verschiedene Reiche auf. Das waren sie nicht. Das Land hieß Butua und die Herrscher des Landes wurden Toroa genannt, ähnlich wie Mocaranga und Manamatapa. „O reino de Butua, seus reys todos com nome generico chamão Toroa“¹³³.

Auch pocht HALL zu stark darauf, daß man von dem, was die Schriftsteller über das Gebiet berichten, heute keine Anklänge mehr daran in Sitten und Gebräuchen der Eingebornen findet und sucht das für sich auszuschlachten. Daß dem so ist, ist zum Teil richtig und verständlich, wenn wir erwägen, daß die Manamatapa-Kultur vollständig untergegangen ist. Andererseits beruft er sich wieder auf Analogien, wenn es ihm auskommt. So meint er auf S. 110, daß die Manamatapa nur zwei Residenzen gehabt hätten, am Musengedzi und am Fura-Gebirge, und daß sie den Jahreszeiten entsprechend gewechselt hätten, wie es bei den Bantu-Fürsten Sitte ist. Einen Beweis kann man weder für das eine noch für das andere anführen.

Mit großem Unrecht wirft er weiter MACIVER vor, daß er gestützt auf GOES die Ruinen von Zimbabwe als Residenzen der Manamatapa angibt. Er sucht GOES als einen weniger vertrauenswürdigen Gewährsmann hinzustellen. Mit Unrecht! Auch wenn GOES die Ruinen nicht besucht hat, kann die Nachricht doch wahr sein, daß in den Ruinen ein Häuptling als Wächter gewohnt habe, was HALL entschieden ablehnt, und zwar, weil andere vertrauenswürdiger Berichte nichts davon wissen, zumal DE BARROS nicht, „who is recognised in other instances as being far more exact and carefull than DE GOES“ (p. 114). Es will nun der Zufall, daß gerade DE BARROS genau dieselbe Sache erzählt. Wohl die beste Apologie für GOES. Beide scheinen übrigens dieselbe Quelle gehabt zu haben. DE BARROS schreibt: Ein Edelmann ist zum Wächter über Sybave gesetzt, nach Art des Alcaide mór. Dieses Amt nennt man Sybacayo, wie wenn wir sagen würden: Wächter von Zimbabwe. Darin wohnen einige Frauen, für welche der Sybacayo zu sorgen hat. Decada da Asia, L. X, f. 190. Das ist HALL entgangen. Übrigens steht es auch in den Records, VI, p. 111.

6. Verbreitung der Zimbabwe-Uganda-Kultur in Afrika.

Fassen wir die Resultate der bisherigen Untersuchung zusammen, so ergibt sich:

¹³³ Lisboa. Ms. aus dem Jahre 1683, R. B. A. 51, VII, 44, f. 459.

1. Daß die Manamatapa eine fremde Herrscherschicht war mit Sonnenkult.

2. Daß die Ruinen von Zimbabwe Sonnentempel waren, die zu den Manamatapa gehören, wie es geschichtlich und kulturvergleichend erhärtet werden kann; daß sie also Bauten sind, die auf afrikanische Völker zurückgehen.

3. Daß die Zimbabwe-Manamatapa-Kultur und die Ugandas verwandt und identisch sind.

Es bleibt uns nun noch die Frage: Was ist das für eine Kultur und woher stammt sie?

Weder heute noch im Mittelalter war es möglich, aus dem Munde der Eingebornen in Erfahrung zu bringen, wer diese Bauten errichtet hat. Einmal sagen sie, sie wären von selbst entstanden, ein andermal, der Teufel hätte sie gebaut. Die Überlieferung der Eingebornen ist derart armselig, daß sie für unsere Kenntnisse belanglos bleibt.

Geschichtlich ist nachweisbar, daß die Makalanga — ich verstehe jene Erobererschicht, welche sich mit den Eingebornen, den sogenannten Batonga, gemischt hatten — eine fremde Kulturwelle in Südafrika waren. Ebenso gut kann es nachgewiesen werden, daß die Makalanga von den Amazulu sowohl wie den Barotse verschieden sind, wenn sie auch mit beiden in einer lateralen Verwandtschaft (Kulturverwandtschaft) standen. Den Kaffernstämmen begegnen wir schon im sechzehnten Jahrhundert an der Südküste in jenen Strichen, wo wir sie heute auch finden; und die verschiedenen Kämpfe der Barotse gegen die Makalanga kennzeichnen genügend ihr damaliges Verhältnis zu ihnen.

Eine andere als diese negative Kenntnis übermittelt uns die Geschichte nicht. Um so mehr sind darum die Resultate zu begrüßen, welche kulturvergleichend auch in dieser Frage gewonnen werden können. Das Auffinden von Parallelkulturen kann hier zum Ziele führen.

Daß die Zimbabwe- und Uganda-Kultur in einem sehr nahen Zusammenhang stehen, hoffe ich genügend gezeigt zu haben. Wenn wir die Parallelen nicht immer bis in die Einzelheiten ziehen können, so hat das seinen Grund darin, daß unsere Mitteilungen über das Rhodesia-Reich manchmal zu lückenhaft sind. Daß auch Diskrepanzen auftauchen, darf uns ebensowenig verwundern, behalten wir die jahrhundertelange, selbständige Entwicklung der beiden Gruppen vor Augen. Immerhin glaube ich, ist das gezeichnete Bild der beiden Kulturen so umrissen, daß wir sie der eigentlichen Bantu-Kultur, der manistischen Dorfhäuptlingskultur Ostafrikas, gegenüberstellen können. Die Zimbabwe-Uganda-Kultur ist typisch nicht-bantu. Sie ist auch jünger als die eigentliche Bantu-Kultur, welche sie überlagert.

Es müßte das Resultat unserer Untersuchung stark beeinträchtigen, wenn weitere Spuren dieser Kulturen nicht auch anderswo in Afrika auftauchen sollten. Wir finden sie tatsächlich in einer ziemlichen Anzahl. Ich kann hier nur einen Überblick dieser jungafrikanischen Kultur geben und die nähere Ausführung einer späteren Gelegenheit überlassen.

Aus Nachrichten vom Anfang des vergangenen Jahrhunderts erfahren wir Einzelheiten über das Cazembe-Reich nördlich vom Bangweolo-See und

westlich davon über das Muata-Yamvo-Reich im Gebiete der Balunda. Nordwestlich davon am Kongo erstreckte sich im Mittelalter das Reich von S. Salvador, von dem das heutige Bushongo-Reich am Lulua, einem Nebenflusse des Kongo, abstammen soll. Diese Reiche mit Uganda und Manamatapa (die Barotse zähle ich dazu) bilden eine Gruppe für sich.

Nördlich von Uganda ist das Unyoro-Reich und nordwestlich davon die Mangbettu, welche von den Nachbarstämmen Makalaka genannt werden und schon durch den Namen ihre Verwandtschaft mit den Makalanga oder Makalaka des Zambesi dokumentieren. Die Asande erscheinen weniger stark beeinflusst. Schließlich ist noch Altägypten zu nennen, welches in einer seiner Schichten eine sehr große Übereinstimmung mit den genannten Völkern aufweist. Wie weit die westafrikanischen Reiche, wie die Yoruba, Aschanti, Dahome u. a. m., am Tschadsee dieser Kultur angehören, oder von ihr beeinflusst sind, mag heute noch dahingestellt bleiben; jedenfalls gehen die Fäden auch nach dem Westen. Schon BURTON konstatierte Zusammenhänge zwischen Dahome-Yoruba einerseits und Uganda-Cazembe anderseits.

Hier sind noch andere Völker zu erwähnen, die der gleichen Kulturschicht anzugehören scheinen, aber mit anders gerichteter Entwicklung. Hierher gehören die Zulustämme des Südens, die in näherer Beziehung zu den Schilluk-Dinka stehen, wenn sie auch örtlich noch so weit voneinander liegen.

Der Unterschied zwischen dieser und der erstgenannten Gruppe liegt darin, daß die Zulu-Schilluk-Dinka vaterrechtlich sind, während die ersteren zum mindesten einen großen Einschlag von Mutterrecht aufweisen, diese eine Bogenkultur ist, jene nicht; die Königin-Mutter und -Schwester haben in ihr neben dem Sonnenkönige keinen Platz.

Die Folgerung aus dieser Tatsache kann nur sein, daß die Zulu-Schilluk-Dinka-Kultur die ursprünglichere ist, während die Zimbabwe-Uganda-Kultur eine Mischung mit einer mutterrechtlichen Schicht darstellt. Ob diese Mischung im zentralen Westafrika stattgehabt hat, oder ob eine mutterrechtliche Schicht über Ägypten einbrechend, die erstere Sonnenkultur überlagerte und sich mit ihr schon oben mischte, oder der Gang der Geschichte gerade der entgegengesetzte war, ist ein Problem, weiterer Untersuchung wert. Die Tatsache bleibt bestehen, daß die mutterrechtlich orientierte Schicht von Ägypten aus sich über die Azande hinweg nach dem zentralen Westafrika und bis nach dem Süden hin ergossen hatte, also mehr westlich gelagert ist, während die ursprüngliche totemistische Sonnenkultur nur in zwei Zentren erhalten geblieben ist, die dem Osten angehören.

Beide Gruppen aber erscheinen als Viehzüchter (Rinder züchtend) auch in Gegenden, wo die Viehzucht nicht gerade heimisch ist. Dort hält wenigstens der König einiges Vieh. Auf wen die Viehzucht zurückgeht, bedarf weiterer Klärung. Jedenfalls erscheint die hier geschilderte Kultur als viehzüchtend; da sie jedoch wahrscheinlich älter in Afrika ist als die sogenannten Hamiten im Osthorn, möchte ich die Viehzucht im genannten Falle als prähamitisch auffassen. Immerhin wird erst eine weitere Durcharbeitung der genannten Kulturschichten, welche durch Mischung mit anderen Kulturen ihr heutiges Gesicht bekommen haben, ergründen können, welche Elemente ihr von Haus aus an-

gehören. Ich hoffe, daß dabei der Vergleich der altägyptischen Kultur mit ihren innerafrikanischen Schwestern wichtige Aufklärungen ergeben wird.

Die weitere Verfolgung dieser Kultur auch außerhalb Afrika wird die dritte Phase dieser Untersuchung darstellen, wenn nicht etwa diese Arbeit schon von außerafrikanischem Gebiet aus in Angriff genommen wird. Ein solcher Versuch ist tatsächlich bereits gemacht worden, und zwar von keinem geringeren als dem englischen Ethnologen RIVERS, der sozusagen einen Salto mortale wagte, indem er einen Zusammenhang zwischen Ägypten und den Salomonen konstatierte ¹³⁴.

Eine Ablehnung des Zusammenhanges dieser beiden Kulturen nach Festlegung so schlagender Parallelen erschien ihm als Verblendung, wenn auch beide Völker so weite Strecken voneinander entfernt liegen. Die in Frage stehende Kultur der Salomonen wird von dem einen Clan der Aراها getragen und scheint den Manamatapa eng verwandt zu sein. Es sei jedoch hier bemerkt, daß damit nicht gesagt sein soll, daß Ägypten der Ausgangspunkt dieser Kultur ist. Ägypten erscheint nur als eine besonders entwickelte gleichartige Kultur. Über ihre Herkunft ist damit nichts gesagt.

Den roten Faden in den Untersuchungen werden die noch erhaltenen Mythen bilden. Afrika ist so recht arm an Mythen im Verhältnis zu außerafrikanischen Völkern; dafür aber um so reicher an Tierfabeln. Es wird wohl richtig sein, was P. W. SCHMIDT einmal aussprach, daß viele dieser Tierfabeln umgedeutete Mythen seien, zum Teil Astralmythen. Diese Astralmythen spiegeln sich oft in den irdischen Einrichtungen dieser Kultur wieder. Zu ihrer gegenseitigen Erklärung werden beide viel beitragen. Hier gilt das Wort von RIVERS: „it is a feature of ethnographic work that the clue to the solution of a problem in social organization may come to end some day while making inquires into the technique of fishing, or of a problem concerning migrations when obtaining a magical formula, and these are only striking examples of an interdependance of different aspects of culture“ ¹³⁵.

Daß der Zimbabwe-Uganda-Kultur ein Astralmythus zugrundeliegt, welcher in der Form der Staatseinrichtung sich widerspiegelt, soll hier nur angedeutet werden. Um den König, den Sonnenhelden, dreht sich alles. Er ist die Sonne selber, die niemals stirbt, die alles Gedeihen und alle Fruchtbarkeit bringt.

7. Alter der Zimbabwe-Ruinen.

Das Alter der Zimbabwe-Ruinen und der Manamatapa-Kultur in Südrhodesia kann vielleicht annähernd bestimmt werden. Sie dürfte nicht über das zehnte Jahrhundert hinausgehen, ist vielleicht jünger. Die Zimbabwe-Kultur hat anscheinend keine lange Zeit gehabt, um die eingessessene Kultur der Bantu dauernd umzugestalten, da sie heute in ihren wesentlichsten Merkmalen am Zambesi verschollen ist. Ihre Blütezeit scheint kurz vor dem Erscheinen der Portugiesen in Südafrika gewesen zu sein, also im fünfzehnten Jahrhundert. Da jedoch die afrikanischen Reiche durchwegs kurzlebig sind, wird mutmaßlich

¹³⁴ J. A. I., 52 (1922), p. 12.

¹³⁵ The Unity of Anthropology, J. R. A. I., 52 (1922), p. 12.

auch der Beginn des Manamatapa-Reiches nicht weit zurückzusetzen sein. Nach der Überlieferung der Eingebornen, wie sie uns VENNING berichtet, wonach Mambo der Erbauer von Zimbabwe, wohl auch der erste Machthaber in Rhodesia war, könnte sein Erscheinen im Süden in das vierzehnte Jahrhundert fallen.

D. RANDALL MACIVER hat auf Grund seiner Ausgrabungen die Bauten als mittelalterliche bestimmt.

Die Reihe der Uganda-Herrscher zählt nach der Überlieferung der Eingebornen 32 Könige von *Kintu* an. Auch das läßt auf einen Zeitraum von tausend Jahren schließen, so daß mit einiger Wahrscheinlichkeit gesagt werden kann, daß die Zimbabwe-Kultur kaum tausend Jahre in Rhodesia alt ist.

Anmerkung. — Absichtlich wurde es vermieden, auf die Funde von Zimbabwe vom archäologischen Standpunkte aus einzugehen. Darüber besteht schon eine umfangreiche Literatur. Hier war es mir darum zu tun, das Problem kulturhistorisch zu beleuchten.

Insofern deckt sich mein Resultat mit jenem vieler Archäologen, als die Zimbabwe-Kultur keine Bantu-Kultur ist, und daß sie letzten Endes von außen kommt; jedoch ist sie als afrikanisch anzusprechen, weil sie in Afrika weit verbreitet ist und nicht direkt von auswärts importiert wurde, wie es die Archäologen wollen.



Ein moderner buddhistischer Katechismus für burjatische Kinder.

Von W. A. UNKRIG.

(Fortsetzung.)

x.

xaïra(n) (manju *xairan*) (tib. [*p'añs-pa, rñis, byams-pa*]) Gnade, Zuneigung, Wohlwollen, Gunst, Huld, Mitleid, Bedauern; lieb, liebenswürdig; schade! ach! (als Ausdruck des Bedauerns) (BIMB. gibt 53 ausschließlich *xairan* für die beiden letzten Bedeutungen). 21.

xaïra ügei (tib. '*p'añs-pamed-pa*) ohne Gnade, unbarmherzig. 21.

xaïralaxu (cf. manju *khaira*: tenacem esse, cupere: KAULEN 145; *khairame*; *haji*: zärtliche Liebe; *hajilambi*: zärtlich lieben, anhängen) tib. *gñe-ba, bdag-rkyen-byed-pa*) (verb. effectivum, -*la/-le*, von *xaïra*) lieben, geneigt sein, bedauern, sich erbarmen, verzeihen; gnädigst verleihen [*Dalai blamaïn gegen Ayuñi-du xān ðolo xaïralaži*: der Dalai-Lama verlieh dem Ayuka gnädigst den Xāntitel]. 7.

xan (manju *han*: Kaiser, KAULEN 145: rex, imperator) (خان) oft statt des korrekten *xagan* [*xān*]. 6.

xanuxu, auch *xañxu* (tib. *mñ'eñ-ba, ðim-par 'gyur-ba, ñoms-par 'gyur-ba*) zufrieden sein; den Durst löschen, sich sättigen, satt sein, voll sein; danken. 21.

xan türü-yi tetkükü (tib. *rgyal-sriñ-skyoñ-ba*) das Königtum schützen, sich mit Regierungsangelegenheiten befassen, Herrscherpflichten erfüllen. 11.

xagan [*xān*] (خاقان, خاقان) (skr. *rāja*, B. 765) (tib. *rgyal-po*) Fürst, Prinz, König, Kaiser, Herrscher, Monarch. 9. — Im Hinblick auf die im Orient häufige Personalunion von Herrscher und Priester cf. כהן und *ḫwšwš*; CORDIER zitiert in T'oung Pao, vol. XVIII, p. 54, nach RUBROUCK in Bergeron, col. 35, folgenden Passus: „Cham étoit un titre de dignité, qui signifie le même que Devin, car ils appellent tous les Devins Cham.“ Dieses „Cham“, das auch in Chambalik, dem alten Namen für Peking, steckt, hängt sicherlich mit jap. *kami*, dem bekannten Äquivalent für sin. 神 *chēnn*, zusammen.

xagurmak Betrug, Lüge, Verleumdung, Verführung und die entsprechenden Adjectiva; eitel, trügerisch. 14.

xataguñil, xataguñil [*xatuuñil*] (nomen effectus von *xataguñixu*, dem verb. acquisitivum, hier -*ñi*, von *xatagu*: fest, hart, ausdauernd [verwand mit *xada*: Fels], festwerden, sich anstrengen, mit Mühe ertragen, lat. *laborare*, freiwillige Strapazen auf sich nehmen, ein asketisches Leben führen) (skr. *vrata*, B. 922; *tapas*, B. 354) (tib. *dka-spyod, dka-tub, ru-sa-ñiñ*) (sin. 遺身 *i-chēnn*: HACKMANN in Acta Orientalia, II, 83, Note 1: Askese) schwere Arbeit; Eifer; Mühe, Anstrengung; Leid; Enthaltbarkeit, Konzentration, Betrachtung. 11.

- xatun* (قادن) (tib. *btun-mo*) Gemahlin eines Xāns: Nomen selectum für Frau, Gemahlin; Prinzessin, Fürstin, Dame von Stand. 7. [Cf. *yeke xatun*: „die große Herrin“ (skr. *agramahiṣa*, B. 4. 694) (tib. *btun-mo-dam-pa*): *κατ' ἐξοχῆν* die chinesische Kaiserin 皇后 *houāng-heóu* (sin.-jap. *kō-gō*)].
- xatut*: regelmäßiger Plural von *xatun*. 11.
- xamuk* (قامق, قامق) (cf. manju *sasa*: una cum, KAULEN 48) (tib. *kun*) jeder, alle, alles, völlig. 8. Seinem eventuellen Beziehungswort vorangestellt, im Gegensatz zu *bükün* und *bügüde*. — Dem *xamuk* liegt allem Anschein nach ein den Begriff der Zusammengehörigkeit ausdrückender Stamm *xam* zugrunde, *u* ist dann euphonisch, *-k* Bildungselement, gewöhnlich nur am Verbalstamm; man vgl. mong. *xamtu*: gemeinsam, und *xamsaxu*: sich vereinigen; pers. (und von dort, nach WAHRMUND, 189, ins Türkische) هم *hem*: zugleich, und, ebenso; hebr. דָּם (cf. arab. دَم: Haufe — und GESENIUS-BUHL, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch zum Alten Testament, Leipzig 1905, p. 128): zusamt; griech. ἄμα (= *sama* = skr. *samāsa*, B. 1013: „aggregation“, lat. *simul*, got. *samath*: zusammen und *sama*: derselbe, das slaw. *sam*); dann auch σὺν und lat. *cum*; die aus dem Gotischen erklärliche Silbe *sam* in unserem *s a m* meln, *z u s a m* men.
- xamuk-i aīladukči* [kalmükisch auch *xamugi medekči*, K. R. S. 84] (skr. *sarvajña*, B. 1024, Gr. Myth. 240) (tib.-skr. transkr. *sarbadñā*, sonst *t'amsčad-mk'yen-pa*, *kun-mk'yen* (SCHMIDT, Tib. Gr., 274), *kun-šes*: „omniscient“ (Journal Asiatique, X^e série, t. XIX, p. 33); cf. auch das in dem Leptschatext bei GR. PADMASAMBHAVA so häufige *sañ-gye-lā k'yen-no*: der Allwissende (Buddha). 8.
- xamtu* (cf. manju *kamcimbi*: häufen, sammeln, vereinigen) zugleich, gemeinsam, in Gesellschaft von... 15.
- xayađu*: conv. conf. von *xayaxu* (tib. 'p'en[-par-mbyed]-pa, *bskyur-ba*, *gyug-bton-ba*) hinwerfen, wegwerfen, aufgeben, im Stiche lassen. 21 [*blama'n adis-ḡṭe bolokson küböügi yāži xayuxu*: wie kann man einen Knaben im Stiche lassen, der auf den Segen des Lamas hin gekommen ist?].
- xara* (قارا) (manju *kara*) (cf. russ. *karij*: kastanienbraun, überhaupt: dunkel) (skr. *kāla* — auch lautlich interessant — B. 181) (tib. *nag-po*) (sin. 黑 *hě*) (sin.-jap. *koku*; cf. *Dai-koku*, sin. 大黑 *tai-hě*, der große Schwarze, skr. *Mahākāla*, tib. *Nag-po č'en-po*, mong. das transkr. skr. *maxakala*, *maha-kala*, übersetzt: *yeke xara* — ad rem: Ethnologisches Notizblatt, II, 2, p. 53, 54 — jap. *kuroi*, das schon WINKLER 294 mit mong. *xara* konfrontiert hat) schwarz, gewöhnlich, grob, ungeschickt, einfach. 4. — *xara kümün*: schwarzer Mensch, ist das niedere Volk im Gegensatz zu den „weißen“ und „gelben“ Menschen, *taḡan* bzw. *šira* oder *šara kümün*: Adel und Geistlichkeit.
- xara nigül*: schwarze Sünde; nach Kov. 823 nur „Sünde“, Nichtbeachtung der Tugend, genau entsprechend dem tib. *mi-dge-ba*. 4.
- xarin* (skr. *athavā*, B. 13) (tib. *ltar*): conv. conf. von *xarixu*: zurückkehren, allmählich Adverbium der Zeit geworden, mit der Bedeutung: wiederum, noch, aber, im Gegenteil. 20.

xarigulxu [*xariulxu*] (caus. von *xarixu*: zurückkehren) zurückschicken, re-tournieren; entgegnen, antworten; sich lossagen von...; etwas entfernen; danken, erweisen (z. B. eine Wohltat); belohnen. 7.

xoïna [*xoïno*] (tib. *rgyab*, *p'yi-p'yis*, *rdes*, *rtiñ-ma*, *rtiñ-du*, *slan* — cf. SCHMIDT, Tib. Gr., 170) nach, hinter (zeitlich und örtlich), später, nachdem. — Postposition c. gen., der, wie hier 12, auch fehlen kann (cf. *tula*), oder c. sep, oft noch verstärkt durch folgendes Separativsuffix: *xoïna-aṭa*, *xoïnaṭa* [*xoïnāsa*]: von der hinteren Seite, von rückwärts; *xoïna-aṭa dagaxu*: von hinten folgen.

xoïtuḱi (nomen conclusivum, -*ḱi*, von *xoïtu*: hinten, hinten befindlich; das Frühere, Vergangene; das Folgende, das Zukünftige) (tib. *sla-ñam*) hinten, der letzte; folgend, zukünftig. 18 [im heutigen Kalmükischen hat *xoïtuḱi* nur die Bedeutung des Folgenden, Zukünftigen; *xoïtuḱin sanaxu ügei*: er denkt nicht an seine Zukunft].

xoor, *xoora* (nicht zu verwechseln mit *xur*: Auswuchs, Sproß (Pflanze), und *xora*: Regen) Gift, Übel, das Böse, Schaden. 5.

xoortu, korrekt *xoor-tu*, das „Adjektivum“, besser „nomen spectativum“ zu *xoor*. 5.

xoortu setkil (tib. *gnod-sems*) böse Absicht, Intriguen. 5.

xoorlaḱu: conv. conj. von *xoorlaxu* (verb. effectivum, -*la/-le*, von *xoor*) schädigen, vernichten, töten, vergiften. 7.

xonok (قونق) (tib. *dguñ-žag*, *drus-ma*) Nachtlager, Aufenthalt, Rast, Rasttag; der 24-Stunden-Tag. 12 [*ödör sō xoyor xamtadān nige ügēr xonok ne-redēkdēdek*: Tag und Nacht werden beide zusammen mit einem Worte *xonok* genannt].

xogosun [*xōsun*] (skr. *sūnya*, *sūnyatā*, B. 958, 959) (tib. *stoñ-pa*) (sin. 空 *k'ōung*) (sin.-jap. *kū*, jap. *kara*) Leere, leerer Raum; Nichtigkeit, nichts; vergeblich; Mangel; buddhistisch: alles, was den Eigenschaften der Materie und des Geistes fremd ist; Konzentration des Geistes in sich selbst; wahres, selbständiges, absolutes Sein; Idee. Abstraktion, merkmallosoes Sein und seine endlichen Formen. 19. — Cf. ad rem: KERN, Manual, 56; „Anthropos“, 1923—1924, p. 806—809.

xogosun činar (skr. *sūnyatā*, B. 959) (tib. *stoñ-pa-ñid*) das Wesen der Leere, die Leere. 19 [*xōsun činar ilerḱei onoxu boltugai*: o daß ich klar das Wesen der Leere erkennen möchte!].

xob (tib. *p'ra-ma*) Lästerung, Verleumdung, Anschwärzung, Klatscherei. 5 [*xob-tu ünēn ügei*: in der Verleumdung liegt keine Wahrheit].

xubilgan (Nomen zur Bezeichnung eines Objekts, das der im Verbalstamm liegenden Handlung bzw. dem Zustand unterworfen wird, -*gan/-gen*, vom Verbum *xubilxu*, *xubilaxu*: sich verwandeln, sich verändern, eine andere Gestalt annehmen, wiedergeboren werden, sich reinkarnieren) (skr. *chadman* [seltener zutreffend], B. 315, *vikṛti*, *vikṛyā*, B. 846, *vikāra*, B. 845) (tib. *sprul-ba*) Veränderung, Umgestaltung, Inkarnation, Reinkarnation (diese Ausdrücke — abstrakt und konkret), ein Wiedergeborener; Gespenst, Erscheinung; Vorstellung. 9. 13 — [*xubilgan ötör ödö bolxuñ belge bui*: ein Zeichen ist es, daß bald eine Inkar-

nation erscheint]; ad rem: KÖPPEN, II, Gr. Myth. 232, und am ausführlichsten, aber leider russisch: POZDNEEV, Oč. 233—275.

xubilgan-u beye (skr. *nirmāṇakāya*, B. 488 177.) (tib. *sprul[-bai]-sku* — BARADIJN, Maitreya 20, Note 1: der verklärte, offenbarte Leib) (化身 *houā-chēnn* — Journal Asiatique, XI^e série, t. 1, p. 590) Körper der Verwandlung, Eigenschaft, Fähigkeit der Anthropomorphie eines Buddha, Verkörperung. 9.

xobagatu: nomen spectativum von *xoboga*, *xobogo* (tib. *lba*, *wa-k'a*) Trog, Traufe, Brunneneimer, Kübel, Krippe. 19.

xob üge(s) (tib. *p'ra-mai t'ig*) Verleumdung, Beleidigung, Beschimpfung. 5.

xudal Unwahrhaftigkeit, Lüge; falsch, entstellt. 5.

xudal ügülekü (tib. *rdun-smra-ba*) lügen. 5 [*xudal-du sañn ügei*: in der Lüge ist nichts Gutes].

xotala [xotolo] (skr. *sarva*, B. 1024; *samanta*, B. 1009) (tib. *kun*, *kun-tu*) allgemein, alles, im allgemeinen, völlig. 14.

xotala tegüs (skr. *sarvapati*, B. 1024. 506. 507) (tib. *kun-ldan*) alles umfassend, alles meisternd, alles besitzend, vollkommen. 14.

xutuk (nicht zu verwechseln mit *xuttuk* [tat. قودوق, قودوق]: Brunnen, inkorrekt auch ohne das zweite *t* geschrieben, in mongolischer Umgangssprache *xudok*, bei den kalmükischen *xuduk*) (dialektisch auch *xudxo*: RUDNEV, Mat. 148) (tib. *go-'p'añ*) Würde, Ruf, Auszeichnung; Heiligkeit; Göttlichkeit; Glück, Seligkeit; Segen. 8. 20. — Durch Agglutination von *-tu* (nomen spectativum) entsteht der bekannte Titel *Xutuk-tu*, *Xutuktu* (skr. *ārya*, B. 87 — PANDER gibt in ZfE. 1889, p. 45, Note 1: *avatāra*, B. 56) (tib. *p'ags-pa*; auch die Transkription des Mongolischen als *Hu-t'og-t'u* ist sehr gebräuchlich: cf. HUTH B. M.; SCHMIDT-BÖHTLINGK, Verzeichnis der tibetischen Handschriften und Holzdrucke im asiatischen Museum, St. Petersburg 1848) (sin., nach PANDER, loc. cit., 活佛 *houō-fōu*: lebender Buddha). — Nach POZDNEEV, Oč. 248, erteilte das *Li-fan-yuan* (TIMKOVSKI, II, 324, „tribunal des affaires étrangères“) in Peking den Wiedergeburt (siehe *xubilgan*) den Titel *Xutuktu* für kirchliche, *Gegen* für weltliche Verdienste. — Durch MORIZ PFEIFFER müssen wir uns zu unserer Beschämung in seinem schönen Buche „Die Welt des Ostens“ (Dresden 1923), S. 136, dahin belehren lassen, daß *Xutuktu* „wörtlich“ heißt „Einer, der wiederkehrt“. Das war uns überraschend neu. Der loc. cit. folgende Satz bezieht sich sachlich auf *xubilgan*; GRÜNWEDEL hat mit seiner Äußerung in „Orientalistische Literaturzeitung“, Jhrg. 1910, Spalte 371, Zeile 18—22, doch nicht so unrecht.

xulaguna, *xuluguna*, *xulugana* [*xuluguna*] (tib. *byi-ba*) Maus, Ratte. 11.

xola [xolo] (manju *goro*, *x ~g*, *l ~r*) weit, entfernt.

xomogoldaxu, *xomogaldaxu* [*xomogolzoxu*], *xomogolḡaxu* habgierig sein. 5 [*xomogolzoxu setkiliin züil ni* (= *inu*) *gurbun*: es gibt drei Erscheinungsformen der habgierigen Gesinnung].

xomogoldaxu setkil-tü: „mit habgieriger Gesinnung“: egoistisch interessiert. 5.

- xoyar* [*xoyor*] (skr. *dvi*, B. 426) (tib. *gñis*) zwei. 9. 14. — Vertritt hinter zwei Nominibus, wie z. B. im Ausdruck *sansar nirwan xoyar* (15), unser „und“; die eventuellen Flexionselemente treten dann an *xoyar*.
- xora* (cf. *xoor*) (skr. *varṣa*, B. 820) (tib. *č'ar-pa*) Regen. 10.
- xorin* (manju *orin*) (tib. *ñi-śū* [-*t'am-pa*]) zwanzig. 11.
- xoriṭal* (nomen effectus, -l, von *xoriṭaxu*: leidenschaftlich nach etwas (jemandem) verlangen, böse Lust empfinden) (skr. *trṣṇā*, B. 371) (tib. *gyem-pa*, *brkam-pa*, 'k'ri-ba, 'k'rig-pa) leidenschaftliches, heftiges Verlangen, Durst, Hang, sinnliche Liebe, Wollust, Unkeuschheit, coitus. 5.
- xuriyaḍu*: conv. conj. von *xuriyaxu* (tib. *gsog-pa*, *sdud-pa*, *bzlum-pa*) sammeln, vereinigen, anhäufen, konzentrieren. 8. — Stamm: ein selbständig nicht gebräuchliches *xuri*, den Sammelbegriff ausdrückend (cf. *xorixu* [o -u]: einschließen, festhalten; *xurim*: Versammlung, Festversammlung, Feier, Festschmaus, Hochzeitsfeier; *xural* [*xurul*] Versammlung [des Klerus], Götterdienst, Kloster — man vgl. unser *Choral*, χορός; *xorin*: zwanzig, vielleicht auch Zwanzigerschaft — diese Mutmaßung gibt mir LAUFER, Skizze der mongolischen Literatur 245, Note 1, an die Hand — *xorin* ist auch Name eines Clans bei den transbaikalischen Burjaten; manju *kharon*: vis, opes, KAULEN 146), -ya/-ye ist ein Verbalbildungselement, dessen Funktion sich für unser Sprachempfinden nicht verallgemeinernd präzisieren läßt.
- xuriyaksan* (part. praet. von *xuriyaxu*) „angesammelt habend“, Ansammlung. 19. — Part. praeteriti können auch als Substantiva gefaßt werden.

g.

- gaixamšik* (Nomen, gebildet durch Agglutination von -*mšik*/-*mšik* an einen Verbalstamm, hier den des Verbums *gaixaxu*: verwundert betrachten, wodurch Adjektiva mit unserer Endung -lich, -bar, lat. -culum, entstehen, z. B. von *iniyēkū*: lachen — *iniyemšik*: lächerlich, ridiculum) (skr. *āścarya*, B. 90) (tib. *ño-mč'ar-ba*, *p'ul-byun*) Wunder, übernatürliches Phänomen; wunderbar, erstaunlich, bemerkenswert. 10 [*arban sara duusāt gaixamšiktai xān kūböün töröbei*: nach Verlauf von zehn Monaten erblickte ein wunderbarer Königssohn das Licht der Welt].
- gañ* (tib. *t'an-pa*) (das transkr. sin. 旱 *hán* — COUVREUR 419: manque de pluie) Dürre, regenlose Zeit. 7.
- gasalañ* (manju *gasacun*: Klage, Trauer) Elend, Leid, Trübsal, Qual.
- gadagadu*, *gadagatai* [*gadādu*, *gazādu*] (aus: *gadaga* [tib. *p'yi-rol*] außen, außerhalb — und dem zur Bildung des nomen spectativum dienenden Element -*tu*/-*tü*, dessen *t* nach dem Endvokal hier zu *d* geworden) außen befindlich, äußerlich, fremd, ausländisch. 16. — Das Wort wird häufig zur Bezeichnung der Nicht-Buddhisten gebraucht, z. B. *gadagadu-tan-u üdel* (tib. *p'yi-pai lta-ba* — cf. SCHMIDT, Tib. Gr. 209): die Anschauung der Außenstehenden, der Häretiker; *gadagadu.nom* (tib. *p'yi-pai č'os*): die fremde, brahmanische Lehre.
- galab* siehe *galab*.

gaḍar [*gazar*] (skr. *bhūmi*, *bhūmī*, B. 663) (tib. *sa*, cf. *Lha-sa*: Götterland) (sin. 地 *tí*) (sin.-jap. *chi*, *jí*; jap. *tsuchi*) Erde (im Gegensatz zu Himmel und humus); Stelle, Örtlichkeit; Land, Reich; Feld, Ackerland; Gebiet, kleinerer administrativer Bezirk; Kanzlei; Grund, Grundlage. 16. — Dann: Entfernung, Längenmaß für Wege, zirka ein halbes Kilometer (sin. 里 *lǐ* — nach COUVREUR 949 zirka 600 Meter) (das sin.-jap. *ri* hat jedoch 3927 Meter); das mongolische ist natürlich nur annäherndes Äquivalent und überhaupt nicht präzise; oft wird als Wegmaß der Ausdruck *dagun-u gaḍar* [*duunai gazar*] (tib. *rgyañ-grags-kyi ṭad*): „die Strecke der Stimme“, d. h. auf welche die laut rufende menschliche Stimme hörbar ist, gebraucht (die Stelle Matth. 5. 41; καὶ ὅστις σε ἀγγαρεύσαι μίλιον ἔν, ὕπαγε μετ' αὐτοῦ δύο lautet in der mongolischen Übersetzung von STALLYBRASS and SWAN: *basa čimai nige tūsür* (= Entfernung)-*ün tedüi gaḍar-a baḡalan yabugulukči-luḡa xoyar tūsür-ün tedüi yabultā*, in der kalmükischen Version von POZDNEEV: *basa čimaḡi nigen duuni gazar baḡalaži yabuulukči kumünlě xoyor duunai gazar yabultā*); P. HÖLTKE, S. V. D., macht mich noch auf die interessanten Ausführungen über die kalmükischen Längenmaße bei PALLAS, op. cit., p. 191, 192, aufmerksam. — Dem mong. *gaḍar* entspricht tat.-türk. بازار (*bazar*) (persisch بازار) (*b-g*, wie z. B. innerhalb des Mong. *debel* und *degel* [*děl*]: Mantel); POZDNEEV hat K. R. S. 102 den Ausdruck *xudalduin gazar*, wörtlich „Stätte des Handels“ als „Bazar“; wir gebrauchen mithin bei uns in *Bazar*, *Basar* ein mongolisches Wort. — Übrigens kennt das Mongolische auch ein *basar*, für das Kov. 1065 das Äquivalent بازار gibt, mit der Bedeutung: bewohnter Ort, Dorf, Flecken, Städtchen, das ebensogut mit *gaḍar* konfrontiert werden könnte, doch will mir die Gleichung *gaḍar* = بازار berechtigter erscheinen als *gaḍar* = *basar*.

gakṭa, auch *ganṭa* (BIMB. 62) nur, vereinsamt, allein. 3.

gakṭaxan (nomen intensivum [necnon diminutivum], -*xan*/-*ken*, von *gakṭa*) (tib. *gčig-pu*, *k'er-ya*) allein, einzig, nur ein... 21.

gakṭa kü (verstärktes *gakṭa*) allein nur. 3.

garuksan: part. praet. von *garxu*: herausgehen, hervorkommen; das *u* der Form ist euphonisch. 18.

gargaxu (caus., nach kurzen Vokalen und allen Konsonanten außer *b*, *s*, *t* Bildungselement -*ga*/-*ge*, von *garxu*: hervorkommen) herausführen, hervorbringen. 4.

garṭu: conv. conj., Bildungselement nach Vokalen und *l*: -*ḍu*/-*ḍü*, nach den übrigen Konsonanten: -*ṭu*/-*ṭü*, von *garxu*: herausgehen.

gool, *gol* [*gol*] (tib. *luñ-pa*) Fluß, Flußbett; Mark (eines Baumes, einer Pflanze); Grundlage; Kern, Wesen, Zentrum; Hauptursache; Wurzel, Ausgangspunkt; Original(text). 3.

gool yosun (skr. *saṃaya*, B. 1009: religious obligation, established moral or ceremonial custom; rule) (tib. *gžun-lugs*) Gebrauch, Gewohnheit, Methode, Grundgesetz. 3 [*gol yosoni olonto sonosokson*: der da zahl-

reich die grundlegenden Unterweisungen angehört — aus *Ďoṅḡabāṅ maktāl*: Loblied *Toṅ-k'a-pa's*].

gučin (tib. *sum-ču[-t'am-pa]*) dreißig. 11.

gurban [*gurbun*] (tib. *gsum*) drei. 3. 6.

b.

ba/be: copula: und (nach mongolischer Auffassung distributiv); nur in der Schriftsprache, Pos. 82; nach RUDNEV, Mat. 66 auch dialektisch als: wahrscheinlich, doch wohl. 4. 7. Cf. *kiget*.

baixu sein, sich befinden, existieren; bleiben, verharren; stehen, aufhören. 3. 10.

baših, baših (tib. *k'añ-pa*) Haus, Gebäude aus festem Material (Holz — nur so: BIMB. 92, Stein), besonders: mehrstöckiges Gebäude (TIMKOVSKI, II, 440: *bačhing*; habitation stable) — ich vermute chinesischen Ursprung. 16.

-ban/-ben: reflexives Possessivsuffix nach vokalischem Auslaut, welches das mit ihm versehene Nomen, unter Umständen auch das Verbalnomen, in ein engeres Verhältnis zum régierenden Subjekt des betreffenden Satzes bringt. 21.

baḡa (skr. *kṣudra*, B. 239) (tib. *p'ran-bu, č'uñ*) klein. 5.

baḡuxu [*buuxu*] herabkommen, sich niederlassen, heruntersteigen, herabfallen, abwärtsfließen (von einem Berge etc. = Separativsuffix *-aṭa/-eṭe*). 10.

baḡuraḍu: conv. conj. von *baḡuraxu* (verb. acquisitivum, *-ra/-re* von einem nicht selbständig auftretenden Stamm *baḡu*, der etwa: niedrig, unten [cf. *baḡoni*: niedrig] bedeutet; davon das Verbum *baḡuxu* [cf. *baḡa*] [tib. *dams-par byed-pa*] niedrig werden); sich niederlassen, fallen; weniger werden, abnehmen, schwach werden; sich erschöpfen, schwinden. 20.

basa noch, auch, wiederum, weiterhin. 6.

batutxu (verb. acquisitivum — hier Bildungselement *t* — von *batu*: fest, hart, zuverlässig, unbeweglich, unwandelbar, beständig; redlich) fest werden, erstarken, sich konsolidieren. 7.

balḡasun (Plur. *balḡat*) (skr. *nagara*, B. 453) (tib. *groñ-k'yer, groñ*) Haus, Siedlung, Kolonie, Dorf, Flecken, Stadt. 12.

bayasxulañ (Nomen der Empfindung, *-xulañ/-küleñ* nach Stämmen auf *s*, von *bayasxu*: zufrieden sein, sich freuen; Basis: *bayan* (cf. manju *bai*: otiosus — KAULEN 146, im Zustand der Muße, d. h. des Wohlseins, gewährleistet durch Reichtum, selbstgenügsam, nichtstuerisch; tat. باى) reich, genügend, Reichtum, Wohlstand) (skr. *nanda*, B. 455; *ārāma*, B. 85) (tib. *dga-ba*) Zufriedenheit, Frohsinn, Freude. 9.

bakši [kalmükisch im Dialekt auch *bakša*, cf. Zeitschrift für Buddhismus, Jhrg. VI, p. 338] (manju *bakši* — cf. *bakha*: capere, accipere; *bakhana*: intellegere; KAULEN 146) (بکشی) (skr. *guru*, B. 267; *ācārya*, B. 72, auch in mong. Transkr. *ačariya*, übersetzt: *surgaguli-ṅṅ noyan*: Fürst der Lehre, Kov. 122; auch das Uigurische gebraucht für „Buddha-priester“ diesen Sanskrit-Ausdruck als *ačari*, siehe MSOS. 1919, Ost-

asiatische Studien, p. 93) (tib.-mong. transkr. *pa-ši*; übersetzt *slob-dpon* — SCHMIDT, Tib. Gr. 206: Lehrer) (sin. nach PANDER, Pantheon 47: *tsü-ši* = 祖師 *tsòu-chēu*: wörtlich väterlicher Lehrer) Lehrer, Gelehrter, Lama, Klostervorsteher, Abt. 7. — Für die Kalmüken waren die *bakši* der Gouvernements Astrachanj [kalm. *Aïdarxan*] und Stavropol [kalm. *Sarabuul*] sowie jener des Don-Kazakenheeres* von der russischen Regierung akkreditierte und ihr verantwortliche höchste Geistliche. — CYBIKOR bringt Pos. 99 *bakši* mit skr. *bhikṣu* (das sich übrigens auch im Mongolischen als *bikšü*, ja sogar in der Päliform *bhikkhu* als *bikgu*, sin. als 必叔 *pī-chōu*, transkribiert findet) in Verbindung, was, wenn ich nicht irre, schon vorher KOEPPEN in seinem klassischen Werk getan. Natürlich ist für die heutigen Verhältnisse und ihren Gebrauch des mong.-kalm. *bakši* in Ansehung der Grundbedeutung des Sanskritwortes (B. 653) dieser Titel deplaciert. PANDER hat recht, wenn er loc. cit. sagt, daß „Bakschi im Mongolischen und Mandschurischen ungefähr Altmeister bedeutet und ein Titel ist, der allen hochgelehrten Lamas beigelegt werden kann“.

baktaxu (cf. manju *bakha*: capere, accipere, KAULEN 146; *baktambumbi*: enthalten sein, umfassen) (tib. *šon-ba*) seinen Platz haben, sich befinden, hineingehen; enthalten, umfassen, einschließen; sich einleben. 16 [*bak-taži oroksan kümün Zuudu mende kürüdek*: ein Mensch, der dort (gemeint ist die Spalte einer Felsenhöhle) hineingelangt und Platz hat, der kommt gesund nach Zū (= Name der bekannten Buddhastatue in Lhasa statt Tibet)].

baktamu oder — *mui*: descriptivus praes. necnon fut. von *baktaxu*. 16.

-*bar/ber*: Instrumentalsuffix nach vokalisch auslautendem Nomen. 4.

bar/ber ohne voraufgehenden Bindestrich (im Gegensatz zu eben erwähntem -*bar/-ber*): dient wie *anu/inu* zur Hervorhebung des Subjekts. (Im Grunde genommen ist auch dieses *bar/ber* weiter nichts als das Instrumentalsuffix und wird von den Mongolen in Nachahmung des Tib. angewendet, das seine Instrumentalpartikel häufig ebenso gebraucht; cf. SCHMIDT, Tib. Gr. 187 und CYBIKOV, Posobie 30. 82. 83.)

baran: conv. conf. von *baraxu* (tib. 'dad-pa, bas-par 'gyur-ba, zad-par byed-pa) zu Ende bringen, verbrauchen; verausgaben (Geld), verschwenden, durchbringen, vergeuden (ein Kapital), zugrunde richten; zu Ende gehen. 21 [*čini xamuk ed-nuguudi xān küböün ügei bolgon baran üiletkü baïnam*: der Königssohn ist dabei, all deine Habe zu vernichten und durchzubringen].

baraga (skr. *bhara*, B. 643) (tib. ka-ča, t'on-zoñ, m't'in-k'a) Hausgerät, Besitz, Habe, Möbel; Zeichen; ein in der Ferne sichtbarer Gegenstand, undeutlich, trüb, verschwommen. 12. — HÄNISCH zitiert in „Die chinesische Redaktion des Sanang Setsen“ (MSOS., I. Abt., 1904, p. 186): *Harabasu barag-a ügei* [in unserer Transkr. *xarabasu baraga ügei*] mit der Übersetzung von SCHMIDT „schaut man umher, ist nichts zu erblicken“.

baraga bolxu undeutlich, zu einem in der Ferne sichtbaren Gegenstand werden; sich entfernen, sich aus dem Staube machen. — Kov. gibt 1094 einen ähnlichen Ausdruck *baraga turuu ügei* (wörtlich: undeutlich — Pferdehuf nicht) mit: „il disparût sans laisser aucune trace“.

baras siehe *bars*.

barakdaxu (pass., *-kda/-kde* nach Vokalen, von *baraxu*: beenden, vollenden, verbrauchen, verschleudern, verschwenden) (skr. *kṣaya*, B. 235) (tib. *zad-par byed-pa*, 'jad-pa) beendet werden, zum äußersten gebracht werden; sich erschöpfen; aufhören; vernichtet, tot sein. 21.

barixu ergreifen, nehmen, bei sich halten, bewahren. 3.

barildaxui: substantivierter „Infinitiv“, i. e. part. fut. sive possibilitatis von *barildaxu*. 19. Siehe *barildu du*.

barildudu: conv. conj. von *barilduxu* oder *barildaxu* (Reciprocum, *-lda/-lde*, *-ldu/-ldü*, von *barixu*) (tib. 'brel-ba, 'dñ-ba, stobs-'gyed-pa, 'ju-ba) einander halten, ergreifen, sich packen (im Kampf), sich verfangen; sich verbinden, intim werden, Freundschaft schließen. 18.

barimtalaxu (verb. effectivum, *-la/-le*, von *barimta*: das Nehmen mit der Hand, Umspannen, Umfang; Begriff, Auffassungsgabe, Verständnis; Kunst; Grundlage, Prinzip, Stütze, Stabilität, dem ein einfaches *barim*: Umspannen mit der Hand [auch ein Maß: Spanne, K. R. S. 123] zugrunde liegt; das *ta* ist mir nicht erklärlich) (tib. 'dñ-pa) nehmen, ergreifen; aufnehmen, begreifen, halten, behalten (im Gedächtnis); sich halten an, sich stützen auf, sich berufen auf; aufhalten; zaudern. 18 [*edi barimtalal ügei nom-du zaru*: verwende ohne Zögern Hab und Gut auf die Religion!].

bars, *baras* (tat. پارس) (uig. *bars*, *barz*: MSOS., 1919, Ostasiatische Studien, 97) (pers. پارس Panther) (skr. *vyâghra*, B. 917) (tib. *stag*) (sin. 虎 *hòu*) (sin.-jap. *ko*, jap. *tora*) (türkisch ist پارس: Panther; WAHRMUND, Anhang 76) Tiger. 13. — Cf. unser *Parder*, griech. *πάρδαλις*: Panther. — BIMB. 96 erwähnt sub *baras sara* — unsere Stelle — eigens den Sieg Buddha's über die sechs Irrlehren.

be siehe *ba/be*.

-ben siehe *-ban/-ben*.

belge (بلگو, بلکی) (skr. *lakṣana*, B. 783, *nimitta*, B. 475) (tib. *mñ'an-ma*, *rtags*) Zeichen, Merkmal, Charakteristik; Omen; Ziel; Grund; Tatsachen, die in der Logik zum Schluß führen (cf. ad hoc: STCHERBATSKY-STRAUSS, Erkenntnistheorie und Logik nach der Lehre der späteren Buddhisten. München-Neubiberg, OSKAR SCHLOSS-Verlag, 1924, p. 68 — *nimittakâraṇa*: causa instrumentalis). 8.

belge biliḱ (skr. *prajñā*, B. 585, *jñāna*, B. 340) (tib. *ye-šes*, Gr. Myth. 247) Wissen, wahres Wissen, Weisheit, göttliche (transzendente), aus Abstraktion entstandene Weisheit; K. R. S. 125: höhere buddhistische Weisheit. 8.

bečîn, auch *mečîn*, *bičîn* (مچین) (tib. *spre*) ein (großer) Affe. 9.

beye (manju *beye*: corpus, persona, KAULEN 146; RUDNEV, Nov. dan. 2: *bóje*: Leib, selbst) (skr. *kāya*, B. 177) (tib. *lus*) (sin. 身 *chēnn*) (sin.-

jap. *shin*, jap. *mī*) Körper, Leib, Fleisch; Person; Aspekt; Aussehen; Ansehen; Darstellung (gemalte oder figürliche); das Ich (cf. *bi*), Natur, Eigenschaft, Wesen, Charakter. 5. — WINKLER 293: *beje* (*biji*) = Körper, Selbstheit — *mi* = Körper, Selbstheit.

-ber siehe *-bar/-ber*.

ber siehe *bar/ber*.

berke (𐎧𐎫𐎼𐎿) (tib. *dka*) schwer (*difficile*), schwierig, hart, rau und die entsprechenden Substantiva. 15 [*sañ blama eribeñ olxu berke*: und wenn man schon einen braven Lama sucht, es ist doch schwer, ihn zu finden]. *berke xataguñiltu* (tib. *dka-spyod-pa*, *dka-t'ub-čan*) „der mit schwerer Askese“, ein rauher Büsser. 15.

bi (manju *bi*: KAULEN 29) (türk. 𐰆) (tibetisch siehe SCHMIDT, Tib. Gr. 90): pron. pers. der 1. Pers.: ich. 18.

bišilgal (*bisalgat*: BIMB. 99) (nomen effectus, *-l*, von *bišilgaxu*: betrachten, überlegen, nachsinnen, meditieren; sich eingehend mit etwas beschäftigten [*ürgülzi bišilgabasu burxani mör*: wenn man sich beständig der Betrachtung hingibt, so ist das der Buddha-Pfad]) (skr. *bhāvana*, B. 650) (tib. *sgom-pa*, *gom-pa*) (sin. 習禪 *sī-chén*: HACKMANN in Acta Orientalia II, 83, Note 1: Meditation; WIEGER, Bouddhisme chinois, t. I, p. 108: 禪 *tch'an* (COUVREUR's *chén*) (*dhyāna* siehe *diyan*): Nachsinnen, Betrachtung, Meditation, Kontemplation; Betrachtungsmethode; andauernde Übung, Studium; Gewohnheit, Geschicklichkeit. 11. — Ad rem: KERN, Manual 54; HEILER, Die buddhistische Versenkung. München 1919, p. 22: „Erweckung“.

bide, auch *bida* (manju *be*) plur. pron. pers. der 1. Pers.: wir. 3. (Cf. hinsichtlich *bida* die interessante Controverse SCHMIDT-RÉMUSAT in des letzteren „Recherches sur les langues tartares“, t. I, Paris 1820, p. VIII des Avant-propos.)

bitegübcilekü, *bitegümjilekü* (BIMB. 99) (verb. effectivum, *-la/-le*, von *bitegümji*: Umschlag, Kuvert, Verschluß mit Siegel, welchem Worte wiederum *bitegü[n]*: volle Hand, verschlossen, heimlich, zugrunde liegt; ohne Zweifel besteht ein Zusammenhang mit manju *bitkhe*: liber, volumen [KAULEN 147; RUDNEV, Nov. dan. 2], uig. *bitig*: Urkunde [MSOS. 1909, Ostasiatische Studien, p. 108] und mong. *bičik*: Schrift, Brief, Buch, Band) verschließen, in übertragenem Sinne: sich fest einprägen. 4.

bilik (𐰇𐰏𐰤, WAHRMUND, Anhang 66: Wissen) (uig. *bilig*, *bi'lig*) (skr. *vijñā*, B. 850; *prajñā*, B. 585) (tib. *śes-rab*, *t'ugs-rab*, *blo-śed*) Verstand, Intellekt, Scharfsinn; Wissen, Weisheit. 8.

birit: transkr. skr. *preta* (tib. *yi-dvags*) (sin. *ngö-kouèi*) hungernder Geist aus der Vorhölle, Gespenst (GRÜNWEDEL). 6. — Ad rem: Oč. 76; Gr. Padmasambhava 18. 19. Cf. für Korea: *sagem*: hungrige... Teufel: SIEROSZEWSKI, Korea, Berlin o. J., p. 32.

birga: Name des Zeichens am Kopf der letzten Zeile der beigelegten Tafel; steht in Variationen, auch verdoppelt, am Anfange eines Buches oder Kapitels, respektive jedes Blattes. Cf. SCHMIDT, Tib. Gr. 22; Pos. 4.

bui (cf. manju *bi*: es ist, es gibt) (tib. *yan*, *yod*, *m̃a-čan*) (praes. necnon fut. narrativi von *būkū*: sein) est, sunt; das Dasein; existierend. 4.

bogomtalaxu (verbum effectivum, *-la/-le*, von *bogomta*: Schutz, Wall, Zaun; kleine Festung, Fort; Wachtposten) einen Wall errichten, sich wehren gegen (acc.). 6.

busu: 1. vor einem Nomen oder alleinstehend: ein anderer. 3. 7. — Der Plural ist: *busut*. 2. hat hinter dem Nomen dieselbe Funktion wie *ügei*; also: *mūñke busu*: „nicht ewig“, unbeständig, vergänglich. 3. *busu basa* statt des gewöhnlicheren *basa busu* (tib. *gžag-yañ*, *gžan-yañ*; SCHMIDT, Tib. Gr. 173) ferner, außerdem noch. 6.

busut: Plural des selbständig oder vor einem Nomen stehenden *busu*: die anderen, die übrigen. 20.

boda [*bodo*] (skr. *bhava*, B. 645) (tib. *dños-po*) Sache, Gegenstand, Materie; Leib, belebtes Wesen, Geschöpf; Person; Eigentümlichkeit, Natur; Form. 18 [*ödüge-deki bodo-nuguut yilbiñ dursun metü*: die Kreaturen dieses (Daseins) sind wie die Umrisse eines Trugbildes].

bodi: defektiv für *bodhi*, auch *bowadi* = *bōdi*: transkr. skr. *bodhi* (B. 936) (tib. *byañ*, *byañ-čub*) Intellekt; buddhistische Vollkommenheit, Heiligkeit, Zustand eines Buddha, eines erleuchteten und allwissenden Wesens; Abtötung des materiellen Prinzips. 8 [*bodiñ buyan-du daxa... bayas-xulañ xamtu irekü*: jage der Bodhitugend nach, und damit kommt auch die Freude].

bodi xutuk (tib. *go-'pañ*) Würde, Rang, Vollkommenheit eines Buddha. 8.

buduñguiran: conv. conf. von *buduñguiraxu* (verb. acq., *-ra/-re*, von *buduñgui* [Nomen zum Ausdruck eines inneren Zustandes, *-ñgui/-ñgüi*]: trüb, dunkel, Dunkelheit, Finsternis, Nebel; verfinstert, umnebelt, abgestumpft, dumm, ungebildet, vom Stamm des Verbums *buduxu*: färben; cf. *buduk*: Farbe) verfinstert, umnebelt werden (cf. unseren Ausdruck „benebelt“ für „berauscht“), blöde werden. 20.

buddha, häufiger als die korrekte Form *büddhe* (das Mongolische gibt den *u*-Laut des Sanskrit häufig durch *ü* wieder; konsequentes Lesen erfordert dann natürlich in der zweiten Silbe *e* nach den Gesetzen der Vokalharmonie) (tib. *sañs-rgyas*) (sin. 佛 *fōu*) (sin.-jap. *buts'*; jap. *hotoke*) jeder *buddha*; der historische Buddha. Titel. 3. — In dem vorliegenden Schriftchen durchgängig und mit Bedacht an den einschlägigen Stellen statt des sonst gebräuchlichen *burxan* gebraucht.

buddha-in šašin (sin. 釋教 *chēu-kiaō*: [Sā(kya)-Lehre]: WIEGER, Le Boudhisme chinois, t. I, p. 117) Buddha's Lehre, Religion, Buddhismus. Titel.

bodhi siehe *bodi*.

bolai (von gleichem Ductus mit *bulai*: concupiscentia): eine hintervokalische Parallele zum ungebräuchlichen *bülēi* der Umgangssprache = lit. *büllüge*, dem perf., *-lugai* (Umg. *-lāi*) / *-lügei* (Umg. *lēi*), von *būkū*: sein; das praet. nimmt häufig, wie auch die übrigen Vergangenheitsformen, präsentische Bedeutung an; so lautet z. B. die Stelle Joh. 1. 9: *καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει*: *teñ büget gerel inu xarañgui-dur gegerebei*

(*gererebei* ist Imperfektum, *-bai/-bei*, von *gegerekü*: leuchten); so bedeutet denn das ursprüngliche praet. *bolai* meist „ist“, „sind“, selten „war, waren“; oft dient *bolai* als bloße Verstärkungspartikel, wobei in der Übersetzung die vorhergehende Verbalform die Funktion übernimmt. Seinem ursprünglichen Charakter als Zeitwort gemäß muß *bolai* stets am Satzende stehen. 5. 12. — Cf. RUDNEV, Mat. 71.

bolun: conv. conf. von *bolxu*. 7.

bolugat [*bolöt*]: conv. distr., *-gat/-get*, von *bolxu*; das eingeschobene *u* ist euphonisch. 9.

bolumui: descr. praes. von *bolxu*; *u* euphonisch. 20.

bolxu sein, existieren; geschehen, sich ereignen; werden (im Sinne von franz. se faire und auch devenir); möglich sein; sich schicken; reif werden. 3. 6.

bolgan: conv. conf. von *bolgaxu* (caus., *-ga/-ge* nach kurzen Vokalen und allen Konsonanten außer *b, s, t*, von *bolxu*) (tib. *sko-ba*) sein lassen, geschehen lassen; hervorbringen; machen. 9.

bolbai: imperf. von *bolxu*. 10.

bolbasuragulbai: imperf. von *bolbasuragulxu* [*bolbasuruulxu*] (caus. von *bolbasuraxu*, *bolbosoraxu* (tib. *sm̐n-par 'gyur-ba*, *byañ-'dug-pa*): sich vervollkommen, reif werden (Früchte), sich bilden (tib. *sm̐n-par byed-pa*, *bšar-ba*) zur Reife bringen, vervollkommen, schaffen, erschaffen. 12.

buyan: das korrumpierte skr. *punya* (B. 557) (oder skr. *kalyāṇa*, B. 170) (tib. *dge-ba* — der Ausdruck ist in seinem heutigen Gebrauch erklärt von TH. SCHREVE in ZDMG., Bd. 65 [1911], p. 471; *bsod-nams*) Tugend, das moralisch Gute; ethisch-religiöses Verdienst; Wohltätigkeit, Wohltat; Fortschritt, Erfolg; Glück. 4. 6 [*ed buyan-du öküle üküküdü ülü gemšiküin belge*: wenn man Hab und Gut für wohltätige Zwecke hingibt, so ist das ein Zeichen, daß man beim Tode keine Reue empfinden wird].

buyu, auch *büyü*: descriptivum conclusivum von *bükü*: 1. ist, sind; 2. copula: und, oder, 10; 3. Fragepartikel: etwa? (wofür meist *buyuu*).

burijat: Name des bekannten Volkes der Burjaten am Baikalsee und im Gouvernement Irkutsk, die jetzt eine autonome Sovětrepublik bilden. Titel. — Die Transkription *Buräten* ist falsch.

burugu [*buruu*] (tib. *log-pa*, *yon-po*) entgegengesetzt, umgekehrt; unstimmig, widerlich; schlecht, schlimm, böse; irrtümlich, verkehrt, trügerisch; häretisch; Schuld, Vergehen, Fehler; Lüge, Betrug. 5.

burugu üdel (tib. *lta-log*) falsche Anschauung, Irrlehre, Häresie. 5.

burugu xoriṭal (tib. *log-gyem*) Ehebruch, Unkeuschheit. 5.

burxan (uig. *burxan*, z. B. MSOS. 1919, Ostasiatische Studien 102) (tib. *saṅs-rgyas*; nach Oč. 419 soll *burxan* die Übersetzung eines tib. *sančji*, das POZDNEEV loc. cit. in russischen Lettern gibt, sein; ich weiß damit nichts anzufangen; möglicherweise ist es = *saṅs-rgyas* in einem Dialekt oder im mongolischen Lama-Jargon) ein *buddha*, eine Fleisch gewordene Intelligenz; der historische Buddha; dann überhaupt jede Gottheit und Götterdarstellung. 3. — Die Etymologie ist nicht sicher.

- bütügekseger*: conv. continuativum, *-ksagar/-kseger* (entstanden aus dem Stamm + *-ksan/-ksen*: part. praet. + *-gar/-ger*: Instrumentalsuffix statt *-bar/-ber* bzw. *-iyar/-iyer*; das *n* von *-ksan/-ksen* fällt aus), von *bütügekü* (caus. von *bütükü*) (skr. *sādhayati*, B. 1032) (tib. *sgrub-pa*) ausführen, erfüllen, machen; beenden; vorbereiten, anordnen, disponieren. 17.
- bütügekci*: part. aoristi, *-kci/-kci*, von *bütügekü*; siehe *bütügekseger*. 10.
- bütükü* geschehen; vorbereitet, erfüllt, gemacht werden. 18.
- bütükxen*: part. praet. von *bütükü*. 10.
- büddhe* siehe *buddha*.
- büles*: plur. von *büle* (*büli*, BMB. 105) [*bülü*] (manju *fulu*: multus, KAULEN 151) (tib. *nañ-čañ*) Familienmitglied, Hausgenosse. 7.
- büyü* siehe *buyu*.
- bügesü*: conv. cond., *-gasu/-gesü* - *-basu/-besü*, von *bükü*, also: falls, wenn... ist, geschehen sollte etc. — in der Übersetzung oft einfach durch logische Betonung des vorhergehenden Wortes wiederzugeben. Cf. *kemebesü*.
- büget*: conv. distr. von *bükü*: sein, also eigentlich „seiend“, respektive „gewesen seiend“, „sein werdend“ (das conv. assimiliert sich temporär dem Hauptzeitwort), in den meisten Fällen: und. 3. 5. 6. Cf. *kiget*.
- bükün* alle, sämtlich. 3. 6. 7. Wird seinem Beziehungswort nachgestellt.
- bügüde* (CYBIKON hat Pos. 17 auch *büküde*, das natürlich denselben Ductus darstellt) (tib. *byin-po*, *t'ams-čad*, *kun*) alle, alles; das Ganze; im ganzen, völlig. 21. Steht im Gegensatz zu *xamuk* hinter seinem Nomen.
- blama*, defektiv bzw. phonetisch auch *lama*, das tib. *bLama*, eigentlich, wie hier (Titel, 7); nur dem vollgeweihten Geistlichen zukommender Titel, dann aber aus Höflichkeit jedem Kleriker gegenüber gebraucht (cf. Gr. Myth. 58; SCHMIDT, Tib. Gr. 206) (skr. *guru*, B. 267; der Sanskrit-Ausdruck findet sich als *gürü* häufig in mongolischen religiösen Werken; im Hofstaat des *Dalai-Lama* figuriert ein *bLama-Guru*: SCHULEMANN, Geschichte der Dalailamas, Heidelberg 1911, p. 186) (allgemein würde dem *bLa-ma* sin. 和尚 *houō-chang* oder 僧 *sēng*, letzteres sin.-jap. *sō*, und gleichfalls sin.-jap. 坊主 *bōzu* [unser „Bonze“] entsprechen).

S.

- sain* (manju *sain*: bonus, sapiens; KAULEN 147) (skr. *su*, B. 1047; *bhadra*, B. 642) (tib. *ruñ-ste*, *da-či*) gut. 4. 12.
- sain nükür* „der gute Gefährte“ (tib. *grog-s-bzañ*), term. techn. für den Lama, den Leiter in Glaubenslehre und -Leben (cf. Oč. 209). 12. Dafür häufig *buyan-u nükür* (skr. *kalyāṇamitra*, B. 170. 706) (tib. *dge-bšes*, *dge-bai šes*): Freund der Tugend, oder: *buyan-u sadun* (skr. gleichfalls *kalyāṇamitra*) (tib. wie vor und *dge-bai šes-gñen*): Verwandter, Anhänger der Tugend.
- saitur*: *sai(n)* + *-tur* (Dat.-Lok.-Suffix) „im guten“, im Sinne von: in guter Ausführung (skr. *su*, B. 1147; *pra*, B. 579) (tib. *rab-tu*, SCHMIDT, Tib. Gr. 163; *rnam-par*, ib.; *legs-par*, ib. 164) gut, gefällig, zierlich, angenehm; vorzüglich, hervorragend, sehr, außerordentlich, völlig; passend, geziemend, gehörig; endgültig. 15.

sañtur garxu „völlig herausgehen“, nämlich aus dem Familienleben, das Hinausgehen aus dem Heim in die Heimatlosigkeit, sich von der Welt lossagen, Asket, Mönch werden. 15. — *sañtur garuksan* (pāli: *pabbajā*) (skr. *pravrajyā*, B. 608; ad rem: KERN, Manual 76) (tib. *rab-tu byud-pa*, *rab-byuñ*) der völlig Herausgegangene; dafür oft: *ger-ete garuksan* (skr. *anagāra*, B. 18. 3) (tib. *k'yim-nas 'byuñ-ba*) „der aus dem Hause Herausgegangene“ — im Gegensatz zum *ger-tü*, *gertei* (tib. *gron-ba*) „der mit einem Hause, Hauswesen“, der Laie, oder *gergei-tü*, *gergei-tei* (skr. *kuṭumba*, *kuṭumbin*, B. 191) (tib. *k'yim-pa*) „der mit einem Weibe“, Familienvater; Familie. Cf. Oč. 110.

sanaxu (skr. *cint*, B. 305) (tib. *bsam-pa*, *'du-šes byed-pa*, *sems-pa*, *dran-pa*) denken, nachdenken, bedenken; sich vorstellen; sich erinnern. 3.

sanal (auch *sanagal*) (nomen effectus von *sanaxu* bzw. dessen caus. *sana-gaxu*) Gedanke, Überlegung; Nachsinnen; Erinnerung. 6.

sansar, auch *samsar* siehe *orčilañ*. 15.

sandan siehe *tabun aïmak*.

saguxu [*suuxu*] (tib. *sdod-pa*, *sdod-byed-pa*, *gžes-pa*, *'dug-pa*, *'k'od-pa*, *'žugs-pa*) sitzen; sich setzen; eine Stelle einnehmen; leben. 11.

saba (صبا) (tib. [*sde-/snod*, *zem*) Gefäß, Geschirr, Urne, Behälter (Korb?); Hülle; Aufnahmefähigkeit; medizinisch: die inneren Organe (Herz, Leber, Lunge, Nieren, Magen). 16 [*arkī sabāsu bišēn ebdelek*: Alkohol zerstört alles außer dem Gefäß] — *saba* dient in Verbindung mit *aïmak* zur Wiedergabe von skr. *piṭaka* (B. 550), z. B. der dreifache buddhistische Kanon: skr. *tripiṭaka*; tib. *sde-snod-gsum*; sin. 三藏 *sān-ts'ang*; sin.-jap. *sanzō*.

saba šime (tib. *snod-bčud*) das Gefäß und sein Inhalt: die Welt und ihre Bewohner; die materielle und die geistige Welt; Materie und Geist.

saba yirtintü die Welt als Heimstätte der Geschöpfe; das Weltgebäude. 16.

samagu [*samuu*] (tib. *zañ-ziñ*) Verwirrung, Unordnung, Aufruhr; verkommen (moralisch). 6.

samadi defektiv für *samadhi*: transkr. skr. *saṃādhi* (B. 1011) (tib. *tiñ-'dīn*, *tiñ-ñe dīn*, *bsam-gtan*) siehe *diyan*. — Die Ausdrücke stehen einander sehr nahe, „werden viel verwechselt und identifiziert, selbst von den buddhistischen Dogmatikern, fallen aber keineswegs zusammen“ (HEILER, Die buddhistische Versenkung, München 1918, p. 11). — Der bei Gr. Myth. 240 gegebene mongolische Ausdruck *touktam barikhou* muß *tugdam barixu* geschrieben werden; das Wort ist Transkription des tib. *t'ugs-dam* und wird mongolisch auch in dieser Form, jedoch immer mit dem *g* der vordervokalischen Reihe gegeben; *tugdam* bedeutet: Gebet, Bitte; geistliche Betrachtung, tiefes Sinnen [*kalm. tukdam* — *ene kündein dotoro naran dakini tukdam-du suunai*: im Innern dieser Höhle sitzt die Sonnenfee in tiefer Beschauung]. — *tugdam barixu* (tib. *tiñ-ñe 'dīnbyed-pa*) zur Betrachtung greifen, sich der Meditation hingeben. — Ad rem: HEILER, op. cit., loc. cit.; KERN, Manual 56, 57; HACKMANN, Der Buddhismus, Teil I, 23. 24. — 11.

saṭoma (Kov. hat 1320 *sa mṭo ma* entsprechend tib. *sa-mṭo-ma*): transkr. bti. *sa-ṭ'o-ma* (skr. *Gopā*, *Gopikā*, B. 273: transkr. sin. *Kiū-pṛ-kiā*: das Hirtenmädchen) Name einer der drei legendären Frauen Buddhas; nach CSOMA DE KÖRÖS möglicherweise auch nur eine andere Bezeichnung für *Yaśodharā* (B. 737, 431) (tib. *Grags-'din-ma*) (mong. *aldar-tai eke*: die ruhmreiche Mutter); siehe PERI, *Les femmes de Çākya-Muni*, Hanoi 1918, besonders p. 9—11.

saḥa, *saḥa*: verstümmeltes skr. *viśākhā* (B. 873) (tib. *sa-ga*, *sa-ga-mzla-ba*) (sin. 婁宿 *leōu-siū*) das 16. der altindischen Mondhäuser; Name des 4. Monats. — Ad rem: ZfE. 1911, p. 399, 424; SCHLEGEL, *Uranographie chinoise*. Première partie, La Haye-Leyde 1875, p. 331, und Japanisches Pantheon (Original), Heft III, fol 14 verso, Nr. 16. — 11.

saḥiya: hier — 9 — Transkription von skr. *śākya* (sonst ist *saḥiya*[n] Amulett, Vorbeugungsmittel) statt *śaḥiya* (tib. transkr. skr. *Śā-kyā*) Stammesname des historischen Buddha. — *Śaḥiya* ist in der mongolischen Wiedergabe von *Śākyamuni* zu *Šige*(*müni*) geworden. Die Kalmüken schreiben das Wort im Galik, dem Alphabet zur Darsteilung von Sanskrit- und tibetischen Lauten bzw. Buchstaben, *Šākyamuni* und lesen nach tibetischer Manier *Šakjamuni*.

sara(n) (skr. *candra*, B. 292) (tib. *zla-ba*) (tat.-türk. *ای*) (*manju biya*) (sin. 月 *iuè*) (sin.-jap. *gets'*, *gwats'*; jap. *tsuki*) Mond; Monat. 16.

sararīn statt des korrekten *sara-īn*, gen. von *sara*. 11.

setkil (nomen effectus von *setkikū* denken, überlegen) (skr. *citta*, B. 304; *manas*, B. 683) (tib. *sems*, *yiḍ*) Geist, Seele; Intellekt, Denk- und Urteilsfähigkeit; Gedanke, Gedankenrichtung; Meinung; Absicht; Gewissen; innerliche Disposition; Herz (natürlich abstrakt); Neigung; Gemütsverfassung; Gesinnung, Charakter. 5.

selte gemeinsam, Gemeinschaft. 7.

segül [*söül*] (tib. *mjug-ma*, *sku-mjug*, *rīa-ma*) Schweif, Schwanz, Ende; hinten, der letzte; der untere Teil des Rumpfes; die Hinterseite eines Gegenstandes; term. techn. für den entsprechenden Ductus mongolisch kalmükischer Buchstaben. 12.

sonosun: conv. conf. von *sonosxu* (skr. *śru*, B. 972) (tib. *t'os-pa*, *ñan-pa*, *gsan-pa*) hören; aufmerken; gehorchen; — das *u* in *sonosun* ist euphonisch. 7. Man beachte: *sonosxu*, Stamm *son*, *o* ist ursprünglich *u* euphonisch, *s* Verbalbildungselement; *son*: der Begriff des Hörens, des Gehörten (z. B. *sonin*: Neuheit, Nachricht — in Charbin erschien eine Zeitung „*Moŋgol-un sonin bičik*: Nachrichten-Blatt der Mongolei“, cf. RUDNEV, Mat. XVIII, „*Anthropos*“, 1921—1922, p. 351), griech. *τόνος* (eventuell *φδογγος*, *φδογγή*), lat. *sonus*, unser *Ton*.

sutdhadana steht hier — 9 — statt des gebräuchlicheren *sudodana*; auch *sudadani* kommt vor (Bimb. 132); siehe *arigun idegetü*. 9.

soktoguragulukči: part. aor., *-kči/-kči*, von *soktoguragulxu* (das *u* vor *-kči* ist euphonisch); *-gūl* ist Caus.-Element, *-ra* jenes des verb. acquisitivum, *-gu* dient zur Bildung eines nomen exactum, *to* = *tu*, dem Element des nomen spectativum; der Stamm ist *sok*, das irgend etwas

Berauschesndes bezeichnen muß; im Manju heißt *soktoku*: trunken, berauschesnd, wahnsinnig; ich möchte *sok* mit dem russ. *sok* in der Bedeutung „Fruchtsaft“ zusammenstellen, der, in Gärung übergegangen, gleichfalls die entsprechende Wirkung ausüben kann. Die Entstehung der obigen Verbalform ist also folgende: *sok* berauschesnde Substanz, *sokto* mit der Eigenschaft des *sok* behaftet, *soktogu* trunken, *soktoguraxu* trunken werden, *soktoguragulxu* trunken werden lassen, *soktoguragulukči* trunken werden lassend. 19. Übrigens gibt es ein Verbum *soktaxu*, *soktoxu* (manju *soktome*): trunken werden, das man ohne weiteres als acq. von *sok* auffassen kann, da nach *k*, *t*, *r* -*ta*/*-te* das entsprechende Bildungselement ist; -*ta* wird zu -*to* assimiliert.

surultaxu (cooperativum, -*lta*/*-lte*, von *surxu*: lernen, studieren, erkennen, sich gewöhnen an..., fragen (jemand = sep.) [*muugāsu bičigei suru eberēn kelekü*: einen Dummen frage nicht, der spricht von allein], erforschen (tib. *slob-grogs byed-pa*) gemeinsam mit jemand lernen etc. 10.

surgaxu (tib. *ba-lab-pa*) belehren, unterrichten; ermahnen. Titel.

surgal (nomen effectivum von *surgaxu*: lehren) (tib. *ba-lab-bya*) Lehre, Unterricht, Unterweisung. 7.

š.

šabinar, korrekter *šabi-nar*: Plur. von *šabi* [kalm. auch *šebi*] (manju *šabi* discipulus) (tib. *grva-ba*, *dge-gžon*, *mč'an-bu*) Schüler, Novize, Anhänger, Nachfolger; Höriger eines Klosters. 12 [*sain šabi blamān čimek*: ein guter Novize ist seines Lamas Schmuck, Stolz].

šašin, auch *šajin* (skr. *śāsana*, B. 945) (tib. *bstan-pa*, *bslab-pa*, mitunter auch *čos*) (sin. bald 教 *kiaō*, sin.-jap. *kyō*, bald 法 *fā*, sin.-jap. *hō*) Befehl, Instruktion, Lehre, Lehrsystem, Religion, Bekenntnis, Glaube (nicht im Sinne der christl. *πίστις*, der *itegel* entspricht). Titel. 3.

šine (tib. *gsar*, *čes*) neu, frisch, kürzlich; die Tage vom 1. bis 15. in jedem Mondmonat. 12. — Bei den Kalmüken die erste Dekade des Monats.

šidi, korrekter *šiddhi* (skr. *siddha*, B. 1044) (tib. *grub-t'ob*, *grub-pa*, *dños-grub*) (sin. 魔 *mouô*?) (mong. übersetzt: *bütüksen*) Vollkommenheit, Fähigkeit, Gabe, Talent; Weisheit; Wunder, übernatürliche Fähigkeiten, magische Kraft. 10.

šitün (von gleichem Ductus mit *šidün*: Zahn): conv. conf. von *šitükü* [*šütükü*] (skr. *sev*, B. 1059) (tib. *sten-pa*, *'k'ra-ba*, *rag-las-pa*, *rten-ba*, *gus-pa*) sich stützen auf..., hoffen auf..., glauben an; jemanden ergeben, verbunden sein; sich halten an..., sich zu jemanden schlagen; verehren. 18 [*bakšügi šütüküle mergen bolxu*: wenn man sich auf den Lehrer verläßt, wird man weise].

šitün barilduxu (tib. *rten-la brel-pa*) sich fest vereinigen mit..., sich eng anschließen. 18.

šitün barildulgan (skr. *nidāna*, B. 472. 473 (ein Synonym zu *šiltagan üre*) Verbindung infolge irgendeiner Ursache, die Kette zwischen Ursache und Wirkung, Kausalnexus.

šitüdü: conv. conj. von *šitükü*. 18.

šitükü (sanskritische und tibetische Äquivalente siehe *šitün*) pflegen, beobachten, häufig benutzen, unterhalten (Beziehungen etc.), zu etwas gehören, sich anvertrauen; wird bald mit dem dat.-loc., bald mit dem acc. konstruiert. 3. (Mit dem christlichen *πιστεύειν* hat das Verbum nur entfernte Gemeinschaft.)

šitügülen (statt *šitügülün*): conv. conf. von *šitügülkü* [*šütüülkü*], dem caus. von *šitükü*, also: veranlassen zum *šitükü*, dann: unterordnen, abhängig machen; Vertrauen einflößen, Hoffnung machen; Pietät erwecken, Achtung abringen. 19.

šiltagan [*šiltän*] (skr. *hetu*, B. 1022) (tib. *rgyu*) causa ratio; Motiv, Veranlassung, agens; Basis; Prinzip; Umstand, Bedingung; Fall, Zufall; Ereignis, Abenteuer; Objekt. 18 [*ürgülžide zobolongiün šiltän eme*: die Ursache beständiger Leiden ist das Weib].

šiltagan üre (skr. *nidāna*, B. 472. 473) (tib. *rgyu-'bras, rten-'brel*) Ursache und Folge. 18 — auch gleichbedeutend mit *šitün barildulga garukči* (skr. *pralītyasamutpāda*, cf. B. 1015) (tib. *rten-čin 'brel-bar 'byun-ba*) das aus Ursachen Entspringende (ad rem: KERN, Manual, 20. 47).

šime (manju *simen*) (skr. *rasa*, B. 762 (cf. russ. *rosa*: Feuchtigkeit, Thau), *sāra*, B. 1038) (tib. *bku-ba, k'u-ba, bčud*) Feuchtigkeit, Saft, Essenz, Extrakt, nahrhaft, Elixir, natürliche Lebenskraft; Quintessenz, Inhalt, Wesen, Kraft, Stärke, Wirklichkeit. 16.

šimnus, šimnu [*šumnus, šilmus, šulmu*] (tib. *bdud*) Teufel, Dämon. — Nach KOV. 1505 und POZDNEĖV, Oč. 209, Note 1, vom skr. *śama* (B. 933): Ruhe und *nāśa* (B. 468): Verderbnis, Zerstörung, Tod. Doch steht *šimnus* auch als Äquivalent für skr. *māra* (B. 702) und *kāma* (B. 175). Die Bibelübersetzungen brauchen für *δαίμων*: *čitkür* [auch *šütükür*] (tib. *'goñ-po, dre*), während für *διάβολος* *satana* [*satana*], also *سatan* bzw. das ins Tatarische durch den Islām übergegangene *شیطان* gebraucht wird. 11.

Šigēmüni, auch *Šakiamuni*, der korrumpierte skr. *Sākyamuni* (tib. *Ša-kya-mu-ni, Ša-kya-t'ub-pa*) (sin. *Chēu-kiā-meōu-gnī*) (sin.-jap. *Shakamuni*) der Einsiedler, der Heilige, der Weise aus dem Sākya-Stamme, der Name Gantama Buddha's. Titel, passim.

štat ist Wiedergabe des russ. *štatnyj*: etatsmäßig. Titel. — Die russische Regierung erkannte nur die von ihr beglaubigten Lamén als solche an. Daneben gab es eine ganze Anzahl außeretatsmäßige.

širegün, širügün rauh, hart, grob, streng, barsch. 5.

širegün üge (tib. *gduñ-'ig*) Verleumdung, Beschimpfung; Zank. 5.

široi (skr. *bhūmi*, B. 663) (tib. *sa*) Erde (als Element), Staub; Boden. 11.

t./d.

(-)*tai*/(-)*tei*, (-)*tu*/(-)*tü* Partikel zur Bezeichnung der Zugehörigkeit, mit deren Hilfe entsprechende Adjektiva (nomina spectativa) gebildet werden. Sie wird meist, wenigstens in der Form *tu/tü*, in einem Duktus mit dem Nomen geschrieben, während das getrennte *-tu/-tü* für das Dat.-Lok.-Suffix reserviert bleibt. 3.

dain, seltener *daisun* (manju *dain*; der gemeinsame Stamm ist *dāi*; *dai-lambi*: ulcisci, bellum inferre) (skr. *ari*, B. 47) (tib. *gyul*, *dgra-bo*) Krieg, Feindschaft, feindlich, Feind, Gegner. 12.

dain-i daruksan: „der den Feind besiegt hat“; hierzu bemerkt Kov. 150: „La traduction mongole est faite d'après la tibétaine, qui était bien incorrecte *dgra-bčom-pa* et designe ‚le vainqueur, le destructeur d'ennemi‘, c'est-à-dire la volupté sensuelle. La dernière expression vent dire en Sanscr. *arihan*.“ (skr. *arindama*, B. 47.386; *arhat*, *arhant*, B. 53, Gr. Myth. 220: „de *ari* et *han* ‚vainqueur d'ennemi‘, ἀρχων“) (tib. *dgra-bčom-pa*) (mong. existiert auch die Transkr. *arxat* — das *aruxan* bei Kov. 150 ist natürlich Druckfehler — z. B. in HUTH, Die Inschriften Tsaghan Baišiñ) (sin. transkr. skr. 羅漢 *lô-hán*, cf. auch: KARLOREN in T'oung-Pao, Vol. XIX, Nr. 2, p. 114. 111; sin.-jap. *rakan*; in Übersetzung: 者尊 *tchè-tsuënn* oder *ing-kōung* (DE HARLEZ, Vocabulaire 5) „welchem Respekt gebührt“, also im Sinne von *arhant* bei B. 53) der Heilige, welcher den höchsten Grad buddhistischer Vollkommenheit erreicht hat (ad rem: KERN, Manual, 52. 59), dann: die „Apostel“ des Buddhismus, 500 an der Zahl, unter denen wieder 16 — bei den Chinesen 18 — als skr. *sthāvira* (B. 1080), die „Ältesten“ (tib. *gnas-brtan*) (mong. in der Transkr. des Skr. *stabir*, sonst *batu akčit*: die fest Seienden) (sin. 上座 *cháng-tsouó*, siehe: DE HARLEZ, Vocabulaire Bouddhique Sanscrit-Chinois. Leide 1897, p. 53) besonders hervorgehoben werden. Ihre Namen in Skr. und Tib. und ihre Wirkungsgebiete bei Gr. Myth., 39—42, und bei PANDER, Pantheon, 84—89, woselbst auch die chinesischen Äquivalente. 12.

taipin (*taibiñ*, *taibuñ*, Kov. 1550) (*taiban*, Bimb. 136) (manju *taifin* geordnete Regierung, Frieden, Ruhe) das chin. 太平 *t'ai-p'ing* (sin.-jap. *taihei*: Friede [als Zustand]), Ruhe, Stille, Frieden, Glück, Wohlfahrt. 8.

taiji (RUDNEV, Mat. 125 — seine Transkription gebe ich hier, soweit das die von ihm gebrauchten russischen Buchstaben und ihre Modifikationen erfordern, im „Anthropos“-Alphabet wieder — *teĵ*, *taiĵi* < sin. 太子 *t'ai-tzèu*, *tajĵi*, *tēĵi*, *tāĵi*, *taĵi*, *taĵi*, *taĵi*, *t'aitĵi* „Nachkomme des Kaisers“) (Kov. 1557: Prinz aus fürstlichem Hause; ein mongolischer Edelmann) (BIMB. 136: Mann mit erblichem Adel) (manju *taiji* mongolischer Edler, VON DER GABELNTE, Sse-schu, Schu-king, Schi-king in Mandschuischer Übersetzung. Wörterbuch. 195) (K. R. S. kennt 179 nur *taĵi* als Titel der Stammesfürsten der alten Oirat-Kalmüken; cf. ad rem: PALLAS, op. cit. 279—283) (für mongolische Verhältnisse cf. ad rem: TIMKOVSKI, Voyage à Péking à travers la Mongolie, Paris 1827, p. 335, 336) (LAUFER bringt in seiner „Skizze der mongolischen Literatur“ — „Keleti Szemle“, 1907, p. 208, Note 2 — *Taiĵi* — dort nach dem Titel der klassischen Schmidt'schen Ausgabe des *Sanang Setsen Chung taidſchi* — mit „*tai-tse*“ (in COUVREY's Transkription *tai-tzèu*) = Gürtel in begründete Beziehung; darnach wäre dann RUDNEV's oben gegebenes 太子 *t'ai-tzèu*, das nach COUVREY, 190, „Thronerbe“ bedeutet, zu verbessern). 7.

taulai, toulai, taolai (die Vokale der ersten Silbe sind getrennt zu sprechen) [*tuulai, taulai*; PALLAS, op. cit. 198: *toolai*] (türk. طاوشان *tavšan*) (skr. *śaśa*, B. 938) (tib. *yos, ri-boñ*) (sin. 兔 *t'ou*) (jap. *usagi*) Hase. 13 — Kov. notiert 1558 den zoologischen Begriff *lepus talai*, lièvre und lapin.

Dandaa, korr. Transkr. eines tib. oder wahrscheinlicher (dazu berechtigt das *aa = ā*) Skr.-Eigennamens. (Titel.)

dandar statt *dandaris, tantaris, tantra* (mong. übersetzt *ündüsün*, wörtlich: Wurzel, Grundlage) (skr. *tantra*, B. 351) (tib. *rgyud, rgyud-sde*) (sin. *tchēnn-iēn*, die chin. Tantraschule heißt; *tchēnn-iēn-tsōung*: Sekte des reellen, wirksamen Wortes (*tantra = dhāraṇī*, cf. *mantra*), sin.-jap. *shingonshū* [die Shingonshū — cf. HAAS in HINNEBERG's Kultur der Gegenwart, I, Abt. III, 1]). Orientalische Religionen 229, 253. Das Verhältnis vom Lamaismus zur Shingonshū ist der Untersuchung entschieden wert, setzt aber Studium an Ort und Stelle voraus. Beiden liegt das Beschwörungswesen zugrunde. Für Japan wird dabei auch noch der Shintōismus zu berücksichtigen sein. Unter dem 6. Februar 1925 schrieb mir P. SCHWIENIEK, S. V. D., aus Niigata (Japan): „Auf Sado ist der Shintōismus vollständig vom Buddhismus abhängig, und zwar meistens von der sogenannten Shingonsekte, welche dem Lamaismus am ähnlichsten ist, in Japan schon seit dem Anfange des 9. Jahrhunderts und noch immer sehr stark, während die anderen alten Sekten ausgestorben oder sehr zurückgegangen sind. Die Shingonsekte, voll von Geheimnissen und Magie, ist noch immer lebenskräftig. Und der Shintō ist auch stark Magie.“) die Zaubersliteratur („les Tantras forment le troisième Yāna, qui rend la délivrance possible“, Gr. Myth., 243); religiöse Werke, untermischt mit asketischem Ritual und Beschwörungsformeln der Gottheiten (SCHMIDT, Tib. Gr., 215: „Kraft- oder Beschwörungsformeln“). Nehmen im *bKa'-gyur* (Kanjur) (mong. *darlik-un orčigulga*: Übersetzung der Worte, nämlich Buddha's und dessen, was ihm zugeschrieben wird), dem tib. Kanon, den letzten Teil, 22 Bände ein; über die einzelnen Titel informiere man sich in BECKH, Verzeichnis der tibetischen Handschriften, Erste Abteilung. Berlin 1914, p. 72—147. — 13.

taxul, taxol (tib. *byis-nad*) eine Kinderkrankheit, Epidemie, ansteckende Krankheit, Pest. 8. Über ihren Charakter, Symptome, Verlauf schweigen sich die Wörterbücher — Kov. 1570, BMB. 138, auch die Kalmüken kennen sie, K. R. S. 180 — aus; leider habe ich das Handbuch der tibetisch-mongolischen Medizin, *Rašijan-u jirūken*, nicht zur Hand, um eventuell nähere Angaben daraus entnehmen zu können. PALLAS, der sich sonst über die Krankheiten so ausführlich äußert, erwähnt diese im op. cit. nicht. Im „Globus“ 1887, Bd. 52, p. 252, heißt es in einer anonymen, nach dem russischen Buche von N. N. AGRAPITOV und M. N. CHANGALOV „Beiträge zur Kenntnis des Schamanismus in Sibirien“ (cf. LAUFER, Skizze der mongolischen Literatur 217, Note 1) verfaßten Arbeit: „Der Dachul ist die Seele eines Verstorbenen, eines

armen Mannes, einer armen jungen Frau oder eines Mädchens; jeder Uluß (Dorf) hat einen eigenen Dachul. Derselbe schadet den Kindern, Erwachsenen aber kann er nichts anhaben; bei Krankheiten der Kinder wird deshalb ein Schamane herbeigerufen, um den Dachul zu besänftigen.“

dagan (conv. conf. von *dagaxu* auf etwas folgen, sich hinten befinden, sich an etwas halten) vertritt oft die Sanskrit-Partikel *anu* (B. 20) mit der Bedeutung: hinten, mit, gemäß, infolge von... 10.

-dagan/-degen: nach Vokalen sowie *n*, *ñ*, *l*, *m*.

-tagan/-tegen: nach den übrigen Konsonanten; ist das Dat.-Lok.-Suffix *-da/-de* bzw. *-ta/-te* mit dem Attraktiv- oder Relativ-Suffix, welches das Nomen in ein enges Verhältnis zum Subjekt des betreffenden Satzes bringt. 10.

dagudakči: part. aoristi von *dagudaxu* [*duudaxu*] (verb. instr., *-da/-de*, von *dagu[n]* [*duu*]: Stimme) (tib. 'bod-pa, bod-par-byed-pa) laut rufen, schreien, ausrufen, proklamieren, (laut) lernen. 22.

tabin (tib. *lañ-bču* [-t'am-pa]) fünfzig. 13.

tabun (skr. *pañca*, B. 499, 500) (tib. *lha*) fünf. 6.

tabun aïmak (skr. *pañcaka*, B. 499; darnach die mongolische Transkription *bančaka* [in Kov., Mongol'skaja chrestomatija, II, p. 10, Z. 9, die Tautologie *tabun bančaka*]) fünf Abteilungen, fünf Klassen, die Fünfer-Gruppe; spezielle Bezeichnung für die fünf ersten und eifrigsten Anhänger Buddha's, die sämtlich dem Śākya-Stamme angehörten. Ihre Namen sind in:

unserem Text:

Kov., Mong. Chrest. II, 256:

- | | |
|---|--|
| 1. <i>Künči Gotniya</i> | <i>Kontanija</i> |
| 2. <i>Tatul</i> (tibetisch, hier in phonetischer Transkription) | <i>Ašvajī</i> |
| 3. <i>Lañba</i> | <i>Bašpa</i> |
| 4. <i>Mašan</i> | <i>Mahānāma</i> (tib. <i>miñ-č'en</i> , mong. <i>yeke neretü</i>) |
| 5. <i>Sandan</i> | <i>Saïn tegülde</i> |

Nach LASSEN, Indische Altertumskunde, Leipzig-London 1874, Bd. II, p. 74, Note 3:

Ājñata Kaundinya (B. 73. 222), *Ašvajit* (B. 62. 333), *Bhadraka* (oder *Bhadrika*) (B. 642), *Vašpa* (B. 839), *Mahānāma* (B. 693. 466). — OLDENBERG, Buddha (Stuttgart-Berlin 1906), erwähnt 152 nur *Kaundinya* in Pāli: *Kondañña*.

Es lassen sich also identifizieren: *Tatul*; *Lañba*; *Künči Gotniya* (wobei das *Künči* leider unerklärt bleiben muß); *Mašan* ist möglicherweise das verstümmelte tibetische Äquivalent *miñ-č'en* für *Mahānāma* (großer Name), dem ja auch das mong. *yeke neretü* entspricht; das *Sāndan* dürfte vielleicht korrumpiertes skr. *sampanna* (ausgerüstet, begabt mit...) sein, welches Kov. 1756 neben *tegüldür* (wörtlich: erfüllt, vollkommen) stellt, womit ein Teil des von ihm in der Chrestomathie

loc. cit. gegebenen Namens *Sain tegülder* übersetzt ist. Leider ist mir das von LASSEN erwähnte Buch von KSOMA DE KÖRÖS nicht zugänglich, das sicher in seinen tibetischen Ausdrücken Aufschluß bietet. 12. *dabxur tek* Doppelpunkt, zwei untereinander stehende Punkte, Interpunktionszeichen (*dabxur*: doppelt; *tek*, auch *lik*, *čik*, ist im Tib. *ṭig* und bezeichnet dort den silbentrennenden Punkt, SCHMIDT, Tib. Gr. 21; *manju cik*: Punkt, VON DER GABELENTZ, 31).

tasulun: con. conf. von *tasulxu*. 19. Siehe *tesülün*.

tasulxu (tib. *gčod-pa*) zerreißen, durchreißen, trennen, loslösen. 5.

tataksan: part. prät. von *tataxu* (tat. تاتاق) (tib. *bduñ-ba*, *ʼten-pa*) ziehen, auseinanderziehen, hinreißen, spannen (einen Bogen, Waffe), auf einem Instrument spielen (nach BIMB., 140, nur Blasinstrumente; über die mongolischen Musikinstrumente siehe OČ., 102—106, und VAN OOST, La musique chez les Mongols des Urdus in „Anthropos“, Bd. X—XI, 1915—1916, p. 391 ff.). 18.

Tatul siehe *tabun aimak*.

dalai (skr. *samudra*, B. 1016; *sāgara*, B. 1031) (tib. *rgya-mṭ'o*) (sin. 海: *hài*) (sin.-jap. *kai*, jap. *umi*) Ozean, Meer, großer See (der Baikal-See heißt *baigal dalai*, nicht *nagur* (*nör*), cf. „Anthropos“, 1921—1922, p. 346, Note 1, cf. *müren*). 18. — Möglicherweise ist *dalai* für die vom „großen Meere“ abgeschlossen gewesen Mongolen ein chinesisches Lehnwort, nämlich 大海 *tá-hài*; der Übergang *t~d* ist selbstverständlich (man vergleiche umgekehrt *d~t* in der Aussprache von *Dalai-bLama* als *Tale* ...), *h~l* stößt dagegen auf Schwierigkeiten; mir wenigstens sind parallele Erscheinungen nicht bekannt.

tamaki (RUDNEV, Mat., 123, 124; noch: *tamga*, *tamg*, *tamaga*) (manju *tamga*, *dambagu*, RUDNEV, Novyja dannya, 10; VON DER GABELENTZ, 38: *dambagu*) (tib. *t'a-ma-k'a*) Tabak (*b~m*, wie so oft in mongolischen Worten, z. B. *bařak*, *mařak*: Fasttag, *xamar*, *xabar*: Nase) (kottisch: *tāmuk*, CASTRÉN'S „Versuch einer Jenissei-Ostjakischen und Kottischen Sprachlehre“, St. Petersburg 1858, p. 216; ibid. kamassinisch: *tamgu*). Wie der Ausdruck zu den Tibetern gekommen, weiß ich nicht. LAUFER berücksichtigt in seinen Sino-Iranica (Chicago 1919) leider den Tabak nicht. Die Mongolen haben ihn zweifellos von Rußland erhalten. Die Russen gebrauchen denselben Ausdruck wie wir, der sich selbst bei den Japanern eingebürgert hat (卷煙草 *maki tabako*, wörtlich Wickel-Rauch-Kraut; SEIDEL, Die chin.-jap. Schrift, Berlin o. J., p. 190). Interessant ist, daß das Polnische den tat.-türk. Ausdruck توتون, *tütün*, eigentlich Rauch, als *tytuń* für Tabak in seinen Sprachschatz aufgenommen hat. Das Osttürkische kennt wiederum تاماکو *tamāku* (*tamāqu*, *tamāqa*) als *Nicotiana tabacum* (siehe: von LE COQ, Eine Liste osttürkischer Pflanzennamen in Bähler-Archiv, Bd. VI (Berlin 1917), Heft 3, p. 122). 6.

tamu (skr. *tamas*, B. 355; *naraka*, B. 459) (tib. der Skr.-Ausdruck *naraka* als *na-rag*, *na-ra-ka*, oder *dmyal-ba*) (sin. 地獄 *tí-iü*) (jap. *jigoku*) Hölle, Ort der Strafe und Qual; die Höllenwesen (ad rem: ZDMG. 65 [1911], p. 471—486; POZDNEEV, OČ., p. 73—75; Gr., Padmasambhava,

p. 17; DE HARLEZ, Vocabulaire Bouddhique Sanscrit-Chinois, p. 41, 42). (Die Konfrontierung von mong. — besser skr. — *tamu* Qual, Hölle (*tamulaxo* quälen mit jap. *tamari*- leiden, bei WINKLER, 297, ist meines Erachtens verfehlt). 6.

daḱin (von gleichem Ductus mit *takin*, conv. conf. von *takixu*: opfern): conv. conf. von *daḱixu*: erneuern, wiederholen. Das Bewußtsein dieser Herkunft ist dem heutigen Sprachgebrauch fast entschwunden. Das Wort figuriert als einfaches Adverbium der Zeit: wiederum, von neuem. 3 [kalm. *daḱid*, *daḱiži* — *odō bi daḱiži nayan nasulāt eiṃi yeḱe xurim ülü üzenē bi*: ein zweitesmal werde ich schon nicht mehr 80 Jahre alt werden und diesen hohen Festtag erleben].

daruxu (tib. *gnon-pa*) drücken, in übertragenem Sinne: bedrücken, bedrängen, verfolgen, Repressalien verüben; besiegen, überwinden, unterwerfen, zügeln; verbergen; drucken (Bücher); versiegeln (cf. *daruga*: ein Beamter, der ein Siegel führt; RAMSTEDT, Mongolische Briefe aus Idikut-Schähri, Sitz.-Ber. XXXII der Königl. Preuss. Akad. d. W., Berlin 1909). 12. 15.

-tei siehe *-tai/-tei*.

tein so; völlig, außerordentlich, ganz und gar (in letzteren drei Bedeutungen Äquivalent für skr. *vi*, B. 843, und tib. *rnam*, *rnam-par* [SCHMIDT, Tib. Gr. 163: vorzüglich, besonders]). 9.

teimü [kalm. auch *teime*, *teimi*] (tib. *de-lta*, *de-ltar*, *de-lta-bur*, *de-tug*) so, ein solcher — auf Fernliegendes hinweisend. 21.

teimü tula steht hier 21 statt *teimü-in tula* (siehe *tula*) [*teimein tölō*] (tib. *de-lta-bas-na*, *des-na*, *de-bas-na*) deswegen, darum, um zu...

tenün: conv. conf. von *tenükü* (auch *tenekü*) (tib. *'p'yan-pa*) umherschlendern, sich herumtreiben, ziellos wandern; sich verlieren; perplex, confus, (im Alter) (geistig) schwach werden; sich irren; verkommen (moralisch und physisch). 19.

tendete: kontrahiert aus *tende*: dort und dem Sep.-Suffix *-ete*, also: von dort, zeitlich: darauf (VON DER GABELNTZ 200: *teni*: nun, dann; soeben, eben jetzt; daher, darum). Im *Rašīyan-n jirüken*, dem „Wesen der Heilkunde“, beginnen die meisten Kapitel mit folgenden Worten: *tendete basa uxagan-u belge bilik arši bar ein kemen nomlarun*: darauf verkündigte *Uxagan-u Belge Bilik* noch also sprechend.

teñri, *tegri* [kalm. auch *teñgeri*] (tat. تڭرى) (jak. *tañara*) koibalisch *tiger*, *têger*; karagassisch: *têre*, CASTRÉN's „Versuch einer koibalischen und karagassischen Sprachlehre“, St. Petersburg 1857, p. 108) (skr. *deva*, B. 415) (tib. *lha*, *gnam*) (sin. 天 *t'ien*) (sin.-jap. *ten*) (manju *abka*) (koreanisch — nach SIEROSZEWSKI, Korea, 34: *San-zsche*) Himmel, Gottheit. 6. — (WINKLER, 305, „*tengri* Himmelsgeist, Himmel — *ten* = Himmel“, doch zweifelt WINKLER, und zwar mit Recht, selbst am Zusammenhang; ibid. Note. — Ich möchte eher *teñri* mit jap. 天氣 *tenki*: Wetter (wörtlich: Himmelsgeist) konfrontieren, obgleich auch hier chinesischer Ursprung zugrunde liegt. *K'i* ist überdies mong. *kei*,

kü: Wind, Luft, Atmosphäre, Lebensenergie (bei B1MB., 77, auch: Leere), auch erinnere ich mich, irgendwo ein tib. *ki* mit gleicher oder ähnlicher Bedeutung gefunden zu haben. 6. [*kümüni dunda teŋgeri metü teŋgeriŋ dunda Xormusta metü*: unter den Menschen wie ein Gott, unter den Göttern gleich Xormusta].

tebčikü (tib. *spaŋ-ba*, *spoŋ-ba*) wegwerfen, aufhören mit, sich enthalten von; entsagen; unterdrücken (eine Leidenschaft); aushalten, erdulden. c. acc. 6.

tesülün: conv. conf. von *tesülkü*: zerschlagen, zertrümmern, im Grunde genommen dasselbe wie *tasulxu*, nur in der vordervokalischen Form mit dem hierdurch bedingten Wandel von *x* iu *č*. 19.

tesdeši ügei (tib. *mi-bzad-pa*) nomen impossibilitatis von *tesdekü*: ertragen, geduldet werden, also: unerträglich. 3.

tedeger statt *tede*: plur. von *tere* — jene. 6.

tetkükü [kalm. auch *tetkekü*] (tib. *skyoŋs-bar-byed-pa*) behilflich sein, betreuen, schützen, unterbringen (jemanden), begünstigen. 7. [*el daŋsuni tekši tetkekči tuxuk bui*: daß jemand um Freund und Feind gleich besorgt sei, ist selten.]

delekei (tib. *’din-ma*) (nomen intensivum, *-xai/kei*, sonst nur von Nominalstämmen, hier vom Verbum *delekü*: ausdehnen, ausstrecken) Erdoberfläche, Erdboden, Erde. 16.

delgerekü (verb. acquisitivum, *-ra/-re*, von *delger*: weit, breit, ausgedehnt) sich ausbreiten, stark werden, blühen, wachsen, gedeihen (ein mong. „vivat, crescat, floréat!“ in einem Wort), berühmt werden. 7.

(Schluß folgt.)



Het ontstaan der dingen in de Folklore der Bantu's.

Door P. A. JANSSENS, C. I. C. M., Leuven (België).

Deze studie wil niets meer zyn dan een proeve van synthetisch overzicht der cosmogonische en anthropogonische mythen welke hier geresumeerd in aanhang worden bygegeven. Op volledigheid maakt deze documentatie geen aanspraak, wel op verscheidenheid. Zooveel mogelyk werden enkel zulke vertellingen gebruikt die min of meer letterlyk werden opgenomen en door mannen die met de taal bekend zyn.

1. Theodicee der Bantuvertellingen.

Op één uitzondering na (6) waar de zon als eerste scheppende kracht wordt aangeduid, leggen de Bantusprookjes allen nadruk op de scheppende almacht van het Opperwezen ¹.

Er is geen spraak van een moeizame worstelling tusschen het Opperwezen en andere godheden ², van een pijnlijken strijd tusschen den Opper-god en de elementen. God steekt de hand uit en hemel en aarde zijn geschapen (16); hij spuwt en de dingen bestaan (17); hij schept of maakt alles (10, 12 a, 18, 20).

Hij woont in den hemel daarboven (1, 4, 5, 7, 8 b, 12 b, 14 e, 17, 18) en sedert de schepping voltrokken is hebben de menschen hem niet meer gezien (7, 17, 10 d).

Van een tijd toen God niet was, van een plaats of van eenig ding die buiten zijn heerschappij zouden vallen is nergens spraak. Hij en hij alleen is zooals de Banyabungu's zeggen; de Heer van alles (7). Dit Opperwezen is geen blinde kracht, geen *anankê* zooals by de Grieksche dichters; er is een zekere orde in het heelal, de wereld is gemaakt volgens een plan, de dingen passen in elkaar en hebben verhoudingen tot elkaar omdat het Opperwezen het alzoo heeft gewild. Zoo legt de zon de aarde droog (5); God zorgt ervoor dat de menschen voedsel zouden hebben (4, 5, 10, 18) en licht (13, 16) en vuur (10 a, 17). Hij geeft hun verstand (10 d) ³. Van hem hebben de menschen het voortelingsvermogen 10 d, 15, 18; hij is de schepper van de geneeskrachten (15), zoals hij de meester is van leven en dood (8, 17, 12 a, 14 d, 15).

In dit algeheele meesterschap van God over leven en dood is een niet te misduiden begrip besloten van de voorzienigheid en het zedelyk karakter van het Opperwezen. God is niet enkel demiurg of scheppende oorzaak; hij beschikt en beslist over het lot van de menschen. De dood is — naar eenigen zeggen — over de menschen gekomen als een straf omdat zij Gods gebod hadden overtreden, of om hun gulzigheid of twistzucht (8, 17, 12 a, 15, 14 d); de wet van den arbeid is eveneens een straf voor een overtreding van Gods bevel (12 c, 2, 18). Dit zedelyk karakter van het Opperwezen treedt nog

¹ De cijfers in den tekst verwijzen naar de reeks vertellingen die hier worden bygegeven.

² Zooals in de meeste semitische cosmogonieën.

³ De oorsprong van de begeerlijkheid daarentegen ligt buiten het Opperwezen (10 c).

duidelijker naar voren in de idee dat allerlei rampen en beproevingen over de menschen zijn gekomen omdat zij God niet meer erkenden (12 *d*, 5, 8 *b*). God kastijdt hen om hun gulzigheid (14 *A*); hy geeft hun *tabu's* om hen te leeren dat zij zich moeten bedwingen (17); hy stelt de besten aan om de anderen te gebieden (17); hy beveelt dat de rijke de stem van den arme zal aanhooren en den arme helpen (16); dat men de gebrekkigen niet zal bespotten (12 *e*).

Tot zulke hoogten reikt, in sommige gevallen, de theodicee van de heiden-sche Bantu's. Ik zeg nadrukkelijk: in sommige gevallen. Want, zooals ieder zien kan, zou uit de gegeven mythen eveneens een theodicee van zeer minderwaardig allooi kunnen samengesteld.

Maar dat is immers op voorhand te verwachten. Zooals wy, denken de Bantu's ieder voor zich zelf en het waarheidsgehalte staat hooger bij den een dan by den ander naar de mate van de denkkraft en zedelijke gaafheid van ieder.

Over de herkomst van die theodicee zijn allerlei zienswijzen vooruitgezet. Eenigen die nog in het vaarwater zeilen van het traditionalisme, zien overal Bijbelsche invloeden. Anderen gewagen van recente christelijke of mohammedaansche invloeden. Beide zienswijzen zijn m. i. heelemaal ongegrond.

We staan voor een feit: by vele Bantustammen leven overleveringen die, naar de Zwarten zeggen, tot het erfdeel van de volkswijsheid behooren; overleveringen die een schrill contrast opleveren met het alledaagsch bedrijf en met veel godsdienstige gebruiken welke krachtig inwerken op het Zwartenleven.

Anderzijds is er spraak van volkeren die oogenschijnlijk nooit uitstaans hebben gehad met de Joden, christenen of mohammedanen. Waarom zou men dan zijn toevlucht nemen tot de al te simplistische veronderstelling der „ontleening“? Die ontleening zou, in ieder afzonderlijk geval, moeten bewezen worden, want er is geen enkele reden om ze *a priori* waarschijnlijk te maken. En waarom ook zoo ver gaan zoeken? Er is immers een verklaring die voor de hand ligt.

Laten wy den invloed van de „primitive veropenbaring“ (aan de stamvaders en de eerste menschengeslachten) terzijde⁴. We zien dat, nu nog, de Bantu's vorschen naar den oorsprong der dingen, de reden van de wereldorde, de oorzaak van ziekte en dood, het waarom van het menschelijk leven. Zouden die bekommernissen niet zoo oud zijn als de Bantu's zelf? Ik veronderstel dat, hier en daar, hetzij drie of vier of tien eeuwen geleden, een of ander wijze man de vruchten van zijn overwegingen heeft neergelegd in didaktische vertellingen. Een Sokrates by de Bunyoro's; een Plato by de Bushongo's! Waarom niet? Die vertellingen hebben dan de ronde gedaan van de dorpen en werden min of meer gewijzigd, naar omstandigheden van plaats en tijd; aangepast aan de eigendommelijkheid van elk nieuw vertellersgeslacht, soms van elken verteller. Maar de kern zelf is ongewijzigd

⁴ Er is, volgens de katholieke theologie, een „primitieve veropenbaring“ geweest. Maar we missen elk houvast om vast te stellen hoe en in welke mate zij door zooveel eeuwen heen tot aan de hedendaagsche Bantu's zou geraakt zyn.

gebleven. Want die groote, hooge ideeën, vinden een weerklank, ook in de armzaligste hutten omdat er overal menschen zijn met een hart dat jaagt en een geest die zoekt. Zij worden bewaard als kostbare juweelen. Niet zoo lang geleden wilde een Blanke, spottend, de Zwarten aan de groote meren diets maken dat hun „buik“ hun Opperwezen was. Er ontstond een naïef, maar welgemeend en eenstemmig verzet. Zelfs de minstbegaafde menschenwezens zijn met zoo'n platheden niet te bevredigen.

De hier aangegeven verklaring berust op de zienswijze dat de cosmogonische mythen uitteraard didaktisch zijn, niet historisch. M. a. w. dat de eerste vinders van zulke vertellingen in het raam van een „historie“ hun wijsgeerige bevindingen hebben neergelegd over het ontstaan der dingen.

Het is toch algemeen aangenomen en beantwoordt overigens ten volle aan de volkspychologie dat, bij de „primitieven“ zoowel als by de kinderen en bij de minder-ontwikkelde volksklasse, elke leer van zelf in den vorm van een „vertelling“, een „geschiedenis“ wordt opgedischt. Daarom moet, in de cosmogonische mythen, zorgvuldig de grond van de vertelling onderscheiden worden van de omlijsting. De omlijsting is anthropomorphisch en meer bepaald negersch. God is een groote mensch, heeft oogen, ooren, handen, enz.; hij braakt en spuwt; wast zijn handen; heeft soms vrouw en kinderen. Dat kan niet anders!

Vergeet men niet te veel dat ook al onze kennis van Gods eigenschappen analogisch is en dus in zekere mate anthropomorphisch?

2. Het eerste menschenpaar.

We vinden het overbodig breedvoerig aan te toonen hoe in de Bantu-mythen met alle gewenschte klaarheid en eenstemmigheid wordt verondersteld dat alle menschen afstammen van één menschenpaar, en dat de eerste menschen van God, of uit den hemel komen (zie b. v. 1, 3, 5, 7, 10, 12, 17, 18, 20)⁵. Dit is zeer juist gezien. De Bantu's staan vol bewondering over de slimheid en den rijkdom der Blanken (7, 12 D, 17), maar voelen zich zoo goed mensch als zij. God heeft den Blanke meer verstand gegeven, maar overigens zijn alle menschen één groote familie.

In het denkbeeld dat het eerste menschenpaar uit den hemel komt of van God gemaakt is kan ik geen herinnering vinden aan het „gulden tijdperk“, aan het „paradijs“. Zelden heb ik in de mythen de leer gevonden van een gulden tijdperk dat de tegenwoordige levenstoestanden zou voorafgaan (6, 16 bis). Na de schepping verspreiden de menschen zich stilaan over de wereld (5, 6, 7, 17).

3. Op Zoek naar God.

Hoe komt het dan toch dat de mensch het Opperwezen niet ziet, niet met hem kan spreken van aangezicht tot aangezicht? Het is deze vraag, meen ik, die dramatisch voorgesteld wordt in de zeer bekende mythe van den toren of den bouw die tot aan den hemel reikt. Er is zooveel jammer op de wereld! Een

⁵ Vgl. VAN DEN EYNDE: *Studiën over de (Nilotische) Walendu's*, M. W. P. 1913, p. 176—180; Congo 1923, 2. d., p. 520—527. — PAGÈS: *Voor de Bahutu's*, „Anthropos“, 1919—1920, p. 950.

vrouw die al haar verwanten had verloren, wilde, kost dat kost, het Opperwezen zien om haar beklag te doen. Zij bouwt een houten toren langs waar zij bij *Leza* zou gaan. Vruchteloze arbeid! Zij wil het dan beproeven met aan het uiteinde van de aarde, — daar waar de hemel de aarde raakt — *Leza* te bereiken. En de menschen aan wie zij haar beklag doet, zeggen allen: „Ja, zoo is het met iedereen gesteld!“ Het is een stijlvolle verdichting van het menschenleed dat door God wordt toegelaten en van de verzuchting on God te zien (12 E; vgl. 8 B, 4, 5, 12 B) ⁶.

4. Onsterfelijkheid en dood.

Die menschen sterven. Waar komt de dood vandaan? Waarom moet de mensch sterven?

De dood verijdtelt zooveel levensdroomen, zij valt ieder zwaar op den rug en is voor ieder ongewenscht en gevreesd. Zij is een geweldige stoornis van de levensharmonie.

Aan den afschuw voor den dood, het verlangen — al weet men dat het ijdel is — om aan den dood te ontsnappen, beantwoorden de onsterfelijkheidsmythen.

Voor de Bantu's behoort de dood niet tot de eerste orde der dingen. Dit wordt niet alleen „verteld“, maar „geleerd“. Zij denken dat de dood een ramp is die had kunnen vermeden worden. Maar de verantwoordelijkheid voor dit ongeluk rust niet op de nu levende geslachten. Nu immers moet ieder sterven. Er is geen ander keuze. Er blijft dus niets over dan de schuld te leggen op het eerste menschenpaar.

Dit is m. i. de hoofdgedachte die in verschillende thema's uitgewerkt wordt:

1. God vraagt aan de menschen wie er niet wil sterven. De menschen slapen, en laten dus het aanbod onbeantwoord. Alleen de slang zegt dat zij niet sterven wil (1, vgl. 18 B) ⁷. Ofwel laat God de menschen kiezen: de menschen kiezen, zonder het de weten, den dood (5, 8, 9; vgl. 18, 19 A), de slang kiest het leven ⁸.

2. De Onsterfelijkheid van het menschdom is verbonden met het lot der eerste vrouw. Aan deze had God de middelen gegeven om altijd te blijven leven en als zij lukte in haar metamorphose zou ook haar nageslacht niet sterven. Maar de vrouw slaagt niet (10 A, 10 B) ⁹.

3. God doet de menschen sterven omdat het eerste menschenpaar (of de eerste menschen) zijn gebod hebben overtreden (eten van de verboden vrucht (6, 12 A, 12 C; vgl. 17) of twisten onder elkaar en elkaars dood verlangen (14 D, 15) ¹⁰.

⁶ Over de onsterfelijkheid is verder spraak.

⁷ Vgl. PAGÈS: Au Ruanda, „Anthropos“, 1919—1920, p. 961.

⁸ Zoo wordt hier tevens uitgelegd hoe het komt dat de slang niet sterft. De onsterfelijkheid van de slang wordt vrijwel algemeen aangenomen, op grond van gebrekkige waarneming (vervelling). En die onsterfelijkheid is de bijzonderste reden van het „heilig“ en „mysterievol“ karakter der slang.

⁹ Meestal wordt de schuld de vrouw aangewreven. Dit is wellicht uit de leggen door het feit dat de uitvinders der vertellingen meestal mannen zyn.

¹⁰ Vgl. PAGÈS: „Anthropos“, 1919—1920, p. 964—967.

4. God zendt twee boodschappers: den een met een tijding van leven; den ander met een tijding van dood. Deze laatste komt eerst aan (14 A, 14 B)¹¹.

5. De vrouw ontmoet den dood in den hemel. De dood daalt neer met haar op de aarde¹².

5. De Halve Menschen.

De rol der „halve mensen“ in de cosmogonie is moeilijker te achterhalen. Laat ik eerst de my daaromtrent bekende gegevens uit de folklore der Bantu samenvatten.

Onder „halve mensen“ worden bedoeld 'n soort wondere wezens die maar één been hebben, één halve neus, één oog, één oor, één arm; als 't ware mensen te halven doorgesneden. In Mayombe is *Nzondo*, de halve mensch, de stamvader van negen stammen; zijn rol is zoo bekend dat hij zelfs in de kinderspelen wordt nagebootst¹³. Aanvankelijk schiep God enkel halve mensen. Maar één „wolledige“ vrouw was er ook. En haar kind was zóó schoon dat God besloot de mankepooten te verbranden (20). Bij de Bakumbi's in Ruanda zijn de eerste mensen eveneens „halve mensen“; alleen wordt op de omstandigheid gewezen dat zij ook een staart hebben (6)¹⁴. Maar te goeder ure wordt opgemerkt dat de mensen verkeerd gemaakt zijn (6). En dan worden „volledige“ mensen gemaakt.

Van de Bena-Kanioka's is me slechts één, klaarblijkelijk onvolledige, mythe bekend met betrekking tot de halve mensen (11). Zooveel ten minste is klaar: dat het Opperwezen halve mensen zou gemaakt hebben indien zijn zoon geen verzet had aangeteekend.

Bij de Baluba's is God teleurgesteld over de „volledige“ mensen die nu met elkaars gebreken spotten. Hij zou halve mensen gemaakt hebben maar een *Mvidi Mukulu* (zijn zoon?) had het hem afgeraden (12 E).

Welke vraag zou aanvankelijk in zulke vertellingen haar beslag krijgen? Ik vind geen beter oplossing dan de volgende:

De Bantu's — en de meeste andere volkeren evenzeer — vragen zich af waarom de dingen zijn zooals ze nu zijn, en bijgevolg wordt de oplossing uitteraard gezocht in een periode in dewelke de dingen anders waren.

Dat wil zeggen dat men zich de dingen anders voorstelt dan zij nu zijn. Zoo b. v. met betrekking tot den dood. De dood schijnt niet in de natuur der dingen te liggen: dus is er, voor 'n primitive mentaliteit, een tijdperk in hetwelk de dood niet bestond. De logische orde wordt door minderontwikkelden en door zulken die weinig aanleg hebben voor wijsgeerige abstraktie, zeer natuurlijk gedacht als een chronologische orde.

Het zou dan de primitieve wijzen getroffen hebben dat de mensch

¹¹ Ik heb parallelen bij dit thema aangevoerd in myn artikel *Negerpoëzie*, Congo 1920, 2. d., blz. 87—90.

¹² Vgl. FRAZER: *The belief in immortality*, London 1913, blz. 60 en vlg. — PAGÈS: *At Ruanda*, „*Anthropos*“, 1919—1920, p. 962—963.

¹³ Vgl. BITTREMIEUX: *Mayombisch Idioticon*, Gent 1923, blz. 555, 556 (*Nzondo*).

¹⁴ Vgl. deze bijzonderheit met de rol van den staartman in de Mayombsche vertelling (19).

het desnoods ook had kunnen stellen met één oor, één oog, één neusgat, één arm, één been. Waarom dan twee ooren enz?

En het antwoord zou luiden — zooals in de meeste oorsprongsmythen: aanvankelijk was het anders. De eerste menschen waren halve menschen. Waaraan dan, alweer volgens de gewoonte, een of ander zedeles wordt vastgeknoot: Spot niet met de gebrekkigen ¹⁵. En er wordt naar een of ander omstandigheid gezocht die het scheppen van „volledige“ menschen wettigt, als b. v. de schoonheid der „volledige“ menschen (19) ¹⁶

6. Slotbeschouwingen.

Alhoewel sedert een halve eeuw het orientalisme ongemeen populair is geworden en wel in zulke mate dat voor eenige ethnologen alle licht uit het Oosten komen moet, blijft het toch bevreemdend dat zoo weinig aandacht geschonken werd aan de overtalrijke Afrikaansche en meer in het bijzonder aan de Bantu-mythen.

Zooveel immers zal niet betwijfeld worden dat de chaldeesche, assyrobabylonische en egyptische oorsprongsmythen „geleerde“ en tendentieuze opstellen zijn vergeleken met de spontane en bevattelijke cosmogonie der Bantu's.

Evenmin, denken we, zal geloochend worden dat het godsdienstig en zedelijk gehalte der Bantusprookjes onzeggelijk veel hooger staat dan het beste wat de beschaafde Assyriërs, Chaldeeërs of Egyptenaren op dit stuk hebben gepresteerd.

Het is net alsof de hoogere kultuur der groote volkeren van het Oosten hun gezond verstand, hun boeren-wijsbegeerte heeft vertroebeld; terwijl we by de arme maar levensvreugdige kinderen van het zwarte tropenland allentheen terugvinden groote en levenhoudende waarheden die voor de geweldigste denkers van Babel en Egypte, van Hellas en Rome verdoken bleven.

1. Wafipa's. — A. De eerste man en de eerste vrouw, van wie alle menschen afstammen, werden door *Leza* uit den hemel op de aarde gebracht. *Leza* daalde eens neer op de aarde en vroeg wie er niet wilde sterven. Menschen en dieren, uitgenomen de slang, sliepen en niemand antwoordde behalve de slang. Vandaar de dood onder de menschen en de dieren. De slang sterft echter niet, maar verandert enkel jaarlijks van vel. (VANDERSTRATEN in M. W. P., 1890, p. 50, 51 ¹⁷.)

2. Wafipa's. — B. Eertijds was er op aarde maar één man en één vrouw. Zij hadden een moeder die met hen sprak maar die zij niet konden zien. Deze bracht hun een mand en zette die in een hoek der hut, zeggend: Elken dag zult gy daaruit één enkel graantje nemen, en dat zal voldoende zijn

¹⁵ Zelfde zedeles in de prachtige vertelling *kivanga* waar de halve menschen een der voornaamste rollen houden: Onze Kongo, t. III, blz. 446—449; t. IV, blz. 46—60.

¹⁶ De „halve menschen“ zijn nog aan te treffen in de folklore van de Basuto's (CASALIS: Les Bassoutos, Paris 1860); in Oost-Afrika (C. MEINHOF: Afrikanische Religionen, 1913, p. 112); in Uganda bij de Hausa's, in Sierra Leone, in Arabie en Persie (Documentatie bij TREMEARNE: Hausa superstitions and customs, London 1913, p. 123, vlg.); in de Duitsche volkssagen (RANKE: Die deutschen Volkssagen, 1910, S. 131).

¹⁷ M. W. P. Missiën der Witte Paters. — Zelfde verhaal M. W. P., 1895, p. 312.

voor uw voeding. Wacht u wel er meer te nemen; wacht u ook den bodem der mand te bezien: het zou tot uw ongeluk zijn. De twee eerste menschen leefden dus gelukkig, zonder arbeid. Maar op zekeren dag nam de vrouw, gedreven door nieuwsgierigheid en gulzigheid, handsvollen graan uit de mand, zeggende: „Ik wil ervan eten zooveel ik kan en dan zien wat er op den bodem is.“ — Toen hun moeder hen daarna kwam bezoeken vertoonde zij zich in menschengedaante en met een dierenvel om de leden. Zy keerde zich tot de vrouw, wees haar met den vinger, en sprak: „Gij hebt, ondanks mijn verbod, veel graan geëten, en op den bodem van de mand gekeken. Voortaan zult gij werken om uw kost te winnen, en lijden“. Dan waren de eerste menschen verplicht groote velden te bewerken en zeer veel te arbeiden om aan voedsel te geraken. Daarom zijn wij allen tot den arbeid veroordeeld (J. DUPONT in M. W. P., 1894, p. 299, 300).

3. *Wayowa's*. — De twee eerste menschen kwamen uit den hemel. Toen zij honger voelden zochten zij naar voedsel en proefden van alle kruiden, van alle wortelplanten. Onder deze laatste vonden zij er eene die bijzonder lekker van smaak was: de maniok. Zij namen de takken en de wortels dezer plant om haar te vermenigvuldigen: alleen de takken groeiden en brachten nieuwe wortelen voort, gelijk aan de eerste. Later ontdekten zij een ander vrucht, lief van vorm en aangenaam van smaak: de banaan waar uit zij pombe (een soort wijn) wisten te maken¹⁸.

Eens vonden zij een kleinen, hollen boomstam; namen hem mee en be-dienden er zich van om uit te eten. Zoo vonden zij het eetbord uit. De vrouw wilde dit eetbord afwaschen aan de rivier: het ontglipte haar hand en dreef voort op het water. De man vervaardigde een nieuw eetbord dat op dezelfde wijze verloren ging.

Aldus kwamen zij op het denkbeeld een groote schuit te maken, waar een mensch kon inzitten een visschen in het (Tanganyika-) meer. Zoo werden de booten uitgevonden¹⁹.

De eerste man en de eerste vrouw werden gezegend met talrijke kinderen, die zich rechts en links in het land gingen neerzetten. Toen verscheen in de streek een vervaarlijk monster met zes koppen, dat zich uitsluitelijk met menschevleesch voedde: het verslond een groot aantal mannen, vrouwen en kinderen. Om van dien geesel verlost te worden, besloot het streekhoofd de vreemde goden te raadplegen. Hij zond zijn zoon naar een beruchten toovenaar die zeer ver woonde. Deze gaf den zoon van het opperhoofd zeer scherpe harpoenen en een mes om het monster te bedwingen. Maar het woedend beest slokte hem op. Evenwel, de jonge held kerfde en kliefde zoolang tot hij uit den buik van het monster verlost was en het monster zelf levenloos bleef liggen (M. W. P., 1891, p. 373—375. — Zelfde verhaal uit een andere pen. M. W. P., 1895, p. 310—311).

4. *Watawa's*²⁰. — De eerste man kwam eerst alleen uit den hemel.

¹⁸ Een ander verhaal over den oorsprong van de pombe is door P. G. VAN ACKER meegedeeld in M. W. P., 1903, p. 122, 123.

¹⁹ Zeer juist is dit gedacht dat de meeste uitvindingen aan het toeval te danken zijn. Men denke even aan NEWTON en FRANKLIN.

²⁰ Z. W. van het Tanganyika-meer.

Zijn naam was *Kuimba*²¹. Na hem kwam de eerste vrouw, *Mulunga*. Wanneer *Kuimba* uit den hemel nederdaalde had hij zaad medegebracht in zijn haar. Hij zaaide dit zaad en de vruchten dienden hem tot voedsel. De eerste ouders bevelen hun kinderen dat zij de vruchten der aarde zouden eten en altijd zorgvuldig zaad ervan zouden bewaren. Hun nakomelingen werden talrijk en wilden een groot steenen huis bouwen dat tot aan den hemel zou reiken. Maar *Leza* was daarover verstoord, daalde neder en sloeg hen allen ter aarde (M. W. P., 1895, p. 311).

5. *W a b e m b a*'s. — De aarde was eerst niets anders dan slijk, zoals we nu nog kunnen zien want wanneer een put wordt gemaakt, vindt men water. De bovenlaag werd droog gelegd door de heete zon in het droog getijde.

Kabezya maakte eens een groote brok aarde; hij stak er kalebassen in vol water en pakjes met boomen, dieren en groenten, en hij liet de aarde vallen op menschen die reeds bestonden, en het is daarom dat er menschen zijn onder de aarde die daarmêe geheel gedekt zijn als met een pothulle.

Dan liet *Kabezya* twee menschen uit den hemel vallen; hij had hun elk een groote *leso* (gekleurd kleergoed) gegeven, zeer licht, da ze konden gebruiken gelijk de vogels hun vleugels. Maar nu zijn de menschen zwaar geworden omdat ze *Kabezya* uitgescholden hebben.

En die twee menschen waren oud en ze hadden in hun haar een zaadje meêgebracht van ieder eetbaar gewas en ze staken het in de aarde. En daarna reisden ze door al de landen en in ieder land werden twee kinderen geboren: een jongen en een meisje die in dat land bleven en die ook ouders werden van een groot getal menschen.

En die menschen, die in het eerste geboren werden, bewaarden den naam van hun vader, en vandaar de verschillende volksstammen: de Mwina-Mwenge, de Mwina-Kibungu, de Mwina-Kabiya en andere. Op een gewissen dag kwamen al die menschen wederom te zamen en ze zeiden: We zijn moede van hier altijd nog beneden te blyven; laat ons een ladder maken om naar de wolken te gaan en de maan te bemachtigen. En ze brachten groote boomen by, en nog andere, en ze bonden ze aan elkaar, de eene boven de andere, en ze geraakten zeer hoog, naar ze zagen dat ze niet dichterbij de wolken kwamen en al hun werk was verloren werk. En daarom ontstond een hevige twist en ze trokken er allen van onder, elk naar zijnen kant. Daar waren er die zeer vergingen en ze dachten aan *Kabezya* niet meer, zoodat ze zijn naam vergaten. En nu heeft ieder volksstam, hem een naam gegeven: *Kabezya*, *Leza*, *Viree*, *Imana*, *Mungu*, *Linguluwe*, *Kabezya Mpungu*.

Eens kwam *Kabezya* bij de menschen met twee pakjes: in het eene zat het leven en in het andere de dood. En de menschen kozen het pakje van den dood. Daarom zijn de twee eerste menschen gestorven en moeten ook al de andere sterven. Ook de dieren, uitgenomen de slang die het pakje van het leven had gekozen. Daarom legt de slang wanneer zij oud wordt, haar oud vel af en trekt een nieuw aan.

De uitvinding van de scheepvaart wordt als volgt uitgelegd: De

²¹ Vgl. met KIGOMBA van de Bene-Marungu's (8B) en van de Baluba-Hemba's (10A).

menschen waren moede van altijd langs denzelfden kant van het Tanganyikameer te wonen. Ze vlochten gras en legden het op het water: het bleef vloten, maar toen er een man wilde ingaan zónk hy naar beneden.

Dan zwommen zij om aan den overkant te geraken, maar zij werden moede en keerden weder. Dan maakten ze een boot uit kleiaarde, maar de boot ging aan stukken wanneer zij hem in het water wilden trekken. Maar eens ging de vrouw van den hoofdman een houten schotel wasschen in het meer: de schotel viel in het water en bleef vloten. Dan riep een der mannen: „Dat is onze boot.“ En ze velden een boom en kapten hem holde. (G. VAN ACKER: M. W. P., 1903, p. 118—120.)

6. B a k u m b i's ²². — Het eerste begin van alles is de zon welke zij, aldus beschouwd, *Liova* of *Liuba* noemen. De zon als dagster noemen zij *limi*. *Liova* heeft de maan, de sterren, het uitspansel, het meer, de dieren en de menschen voortgebracht. *Liova* zou twee mannen en twee vrouwen geschapen hebben. De eerste menschen hadden een staart, maar slechts één voet, één been, één hand, één oog, één oor en één neusgat. Op zekeren dag zegde *Liova* tot zijn dochter *Mwezi* (de maan): Vertrek met die menschen en ga naar het Westen: daar moet gij ze laten wonen en zorgen dat zij zich vermenigvuldigen. Alvorens dit bevel uit te voeren merkte *Mwezi* op dat de menschen niet goed geschapen waren. *Liova* zette zich opnieuw aan den arbeid en gaf de menschen hun tegenwoordigen vorm.

Mwezi vertrok in Westelijke richting. Spoedig vermenigvuldigden zich de menschen, dank aan de bescherming van *Mwezi*: zoodat zij genoodzaakt waren zich over de aarde te verspreiden. *Mwezi* koos vijf opperhoofden, en zond die, ieder met zijn volk, naar verschillende richtingen uit. Alzoo zijn de verschillende rijken ontstaan.

Oorspronkelijk waren de menschen onsterfelijk en kenden geen lijden tot den dag waarop een van hen een soort eetbare pomponen had afgesneden. Hiermeê kwamen ziekte, armoede, allerlei ongelukken en de dood in de wereld (A. VÉKEMANS: M. W. P., 1909, p. 59, 60, 119).

7. B a n y a b u n g u's ²³. — In den beginne leefde het Opperwezen, *Nyamuzinda*, gansch alleen. Daar hij zich in zijn eenzaamheid verveelde schiep hij een hen en begaf zich op weg, met het dier in de rechterhand; maar hij vond geen ander levend wezen. Dan sprak hij tot zichzelf: „Waar zal ik wonen? Waar zal ik water vinden en brandhout en wie zal mij dat alles aanbrenge en mij dienen?“ Hij schiep dan de aarde met haar bergen en vestigde zijn woon in Malunga (Naam van het Kivu-meer). Daarna, den derden dag, sprak hy tot de hen: „Ik ben de Heer van alles en heb niemand om mij te dienen; leg dus eieren en dat elk ei een mensch voortbrenge.“ Dienzelfden dag legde de hen veertig eieren (en later nog veel andere, zoodat zij de moeder werd van alle hennen).

Den vierden dag braken de veertig eieren open en veertig menschen, alle van het mannelijk geslacht, kwamen te vorschijn. Nu had *Nyamuzinda* een

²² In Ruanda.

²³ Streek van Kivu.

gevolg en dienstknechten. Hij zegde hun: „Wij zullen samen hier blijven wonen; maar ik ben de Heer van alles, en verlang dat menschen gelijk gij de gansche wereld bevolken. *Mushema* zal dus mijn Malunga verlaten en zich te Mudusa, nabij het Kivu-meer gaan vestigen. Ik zal hem een gemalin maken en hij zal de vader zijn van al de menschen.“ Dan schiep *Nyamuzinda* een vrouw en *Mushema* ging met haar in 't Zuiden wonen, zooals hem bevolen was. Hij leefde er gelukkig en had een talrijk kroost: honderd kinderen, die de voorvaderen zijn van alle koningen en alle menschen.

Al deze kinderen leefden bij hun ouders en toen zij volgroeid waren werd besloten dat zij uit elkaar zouden gaan om, naar *Nyamuzinda's* bevel, de gansche wereld te bevolken. *Mushema*, hun vader kon hun geen erfdeel geven. Maar *Nyamuzinda* bracht hulp. Op een morgen hij het ontwaken klemde elk een godsgeschenk in de hand: deze een koe, gene een os, een ander een geit enz. *Chihanya*, de stamvader der Banyabungu ontwaakte met een pot melk in de hand: daarom zijn deze laatsten groote liefhebbers van koeien en melk.

Nyamuzinda had echter den eenen beter bedeed dan den anderen. *Kelemera*, een der meest bevoordeelden, werd door zijn broeders verbannen. Doch *Nyamuzinda* nam *Kelemera* met dienstknecht en hond in zijn Malunga-hemel op, zonder eenige ziekte of dood. Sedertdien heeft men hem niet meer teruggezien op aarde.

De stamvader der Europeanen wiens naam verloren is gegaan, herkende zichzelf bijna niet meer bij het ontwaken. Hij had van *Nyamuzinda* een kostbaar geschenk ontvangen, namelijk alle schrijf- en schietgetuig; maar zijn huid was wit geworden, evenals die der tegenwoordige Europeanen. Deze werd ook, gelyk *Kelemera*, uit zijn maagschap verbannen. Hij vertrok naar een verafgelegen land, Bulayi (Europa) genaamd, voorzien van zijn godsgeschenk: daarom zijn zijn nakomelingen, de Europeanen, heden nog in het bezit van schrijf- en schietgetuig en gaan ze alle menschen in slimheid te boven. W. VAN HOEF: M. W. P., 1911, p. 321 vgl.)

8. Bene-Marungu's (Tanganyika). — A. In den beginne waren de bergen en vlakten kaal en doodsch. Want de zon scheen nog niet over de wereld ²⁴.

In de donkere krochten woonde de *Mtumbi* (miereneter), die altijd op jacht ging naar mieren, zijn jachthonden volgden hem op zijn tochten. Maar er was nog geen licht in de wereld.

Eens zag *Mtumbi* een *nsenzi* (groote rat) die wegvlood in een donker hol. Gezwind schoot hij er achter, gevolgd door zijn jachthonden. Zij trokken altijd maar door in de donkere krocht. Na een lange reis kwamen zij aan in een groote stad vol met stralend licht dat hun oogen bijna verblindde. *Leza* (God) kwam te voorschijn en sprak: „Gij, *Mtumbi*, hoe bevindt gij u op den aardbol?“ *Mtumbi* klaagde omdat er op de aarde geen licht en geen menschen waren.

²⁴ Zelfde vertelling van de Bene-Marungu's by St. KAOZE: Revue Congolaise, 1910, p. 432. En (nog van St. KAOZE) in Mentalités indigènes du Katanga, door Comm. HARFELD, Brussel 1913, p. 48, 49.

Leza zont een man en een vrouw, de vrouw met een *mputo* (korf) op haar kop. *Mtumbi* vertrok met zijn gevolg en kwam terug op de aarde. Het was er nog altijd donker. De man begon droog hout te kappen en wreef er vuur uit. *Mtumbi* vluchtte bij het zien van dit vuur en bleef weg. Wanneer de man en de vrouw zich nu wat verwarmd hadden bij het vuur, deden zij den korf open. En al met eens schoot de zon in den hemelkring en verlichtte de aarde. Wanneer de nacht begon te vallen, werd de mand nog eens geopend, en maan en sterren gingen hun plaats innemen in het uitspansel.

Op zekeren dag tergden de menschen *Leza* en zondigden tegen zijn gebod. *Leza* zou de schuldigen straffen. Hij stak de dood in een mandje; het leven verborg hij in een ander. Hij vroeg aan de menschen: „Welk van die mandjes verkiest gij?“ En de menschen kozen het mandje van den dood. Sedertdien sterven de menschen. De slang kwam ook naar *Leza* en koos het mandje van het leven. Daarom is het dat de slang, wanneer zij oud wordt, haar vel vernieuwt. (Mgr. Huys: M. W. P., 1913, p. 168—171.)

A n d e r t h e m a. — B. De menschen werden zeer talrijk en één van hen, met naam *Mlunga Leza*, kwam op het gedacht een toren te bouwen die tot aan den hemel zou reiken. Aldus zou de mensch *Leza* kunnen zien die in den hemel verborgen is. Ieder toog aan den arbeid: de eenen kapt boomen, de anderen maakten koorden. Als nu de toren reeds zeer hoog was zakte hij ineen onder het gewicht der arbeiders. Nog tweemaal werd de bouw herbegonnen, maar telkens was het met denzelfden uitslag. Dan was er een andere man, *Kiyomba*, die in den hemel wilde geraken met naar het uiteind van de aarde te gaan op de plaats waar de hemel op de aarde steunt door middel van koperen kolommen. *Kiyomba* ging op weg. Met zijn lange haren had hij een korf gemaakt waarin hij alle soorten van granen geborgen had. Hij was vergezeld van twee mannen en vier vrouwen. Terwijl zij op weg waren, werden er kinderen geboren. Twisten ontstonden. Maar *Kiyomba* opende den korf en deelde de zaden uit. *Kiyomba* stierf. Zijn nakomelingen raakten nooit aan 't uiteinde der aarde. Eenigen geraakten over het meer. Anderen kwamen terug na op de reis bloedschendende echten te hebben aangegaan. Het land waar die fout begaan werd was vroeger verlaten en aan den stroom gaf men ter plaats den naam van *Luvua* (schuldige). (St. KAOZE by Comm. HARFELD: Mentalités indigènes du Katanga 1913, p. 50—53.)

9. B a h o l o l o's. — In den beginne had het Opperwezen den eersten man en de eerste vrouw te samen gebracht. Hij riep ook de slang bij. Met gesloten handen bood hij de vrouw een kern aan; een anderen kern aan de slang. Het waren de kernen van leven en dood.

De vrouw koos den kern van den dood. Daarom sterven nu de menschen, de slangen niet (P. COLLE: Les Balubas, Brussel 1913; Coll. VAN OVERBERGH, t. X et XI. — t. II, p. 507).

10. B a l u b a - H e m b a's²⁵. — Er waren nog geen menschen op de wereld. *Kabezya Mpungu* zond *Kiyomba*, den eersten man, en twee vrouwen. Hij gaf hem getuig meê om vuur te maken. In zijn haar legde hij de zaden

²⁵ Ten O. der Uruwa.

der gewassen. Op zekeren dag zag *Kiyomba* kleine gewassen en bevond dat zij gegroeid waren uit de zaden die hij in zijn haar had meêgenomen. Hij vond ze zeer lekker en begon te zaaien. Hij woelde ook den grond om. Eerst met een puntigen stok, dan met een puntigen steen dien hij op een handvatstel had vastgemaakt. Dan met een ijzeren punt.

Uit zijn geliefkoosde vrouw werd een zoon geboren. Later nog meer kinderen uit beide vrouwen.

De moeder van den oudsten zoon viel in doodslaap. De vader droeg haar in het woud, bouwde er een hut en sloot er zijn zieke vrouw op. Elken dag bracht hij haar voedsel en geneesmiddelen. Hij verbood echter aan zijn oudsten zoon van iets over dit alles te zeggen aan zijn stiefmoeder.

Daarna ging *Kiyomba* op reis. Hij herinnerde echter nog aan zijn zoon: „Indien uw stiefmoeder naar de verborgen hut wil gaan, zeg dat ik het verbied.“

Terwijl de zoon afwezig was, ging de stiefmoeder naar het woud. Zij bemerkte een betreden weg, volgde hem en kwam aan de verborgen hut. Reeds had zij negen deuren geopend en wilde ook de tiende ontsluiten toen van binnen een stem opging: „Treed hier niet in. Als gij hier binnenkomt zal ik sterven en gij ook.“ Niettemin trad de stiefmoeder binnen. De twee vrouwen stierven. *Kiyomba* vond, by zijn terugkomst, de twee doode vrouwen. Hij zegde tot zijn zoon: „Uw eerste moeder moest weêr jong en schoon worden. Maar niemand mocht haar zien, uitgenomen ik alleen. Nu moeten wij ook sterven. Indien uw eerste moeder had kunnen verjeugdigd worden, zouden wij allen onsterfelijk geweest zijn.“

Variante²⁶. — *B. Kabezya-Mpungu* plaatste op de aarde een man en twee vrouwen. Een der twee vrouwen begon oud te worden. *Kabezya-Mpungu* had haar het middel gegeven om zich te verjongen en indien het haar lukte zou heel het menschenras den dood niet kennen.

Zij nam de wan van de andere vrouw en sloot zich op in haar hut. Zij rukte haar oud vel af en legde de stukken op de wan. Nog slechts op den nek en den kop moest de bewerking voortgezet worden. Doch de jongere vrouw nam de wan weg. De andere, die bijna geheel verjongd was, viel dood en droeg haar geheim meê in den dood. Daarom moeten we allen sterven.

Ander thema. — *C.* Aanvankelijk was er op aarde één man en één vrouw. Eens ging de vrouw hout rapen en ontmoette *Kizimu*²⁷ die haar twee vruchten gaf. Maar hij verbood haar de vrucht te openen alvorens haar man de zijne had gekregen.

Desondanks opende de vrouw de vrucht. Een tooverpoeder zat er in: de vrouw werd beschaamd en ondervond dat zij een vrouw was. Dan verscheen *Kizimu* aan den man en gaf hem een andere vrucht. De man opende de vrucht met het gevolg dat hij de begeerlykheid voelde en twist maakte met zijn vrouw.

Daarom is het dat de man naar de vrouw verlangt en dat de echtelingen twisten. (COLLE, o. c., p. 519—523²⁸.)

²⁶ Ten W. der Uruwa.

²⁷ Soort draak.

²⁸ P. COLLE bemerkt: „Ces récits m'ont été faits par des noirs dont plusieurs n'avaient jamais entendu parler de nos religions supérieures.“

Ander thema ²⁹. — *D. Kabezya-Mpungu*, het Opperwezen, schiep den hemel, de aarde en twee menschen, een man en een vrouw. Maar deze twee menschen hadden geen *mutima* ³⁰ en daardoor konden zij geen kinderen baren. *Kabezya-Mpungu* had vier kinderen: *Yyuba kabwa* (de zon), *Kwezi kabwa* (de maan), *Mjinji kabwa* (de duisternis) ³¹ en *Mvula kabwa* (den regen). Hij had ook nog een vijfde kind, *Mutima* genaamd, maar dit was nog niet op de aarde verschenen.

Op zekeren dag deed hij zijn vier kinderen komen en zegde: „Ik wil niet dat de menschen mij nog langer zien. Ik ga naar mijn huis en ik zal *Mutima* zenden. Maar ik wil eerst weten wat gij, *Mvula*, hier zult doen!“

Mvula antwoordde: „Ik wil onophoudend vallen en alles onder water zetten!“ *Kabezya-Mpungu* zegde: „Zie die twee hier!“ Kunnen die in water leven? Werk liever om beurt met de zon: wanneer gij de aarde besproeid hebt, laat dan de zon de aarde verwarmen.“ Op dezelfde manier beval *Kabezya-Mpungu* aan de zon dat zij de aarde matig zou verwarmen; aan de duisternis dat zij aan de maan den tijd moet laten om de aarde te verlichten en dat zij (de duisternis) alleen zou regeeren als de maan *mu Mjinyi* is, (aan haar laatste kwartier).

Daarop verdween *Kabezya-Mpungu*.

Dan verscheen *Mutimu*, in een kleine vaas zoo groot als een hand. En *Mutimu* riep tot de zon, den regen, de duisternis en de maan: „*Kabezya-Mpungu*, onze vader, waar is hy?

Zij antwoordden: „Wij weten het niet.“

„Ik had met hem willen spreken,“ zegde *Mutimu*, maar vermits ik hem niet kan vinden zal ik daar in dien mensch gaan (in den eersten man). Zoo zal ik overgaan van geslacht tot geslacht. En waarlyk, terstond bekende de man zijn vrouw die hem zonen en dochters baarde, allen met *Mutimu*. (VANDERMEIREN: Rev. Congolaise, 1910, p. 227—229; La Création du monde d'après les Baluba.)

11. Bena-Kanioka's. — *Maweja* is in den hemel. Hij heeft de menschen geschapen. Hij houwde een beeld dat de menschen moest voortbrengen. Hij wilde al de menschen dooden en sprak: ik wil menschen met één been maken. Zijn zoon kwam ertegen op. (Mgr. A. DE CLERO: Missien van Scheut, 1898, p. 82, Onze Kongo, t. II, p. 3.)

12. Baluba's. — *A.* In den beginne schiep het Opperwezen (*Mulopo*) alleenlijk de zon. Daarna schiep hij de maan en twee menschen, een man en een vrouw. Daarna bewerkte hij een groot veld en plantte twee bananen.

Toen de bananen groot waren, plukte een der menschen eene af en at ze op.

Wanneer *Mulopo* hen daarover ondervroeg beschuldigden zij de zon en de maan. Zon en maan echter beweerden van niets te weten.

Dan spraak *Mulopo* tot de zon: „Ik ga u begraven in de aarde. Als ik u

²⁹ Uit de omstreken van Lukulu, Uruwa.

³⁰ Letterl.: hart. Hier gebruikt in den breedten zin van ziel en geestelijke vermogens.

³¹ Bijbellezers zullen bemerken dat, ook hier, de duisternis als een zelfstandig wezen gedacht wordt.

morgen zal zien opkomen daar hoog, dan zal ik weten: niet gij hebt de bananen geplukt.“ 's Anderendaags was de zon omhoog. Dan spraak hij tot de maan: „Heden dood ik u. Twee dagen zult gij slapen. Ten darden dag zal ik naar boven kijken.“ Op den derden dag was de maan omhoog.

Dan spraak hij tot den mensch: „Heden dood ik u en begraaf ik u. Als ik u morgen zal zien, zal ik weten dat gij de bananen niet afgeplukt hebt.“ De mensch werd begraven maar hij bleef in de aarde. *Mulopo* wist nu dat hij plichtig was. Daarom als de mensch komt de sterven, nimmer keert hij terug. (L. DE BRANDT: Het Heelal van den Muluba, in Congo, Revue Génér. de la colonie belge, 1921, t. II, 1e deel, p. 267, 268.)

Ander thema. — B. Dan als er zeer veel menschen op de wereld gekomen waren, kwam *Mulopo* ze dikwijls bezoeken. Eens zegden de menschen: „Laten wij *Mulopo* gaan bezoeken. Zijn tehuis is ginder hoog.“ Al de menschen kapten groote boomen af en zetten die op elkaar tot zij aan den hemel raakten. Eens maakten zij een langen stoet om den hemel op te klimmen. Toen zij gingen en klommen kwam er een mensch vooraan met een fluit. Hij speelde: „*Mulopo* doe open voor mij; laten wij binnentreden.“ Een ander was in het midden van de rei. Hij speelde op een trom: „*Mulopo, Maweja-nangila*, doe open voor mij, laten wij binnentreden.“

Mulopo deed de deur open. De fluitist trok binnen met de menschen die hem volgden. Daarna trok de trommelaar binnen. En *Mulopo* sloot de deur met een stok. Hij wist immers niet dat er nog veel andere menschen nakwamen.

Hadden de menschen den trommelaar den laatste van al gezet, dan waren al de menschen binnengegaan. Die overbleven zijn nedergedaald en allen gestorven. (L. DE BRANDT: *ibid.*, p. 268 ³².)

Variante. — C. In den beginne schiep het Opperwezen (*Mvidi Mukulu*) twee menschen: een man en een vrouw. Den man noemde hy „vader van de menschen“ en de vrouw „moeder van de menschen“.

Dan nam *Mvidi Mukulu* twee steenen. Hij gaf aan die steenen een naam, den eene noemde hij zon; den andere maan. Daarop riep hij die vier dingen te samen en vroeg: „Wat wilt gij dat ik u scheppe in blijvende bezitting. Ik ga naar huis, ten hemel.“ Zij zegden hem: „Wij zouden eten willen!“

Mvidi Mukulu schiep allerlei eetwaren en sprak: „Eet van al deze dingen die ik u nu geschapen heb, maar geenszins van die bananen die ik plantte te midden van het veld.“ De andere *Mvidi Mukulu* die in den hemel was gebleven sprak tot *Mvidi Mukulu*, den Schepper: „Beproof de menschen of zij van de bananen zouden eten.“ *Mvidi Mukulu* zond menschen met bananen. Zij ontmoetten zon en maan in slaap gedompeld. Hun schildwacht echter — een hond — was wakker; en de menschen waren bevreesd om hun bananen af te leveren. Zij gingen dan naar de menschen toe, vonden den schildwacht in slaap, gaven hun bananen af. En de menschen aten de bananen op.

Mvidi Mukulu daalde neder, riep de twee menschen, de zon en de maan. De zon antwoordt dat zij ten hooge wil varen en één dag in den hooge ver-

³² De schryver bemerkt dat deze vertelling werd afgeluisterd bij een ouden Muluba, een versteenden heiden.

blijven. De maan ook wil ten hooge gaan en daar vijf en twintig dagen verblijven. Dan sterft zij en blijft drie dagen weg. Maar den vierden dag schittert zij weêr ten hooge.

Maar op den mensch werd *Mvidi Mukulu* kwaad: „Gij hebt het verbod verbroken dat ik gegeven had. Nu stuur ik zon en maan ten hooge, maar gij zult op de aarde blijven.“

Mvidi Mukulu nam een mes, een bijl en een hak, gaf die aan den mensch en zegde: „Omdat gij mijn gebod hebt overtreden, blijf hier beneden, bebouw het veld, bouw uw huis, werk alle werken en sterf. Men zal u begraven in de aarde.“

Nadat *Mvidi Mukulu* aldus gesproken had is hij verdwenen. Niemand zag hem meer. (L. DE BRANDT: Vertellingen van de Baluba's, in Congo, Rev. Génér. de la colonie belge, 1922, t. II, p. 50, 51.)

Variante. — D. Nadat *Mvidi Mukulu* de menschen had geschapen erkenden zij hem niet meer. *Mvidi Mukulu* zond allerlei rampen over hen: pokken, mazelen, huidziekten, sprinkhanen, hongersnood.

Een armen rattenvanger werd toen vanwege *Mvidi Mukulu* veropenbaard dat hij een offer zou brengen: een witte ram, een wit kieke, een albinos; en dat hij de menschen *Mvidi Mukulu's* geboden zou verkonden: geen manslag, geen overspel, geen twist, geen *manga*. Een tijdlang bleven de menschen getrouw. Maar dan kwam een man, *Nkombia* genaamd, die hen aanspoorde wederom *manga* te maken. En de menschen sloegen *Mvidi Mukulu's* geboden in den wind. Daarop ging *Mvidi Mukulu* naar het uiteinde van de wereld en gaf al zijn goede dingen aan de blanken (L. DE BRANDT, *ibid.*, p. 53—55.)

Variante. — E. Een mensch baarde tien kinderen, waaronder een gebrekkelijk en kreupel. Zijn broeders scholden den kreupele uit. Op een dag nu vernam de kreupele hoe hij tot by *Mvidi Mukulu* kon geraken. Hij moest driemaal zeggen: „stillejtes, stillejtes en tot bij God!“

In den hemel ontmoette hij *Mvidi Mukulu*, een anderen *Mvidi Mukulu* en een vrouw. De Kreupele sprak: „Ik ben gekomen om mijn gebrekkelijkheid te doen verdwijnen. Mijn broeders spotten te veel met mij.“

Als *Mvidi Mukulu* dit vernam, sprak hij tot den anderen *Mvidi Mukulu*: „Gij nu! Ik zei immers: de menschen zal ik scheppen met één oog, één oor, één arm, één bil. En gij zegdet: schep de menschen langs beide kanten. Ik had al de menschen gelijk willen maken; gij wildet dat de eenen goed en de anderen gebrekkig gemaakt werden.“

Mvidi Mukulu genas den kreupele en beval hem aan de menschen te zeggen dat zij met de gebrekkigen niet zouden spotten. „Alle menschen immers zullen sterven.“ (L. DE BRANDT: *ibid.*, p. 55, 56.)

13. Bena-Mitumba's³³. — Het Opperwezen, *Kamana*, heeft alles gemaakt. *Kamana* sterft niet gelijk de menschen en woont ginder heel hoog in den hemel. Hy heeft slechts één vrouw: zijn eerste kinderen heeft hij op de aarde gezonden en daar zij eten noodig hadden heeft hij hun den broodwortel gegeven. Hij heeft de zon in brand gestoken, de maan is een man die

³³ Katanga.

's nachts rondwandelt in het uitspansel en bij dage slaapt; de sterren zijn de oogen van doode menschen. (EM. BOUCHE: Onze Kongo, IV, blz. 164.)

14. Ba-Ila's³⁴. — A, Lang geleden deed het Opperwezen (*Leza*) de menschen op de aarde komen. Hij gaf hun graan en zegde: „Zorg goed voor dit graan.“ Zij zaaiden het en verkregen een overvloedigen oogst dien zij in hun voorraadkasten opborgen. Zij aten den ganschen dag. Dan zegden zij: „Wij hebben genoeg geëten; maar alles is nog niet op.“ En zij verbrandden wat er overschoot.

Dan kwam er een hongersnood in het land. Eén man alleen, hij die als hun leider (uit den hemel) gekomen was, had zijn graan niet verbrand.

Al het volk ging daarna vruchten inzamelen. *Leza* gaf hun vruchten, zeggend: „Daar gij het graan hebt verbrand, zult gij nog enkel vruchten krijgen.“

Zoo is het tot heden toe: de menschen verspillen het graan; en dan moeten zij van vruchten leven. (EDW. SMITH and Capt. A. M. DALE: The Ila-speaking peoples of Northern Rhodesia, London 1920, t. II, p. 348.)

Variante. — B. *Leza* zond het kameleon met deze boodschap tot de menschen: „Ga en zeg aan de menschen dat zij zullen sterven en voor altijd heengaan.“ Kameleon ging heel traag zijns wegs. Toen God zag dat het zoo lang duurde, zond hij den haas met deze boodschap: „Gij zult sterven en wederkeeren.“

Wanneer de haas aankwam, meldde hij: „Gij zult sterven en wederkeeren.“ Maar het kameleon sprak hem tegen en zegde: „*Leza* deed ons melden dat zij zouden sterven en voor altijd heengaan.“ De haas bracht een klacht in bij *Leza* tegen het kameleon: „Die persoon daar heeft gezegd dat de menschen voor altijd zouden heengaan. En *Leza* antwoordde: „Goed zoo! Het zal wezen zooals hij gezegd heeft.“ (SMITH and DALE: o. c., t. II, p. 101.)

Variante. — C. *Leza* zond den haas met de opdracht: „Ga en breng de menschen een boodschap van dood.“ Hij zond ook het kameleon met een boodschap van leven. De haas kwam eerst toe en kondigde aan dat de menschen zouden sterven en voor altijd heengaan. Nadien kwam het kameleon aan met zijn boodschap van leven maar hij was te laat. (SMITH and DALE: o. c., t. II, p. 101.)

Variante. — D. In den beginne kwam een man uit den hemel, vergezeld van zijn moeder, zijn vrouw, zijn stiefmoeder, vee, geiten en honden. De vrouwen hoedden het vee maar twistten veel onder elkaar. Een morgen werd bevonden dat de heele kudde veranderd was in buffels. Daarna stierf de man zijn stiefmoeder. De vrouw zei tot haar man: „Laat ons gaan en mijn moeder terughalen: het mag niet zijn dat zij ons alzo verlaat.“ De man antwoordde: „Zij zal wel van zelf terugkomen.“

Nadien stierf de hond. De man zegde: „Laat ons gaan en den hond terughalen.“ Maar de vrouw weigerde.

Dan stierf de moeder van den man. Eens te meer weigerde de vrouw des mans moeder terug te halen.

³⁴ Noordelijk Rhodesia.

Daarom sterft iedereen sedertdien, zonder ooit terug te komen. Het is de schuld van die menschen die eerst geleefd hebben. (SMITH and DALE: o. c., t. II, p. 101.)

A n d e r t h e m a. — *E*. Er was een oude vrouw die slag op slag al haar kinderen en nabestaanden had verloren. Zij besloot naar *Leza* te gaan. Zij kapte groote boomen uit en wilde een bouw zetten die tot aan den hemel zou reiken. Maar toen zij reeds ver gevorderd was rotten de onderste lagen: de bouw viel omver en de vrouw viel mee. Zij beproefde een tweede maal met denzelfden uitslag. Dan besloot zij naar het uiteinde van de wereld te gaan om *Leza* te vinden. Overal vroegen de menschen haar: „Wat hebt gij in den zin?“ En zij antwoordde: „Ik ben zoo ongelukkig, ik ben gansch alleen op de wereld.“ — De menschen zegden: „Ja, zoo zijn we allen. *Leza* zit op ons aller rug om ons te bezwaren.“ (SMITH and DALE: o. c., t. II, p. 196.)

15. B a m b a l a's. — *Leza* had een vrouw, een moeder, een stiefmoeder, en vijf kinderen (twee dochters en drie zonen). Zijn moeder kwam te sterven. *Leza* zegde tot zijn vrouw: „Mijn moeder moet terugkeeren en leven.“ Maar de vrouw antwoordde: „Het is goed dat zij dood is, want zij heeft al mijn boonen opgeëten.“ En *Leza* liet zich gezeggen. Nadien kwam de stiefmoeder te sterven. De vrouw sprak tot *Leza*: „Laat haar terugkeeren!“ *Leza* weigerde. En de vrouw zegde: „Wel, laat haar sterven. Dit is de groote dood!“

Op deze manier is de dood begonnen, ter oorzaak van *Leza's* vrouw haar gulzigheid.

Leza zegde aan de menschen die hij op aarde had gezonden: „Ik ook zal sterven! En wanneer mijn erfgenaam begint te weenen, zal ik nederdalen bij u en de huizen verbranden³⁵. En ik geef u geneesmiddelen die gij geven zult aan de menschen die verbrand worden. Omdat hier van boven mijn verwante dood is, daarom zal ik u op aarde dooden.“ Zoo zond dus *Leza* ziekten en ook geneesmiddelen, en den dood en een bijzonder geneesmiddel om kinderen te baren. Van *Leza* hangt het af of iemand geneest of sterft en als iemand geen kinderen heeft is 't omdat *Leza* het niet toelaat. (SMITH and DALE: o. c., t. II, p. 102.)

16. B a n y o r o's³⁶. — *Ruhanga* heeft de wereld geschapen. *Nkya*, zijn broeder, verveelde zich en herinnerde *Ruhanga* dat hij beloofd had dingen te maken.

Ruhanga stak de rechter hand uit en zegde: „Dit is de hemel;“ en met de linker wees hij naar omlaag en zegde: „Dit is de aarde.“ Dan nam hij een steen, gooide hem in de lucht, en de steen werd een vuurbol. *Ruhanga* noemde hem: zon. Zij zou de duisternis verdrijven. Maar *Nkya* had veel te lijden van de zonnewarmte. Dan verborg *Ruhanga* de zon in een wolk en de duisternis kwam weer op. *Ruhanga* gooide een anderen steen in de lucht. Dat was de maan.

³⁵ Voorstelling van *Leza* als regengod, die elk jaar sterft. Zijn opvolger, de nieuwe *Leza*, weent over hem: d. i. doet regenen. Daarop volgt onweer met bliksem.

³⁶ In Uganda. De Banyoro's behooren tot de Bantu's. Evenzoo de Bahutu's. Zie de scheppingslegenden van deze laatsten door PAGÈS: Au Ruanda, „Anthropos“, 1919—1920, p. 944—967.

Ruhanga zegde: „De zon gaat onder, en is in een wolk gewikkeld: om aan den mensch aan te duiden dat hij moet slapen tot de duisternis weggaat.“ *Nkya* ging slapen. 's Anderdaags wekte *Ruhanga* hem en zegde: „Sta op: want zoo zal de mensch elken dag slapen gaan en opstaan. Kijk: daar is een haan. Hij zal kraaien als de nacht gedaan is en den menschen moeten opstaan.“

Nkya klaagde nog over de hevige warmte van de zon. *Ruhanga* schiep het hoog gras en de boomen.

De hemel was toen nog zeer dicht by de aarde en gesteund op een ficus, een kolom uit erythrina en een ijzeren staaf. *Ruhanga* ging terug naar boven, waschte er zijn handen (die vuil waren van den arbeid) en stortte het water op de aarde. *Nkya* was doornat. *Ruhanga* zegde: „Dat is regen, om de zon te verfrisschen. En *Ruhanga* beval hem takken te breken en een huis te maken. Doch *Nkya* kon de takken niet breken. Dan maakte *Ruhanga* een mes, een bijl en een hamer. Nadien maakte hij, op verzoek van *Nkya*, de struiken, de bloemen, de vogelen en de beesten. En hij gaf hem schapen en geiten om met hem te leven.

Op zekeren dag vroeg *Nkya* waarom hij den buik gemaakt had. *Ruhanga* schiep de koeien en maakte een vat om ze in te melken. *Nkya* vond de melk goed. Dan maakte *Ruhanga* de kauwoerde en leerde *Nkya* vuur maken.

Ruhanga zegde: „Nu ontbreekt niets aan uw geluk. Maar gij hadt niets moeten vragen voor den buik, want de buik zal uw meester zijn en oorzaak van de smart, den arbeid en de diefte.“ *Nkya* weder: „Neen, want de honger alleen heeft ooren; anders zou er geen gehoorzaamheid op de wereld zijn. Want de mensch gehoorzaamt aan wie hem voedt.“

Ruhanga liet dan den eetlust aan de menschen. Hij nam twee zakken, die slechts één opening hadden. De eene hiet: honger; de andere, liefdadigheid. Hij goot den inhoud op de aarde uit en zegde: „Overal waar de mensch woont, daar zullen met hem honger en liefdadigheid wonen, droefheid en minne zullen samen wonen, en nooit zal iemand van honger sterven, want de liefdadigheid zal zijn voedsel zijn. De rijke zal de stem van den arme aanhooren en hem helpen.“ (Mgr. GORJU: *Entre le Victoria, l'Albert et l'Edouard, Marseille*, s. d. [1920], p. 182—185.)

Ander thema. — De vrouw *Mujonde* was naar den hemel zaad gaan halen. Daar ontmoette zij haar broeders en zusters die zegden: „Haast u, gij zijt gelukkig dat *Warufu* (de dood) hier niet is. Anders zou hij met u nederdalen en de menschen dooden. *Mujonde* vertrok, maar vergat het zaad van de eleusina. Zij moest dus naar den hemel terug. Ditmaal kwam zy *Warufu* tegen. *Warufu* ging met haar meê, en sedertdien sterven de menschen. (Mgr. GORJU: *Ibid.*, p. 193.)

17. *Bushongo's*. — In den beginne was er niets dan de duisternis en er bestond op de aarde niets dan water. Alleen *Bumba*, de *Chembe*³⁷ (het Opperwezen) regeerde. *Bumba* had den vorm van een mensch, maar hij was zeer groot en wit van kleur.

Op zekeren dag werd hij pijn gewaar in den buik en begon te braken.

³⁷ ELDERS: *Jambi* by denzelfden stam.

Hij braakte eerst de zon, de maan en de sterren. Dan den luipaard, den kroonarend, de krokodil, een vischje (*Jo Bumba*), de schildpad, den donder, den witten reiger, den kever, de geit. Dan de menschen, zeer vele; maar daaronder was slechts één blanke: *Loko Yima*.

Deze dieren bevolkten de wereld: de witte reiger braakte al de vogelen (uitgenomen den wouw); de krokodil braakte al de slangen en de hagedis; de geit al de hoornbeesten; het vischje, al de visschen; de kever alle kerfdieren. Daarna braakten de slangen de sprinkhanen, en de hagedis al de dieren zonder hoornen. De witte mieren, de planten en de reiger werden gebraakt door de drie zonen van *Bumba*.

Als het scheppingswerk gedaan was deed *Bumba* de ronde van de dorpen en zegde aan de menschen: „Ziet die prachtige dingen die ik gemaakt heb. Alles behoort u toe: maar ge zult u onthouden van zulke en zulke dingen.“ Aldus kreeg ieder dorp zijn eigen *ikina bari (tabu)*. Daarmee beoogde *Bumba* aan de menschen te leeren zichzelf te bedwingen. Hij beval dat de mensch die de *ikina bari* zou overtreden, moest sterven.

Het Werk van *Bumba* was goed gelukt. Uitgenomen met den donder die veel kwaad deed. *Bumba* joeg hem weg en hij vluchte in den hemel. Maar dan wisten de menschen niet meer hoe aan vuur te geraken. Daarom liet *Bumba* hem nog van tijd tot tijd weerkomen, maar telkens richtte hij schade aan. Evenwel, te menschen trokken vuur uit de boomen die hij sloeg en bewaarden het in hun dorpen. De eerst getroffen boom was een palmboom³⁸.

Bumba's werk was ten einde. Hij riep de drie beste menschen, *Loko Yima* die blank was, en *Yele* en *Dumachwa* die zwart waren. Hij stelde *Yele* aan als hoofd van de Bangongo's, *Dumachwa* als hoofd van de Bangendi's en *Loko Yima* als hoofd van alle menschen³⁹. Dan voer *Bumba* in de lucht op en verdween in den hemel.

18. *Kavirondo's*. — Het Opperwezen (*Were* of *Nasayi*) heeft de menschen en alle dingen gemaakt. Hij is goed wat hij geeft regen en zonneschijn, voedsel en drank. Van hem is het voortellingsvermogen. Alle dingen behooren hem toe.

De eerste man en de eerste vrouw kwamen uit den hemel. Zy leefden gelukkig. Er was overvloed op de aarde en de arbeid was zeer licht: zij moesten enkel de schoffel in den grond steken op de plaats waar zij wilden dat hun voedsel zon groeien.

Maar eens twijfelde de vrouw aan de macht en de goedheid van *Were*. Zij begon zelf den grond te bebouwen. *Were* verscheen aan haar echtgenoot en zegde: „Van nu af zal de aarde geen voedsel meer voortbrengen, tenzij gij haar bebouwt en wiedt; omdat gij aan mijn woordt getwijfeld hebt.“

Zij kregen kinderen: „In den beginne stierf niemand. Eens zegde het kameleon tot een mensch: Breng me een pot bier.“ En het kameleon kroop in het bier. Dan kwam hij uit den pot en beval hij den mensch het bier uit de drinken. De man weigerde. Een slang kwam daarlangs gegaan: zij dronk het

³⁸ Raphia, waaruit het zwam getrokken wordt.

³⁹ Als *Chembe Kunyi*, god op aarde.

bier uit, op bevel van het kameleon. Sedertdien sterven de menschen, maar de slang wordt hergeboren telkens zij vervelt. (STAM: *The Bantu Kavirondo*, „*Anthropos*“, 1919—1920, p. 973—979.)

19. *Bangala's*. — A. Er waren eertijds menschen in den hemel en op de aarde en zij stierven niet. Eens vroeg het Opperwezen aan de menschen van de aarde of zij wilden sterven dan wel altijd blijven leven. En den menschen van de aarde antwoordden dat zij wilden sterven omdat er zooveel kwaad op de aarde is. Sedertdien sterven de menschen. (DE WILDE, aangeh. bij VAN OVERBERGH en DE JONGHE: *Les Bangala*, p. 290.)

Variante. — B. *Nkengo* riep tot hen die in den hemel waren: „Gooit me een koord toe!“ Hij nam het uiteind vast en zij trokken hem op in den hemel. Zij beloofden hem het eeuwig leven op voorwaarde dat hij zeven dagen en zeven nachten lang niet zou slapen. Maar den zevenden dag viel *Nkengo* in slaap. Ze zeiden hem: „ga terug, en sterf met uw volk.“ (STAPLETON: *ibid.*, p. 200, 201.)

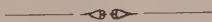
20. *Bayombe's*. — *Manzambi p'ungu* (het Opperwezen) toen hij alle dingen maakte, schiep de dieren en de menschen, allen halve menschen (met één arm, één been, één halve buik, één helft van den neus, één oor). Hij maakte ook één mensch met een volledig lichaam. En hij sprak: „Nu ik u geschapen heb, baart niets dan halve menschen. Wie een kind baart met een volledig lichaam zal ik dooden.“ De vrouwen baarden enkel halve menschen. Alleen *Mbende*, de vrouw met een volledig lichaam, baarde een volledig kind.“

Op zekeren dag riep het Opperwezen al de vrouwen: „Komt allen morgen de kinderen laten zien, elk zijn kind.“

Mbende vroegde dat iemand zou meêgaan om haar kind te halen. Maar allerhande dieren die meêgingen, konden den glans van het wonderkind niet verdragen. Ten slotte gaat de kapita van het Opperwezen, Staartmans, om het kind. Het Opperwezen spaart *Mbende* en haar kind en verbrandt de halve menschen.

Mbende ging haren intrek nemen in haar nieuw dorp. Zij alleen heeft alle menschen gebaard.

Hierop volgt de staartuitdeeling aan dieren en vogels. Alleen 't beertje en de pad kwamen te laat. (L. BITTREMIEUX: *De legende der halve menschen*, Congo, 1922, 1e. deel, p. 35—43.)



Karten zur Verbreitung totemistischer Phänomene in Australien.

Von Privat-Dozent Dr. E. VATTER, Frankfurt a. M.

Bei der Drucklegung einer im Sommer des Jahres 1923 abgeschlossenen Abhandlung „Der australische Totemismus“¹ hatte sich die Veröffentlichung der ihr beigegebenen Karten nicht ermöglichen lassen. Wenn ich jetzt von dem liebenswürdigen Anerbieten des Herausgebers dieser Zeitschrift, die wichtigsten Kartogramme an dieser Stelle zu publizieren, Gebrauch mache, geschieht es nicht ohne einiges Bedenken; denn inzwischen hat G. ROHEIM dem Problem des australischen Totemismus eine umfangreiche und mit 11 großen Karten ausgestattete Studie gewidmet², der Nachrichten von nicht weniger als 389 Stämmen zugrunde gelegt sind. Sie greift allerdings weit über die eigentlich totemistischen Phänomene hinaus und gewährt insbesondere der Mythologie breitesten Raum.

Eine Vergleichung der ROHEIM'schen Karten mit den meinigen läßt nicht wenige Abweichungen im einzelnen erkennen, die sich zu einem großen Teil aus der verschiedenen Interpretationsmöglichkeit der Quellenangaben erklären; immerhin zeigt das Verbreitungsgebiet der wichtigeren Elemente und Erscheinungen weitgehende Übereinstimmung. Leider kann die drucktechnische Ausführung der ROHEIM'schen Karten nicht voll befriedigen: sie wirken nicht sehr übersichtlich, und besonders im Osten des Kontinents drängen sich Stammesnummern und Signaturen nicht selten zu einem kaum zu lösenden Gewirr zusammen; manchmal zeigen sich auch Unstimmigkeiten zwischen Karte und Legende. Deshalb glaube ich, daß die von mir entworfenen Karten auch nach Erscheinen der Arbeit ROHEIM's zur schnellen Orientierung geeignet sind und sich damit ihre nachträgliche Veröffentlichung rechtfertigen läßt. Bei ihrer Erläuterung beschränke ich mich jedoch auf das Wesentlichste und muß für alle Einzelheiten auf meine oben genannte Abhandlung verweisen. An den wenigen Stellen, an welchen die Karten von den Angaben im Abschnitt „Tabellarische Zusammenstellung“ S. 152 f. des Textes der Abhandlung abweichen, sind die Karten als maßgebend zu betrachten.

Die Ziffern auf den Karten bedeuten folgende Stämme³:

- | | |
|-----------------------|-------------------------------|
| 1. Yuin | 9. Wotjobaluk |
| 2. Murring | 10. Mukjarawaint |
| 3. Biduelli | 11. Mortlake-Stamm |
| 4. Ngarigo | 12. Tyeddywurru und Verwandte |
| 5. Wolgal | 13. Gournditch-Mara |
| 6. Ya-itma-thang | 14. Buandik |
| 7. Kurnai | 15. Narrinyerri |
| 8. Wurunjerri (Kulin) | 16. Wathi-wathi |

¹ Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg, X, 1925.

² „Australian Totemism. A Psycho-analytic Study in Anthropology“, London 1925.

³ Andere Schreibarten der Stammesnamen: S. 24 ff. meiner Abhandlung und S. 29 ff bei ROHEIM.

17. Wiimbaio
18. Ta-tathi
19. Keramin
20. Berriait
21. Barkinji
22. Milpulko
23. Tongaranka
24. Bulali
25. Kongait
26. Wilya
27. Naualko
28. Barinji
29. Paruinji
30. Guerno
31. Barrumbinya
32. Murawarri
33. Unghi
34. Wollaroi
35. Euahlayi
36. Ngeumba
37. Wonghibon
38. a) Wiradjuri am Murrumbudgee
b) Wiradjuri am Lachlan
39. Baraba-baraba
40. Darkinung
41. Raymond-Terrace-Stamm
42. Geawegal
43. a) Kamilaroi, südliche
b) Kamilaroi, nördliche am Gwydir
44. Wailwun
45. Kombinegherry
46. Chepara
47. Turrbal
48. Kittabool
49. Kaiabara
50. Emon
51. Kabi
52. Wakka
53. Maryborough-Stämme
54. Muruburra
55. Kongulu
56. Kuinmurburra
57. Port Mackay-Stamm
58. Wakelburra
59. Ungorri
60. Kogai
61. Baddyeri
62. Buntamurra
63. Woonamurra
64. Yerunthully
65. Goa
66. Ringa-ringa
67. Pitta-pitta
68. Mitakoodi
69. Koogobathi
70. Annan River-Stamm
71. Chunkunji
72. Mikoolun
73. Miubbi
74. Kalkadoon
75. Anula
76. Mara
77. Binbinga
78. Allaua
79. Gnanji
80. Umbaia
81. Tjingilli
82. Bingongina
83. Mayoo
84. Walpari
85. Wulmala
86. Warramunga
87. Inchalachee
88. Worgaia
89. Illiaura
90. Kaitish
91. Unmatjera
92. Ilpirra
93. a) Aranda, südliche
b) Aranda, nördliche
94. a) Loritja, südliche
b) Loritja, westliche
95. Kurnandaburi
96. Yelyuyendi
97. Ngameni
98. Wonkanguru
99. Wonkamala
100. Urabunna
101. Yendakarangu
102. Dieri
103. Nimbalda
104. Wonkamurra

105. Yantrawunta	117. Waduman
106. Yaurorka	118. Yungman
107. Alury	119. Nullakan
108. Parnkalla	120. Mungarai
109. Hilleri	121. Djauan
110. Narrang-ga	122. Wulwullam
111. Yerkla-Mining	123. Warrai
112. Stämme Südwestaustraliens	124. Kakadu
113. Mardudhunera	125. Larakia
114. Ngaluma	126. Worgait
115. Kariera	127. Melville-Insel-Stämme
116. Mudburra	128. Iwaidja

Karte 14: Wesensart der Totems.

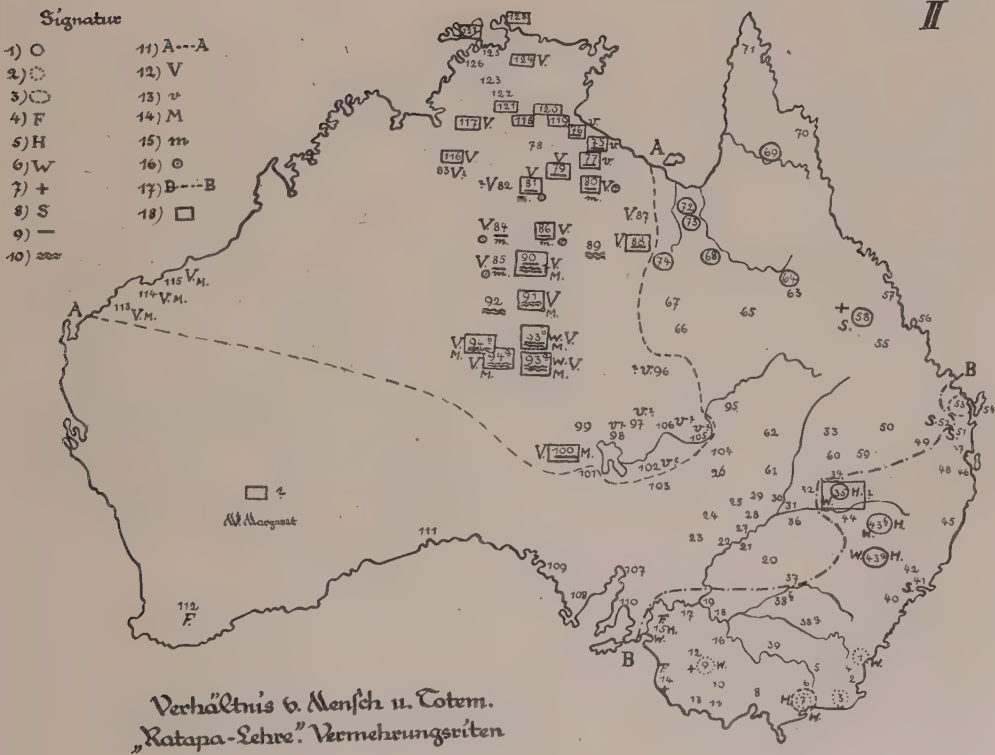
- | | |
|-------------------------------|---------------|
| 1. Nur Tiere überliefert. | |
| 2. Pflanzen neben Tiertotems. | |
| 3. Astrale Totems. | |
| 4. Donner oder Blitz | } als Totems. |
| 5. Regen | |
| 6. Winde | |
| 7. Feuer | |
| 8. Roter Ocker | |
| 9. Gegenstände | |

Verbreitungsgrenzen einiger „totemistischer Tierpaare“:

10. Känguruh-Emu.
11. Weißer Kakadu-schwarzer Kakadu.
12. Adlerfalke-Krähe.
13. Andere Gegensatzpaare.

Als Totems sind in Australien überliefert: in erster Linie Tiere und Pflanzen, sowie Teile und Produkte von diesen, ferner Himmelskörper, meteorologische Erscheinungen, das Feuer, endlich geographische Gebilde (wie „Meer“, „Höhle“), mythologische und menschliche Wesen, Mineralien, Waffen, Geräte, bestimmte physiologische Phänomene, wie etwa „Erbrechen“, „Geschlechtstrieb“. Von verhältnismäßig wenigen Ausnahmen abgesehen, stehen aber überall Tiere weitaus an erster Stelle; in der Reihenfolge ihrer Häufigkeit: die verschiedenen Känguruharten, Emu, Adlerfalke, Bandikoot, Teppichschlange, Opossum, Dingo, Iguanaeidechse, Krähe usw. Stämme, von denen nur tierische Totems bekannt sind, finden sich vorzugsweise im Südosten des Erdteils; hier treten auch bestimmte Tiere, meist gegensätzlicher Färbung („Gegensatzpaare“) auf, derart, daß das eine dieser Tiere Totem in der einen Phratrie, das andere aber Totem in der Gegenphratrie des Stammes ist.

⁴ Aus drucktechnischen Gründen sind die Signaturen auf den Karten durch die Ziffern 1, 2, 3 usw. bezeichnet und im Text in der zu jeder Karte gehörigen Legende erklärt.



Pflanzen stehen zahlenmäßig an zweiter Stelle, aber weit hinter den tierischen Totems zurück; in noch größerem Abstand folgen die übrigen Totems. Die geringe Rolle astraler Totems beweist, wie fremd astrale Vorstellungen der ganz auf das Diesseitige gerichteten totemistischen Weltanschauung sind.

Karte II: Verhältnis von Mensch und Totem. „Ratapa-Lehre“. Vermehrungsriten.

1. Totem: „Vater“ oder „Bruder“ im Gruppentotemismus.
2. „ „ „ „ im Geschlechtstotemismus.
3. „ „ „ „ im Individualtotemismus.
4. „ „Freund“.
5. „ „Helfer“ oder „Schützer“.
6. „ „Warner“.
7. Leben des Totems und des Menschen sind abhängig von einander.
8. Das Totem wird gegen Totemfremde geschützt.
9. Bei den Zentralstämmen: Ein Ahn für jede Totemgruppe.
10. „ „ „ Gruppen von Ahnen für jede Totemgruppe.
11. A—A: Grenze der Vermehrungsriten nach Süden und Osten.
12. Vermehrungsriten allgemein.
13. „ in Spuren oder Resten.
14. In den Vermehrungsriten stark ausgeprägtes magisches Element.
15. „ „ „ magisches Element schwach.
16. Große Rolle der „Gegenphratie“.
17. B—B: Nordwestgrenze des Allvater-Glaubens (nach W. SCHMIDT).
18. Stämme mit „Ratapa-Lehre“.

Bei den Zentralstämmen vom Lake Eyre nordwärts werden die Anfänge der Beziehungen zwischen Mensch und Totem in die „Urzeit“ verlegt, die Zeit der Totemahnen, d. h. (z. B. bei tierischen Totems) von Wesen halbmenschlich-halbtierischer oder auch rein menschlicher Natur, die in letzterem Fall dann aber doch auf Mischwesen zurückgeführt oder als nahe verwandt mit Tieren betrachtet werden. Aus diesen Totemahnen sind durch eine Art Emanation Gebilde hervorgegangen (*spirit children* bei SPENCER und GILLEN, „Kinderkeime“ oder besser *Ratapa* [Arandawort] bei STREHLOW), die durch das Medium menschlicher Frauen als Menschen geboren werden.

Besonders bei den südlichen Zentralstämmen (Aranda usw.) kommt jede Totemgruppe durch bestimmte magische Riten (*Mbatjalkatiuma* nach STREHLOW, nicht *Intichiuma* wie bei SPENCER und GILLEN, da die Aranda mit diesem Wort nur Zeremonien rein didaktischer Natur bezeichnen) ihrer Verpflichtung nach, für Wachstum und Vermehrung ihres Totems zu sorgen.

Karte III: Tötungs- und Speiseverbote.

1. Töten und Essen des Totems ohne Beschränkung erlaubt.
2. Töten und Essen streng verboten.
3. Töten streng verboten, wahrscheinlich auch das Essen.
4. Essen streng verboten.

Signatur

- | | |
|----------|-------|
| 1) — | 7) ☉ |
| 2) □ | 8) E |
| 3) ○ | 9) N |
| 4) [] | 10) o |
| 5) T (+) | 11) M |
| 6) ~ | 12) m |

III



Signatur

- | |
|---------|
| 1) I. Z |
| 2) — |
| 3) ○ |
| 4) □ |
| 5) [] |

IV



5. Töten unter bestimmten Umständen erlaubt; z. B. + : unter „Schonung“ des Totems.
6. Tötungs- und Eßverbot nicht absolut.
7. Töten verboten, aber Essen unter Umständen erlaubt.
8. Essen mit besonderen Einschränkungen erlaubt.
9. Essen in der Not erlaubt.
10. „Zeremonielles Essen“ des Totems.
11. Totem der Mutter in gleicher Weise tabuiert wie das eigene.
12. Totem der Mutter beschränkt tabuiert.

Im ganzen Osten des Erdteils ist nur von wenigen Stämmen etwas über diese Tabuvorschriften bekannt; das absolute Tötungs- und Speiseverbot ist selten belegt.

„Zeremonielles Essen“ des Totems: in Verbindung mit den Vermehrungsriten ißt der Totemhauptling vor der „Freigabe“ des Totems an die Totemfremden einige Bissen von dem ihm wie seinen Totemgenossen sonst streng verbotenen Totem.

Karte IV: Individualtotems, Geschlechtstotems, Subtotems.

1. Individualtotems; Z: in Verbindung mit dem Zauberdoktor.
2. Geschlechtstotemismus.
3. „Echte“ Subtotems, den Totemgruppen zugeordnet.
4. „Unechte“ Subtotems, den Phratrien zugeordnet.
5. „Unechte“ Subtotems, den Klassen zugeordnet.

Individualtotems spielen nur eine geringe Rolle, sie sind fast immer Tiere und treten vorzugsweise in Verbindung mit dem Zauberdoktor auf. Als Geschlechtstotems erscheinen, besonders im Südosten, kleine Vögel (mit Einschluß der vom Australier zu den Vögeln gerechneten Fledermaus). Die Subtotems können als Produkt einer durch LEVY-BRUHL'S „Gesetz der Partizipation“ verständlichen Art gedanklicher Projektion der Stammesgliederung in die Umwelt des Menschen aufgefaßt werden, wodurch diese auf die sozialen Gruppen des Stammes aufgeteilt wird. Wir sprechen von „echten“ Subtotems, wenn sie unmittelbar den Totemgruppen zu- oder untergeordnet sind (anscheinend auf den Südosten beschränkt), von „unechten“ Subtotems, wenn nicht die Totemgruppe, sondern Phratric oder Klasse Trägerin der Klassifikation der Umweltphänomene sind.

Karte V: Verhältnis von Totemgruppe zu Phratric und Klasse. Totemistische Lokalgruppe. Totemhauptlinge.

1. Totemgruppen streng zwischen den Phratrien geschieden.
2. Totemgruppen nicht streng zwischen den Phratrien geschieden.
3. Totemgruppen innerhalb der Phratric auch noch zwischen den Klassen geschieden.
4. Lokale Totemgruppen.
5. Lokalgruppen mit mehreren Totems (vielleicht in ihnen lokalisiert).
6. Totemhauptlinge genannt.
7. Erbliche Würde des Totemhauptlings.

Signatur

- 1) —
- 2) ----
- 3) ○
- 4) L
- 5) L
- 6) H
- 7) H



V

Signatur

- 1) —
- 2) ----
- 3) X
- 4) ○
- 5) ()
- 6))
- 7) □
- 8) □
- 9) □!



VI

S. 50. Victoria

Bei weitaus den meisten Stämmen sind die Totemgruppen „monophratrial“, d. h. jedes Totem ist auf eine Phratrie beschränkt; nur bei einem Teil der Zentralstämme (bei welchen das Totem nicht vererbt, sondern auf Grund der *Ratapa*-Vorstellungen erworben wird) und einigen wenigen anderen sind sie „bi-phratrial“, d. h. ein und dasselbe Totem kann (muß nicht) gleichzeitig in beiden Stammeshälften vorkommen.

Die naturbedingte Lebensgemeinschaft des Australiers ist im allgemeinen nicht der über weite Räume verteilte Stamm, sondern die „Lokalgruppe“ als Besitzerin eines geschlossenen Jagd- und Sammelreviers innerhalb des Stammesgebietes. Sie kann Personen verschiedener Sozialverwandtschaft einschließen, aber auch einen soziologisch deutlich umgrenzten Teil des Stammes: Phratrie, Klasse, Totemgruppe umfassen. Die totemistische Lokalgruppe (oder lokale Totemgruppe) ist nur bei patrilinealer Deszendenz möglich und besteht aus Männern und Kindern eines Totems, während die Frauen anderen Totems angehören.

Der älteste Mann in dieser Lokalgruppe ist im allgemeinen der anerkannte „Totemhauptling“, doch findet sich die Institution des Totemhauptlings auch in der nicht lokalisierten, über den Stamm verteilten („zerstreuten“ oder „latenten“) Totemgruppe.

Karte VI: Exogamie der Totemgruppe.

1. Totemgruppen streng exogam.
2. „ nicht streng exogam.
3. „ ohne Einfluß auf die Heirat.
4. „Echte“ Exogamie.
5. „Unechte“, phratriebedingte Exogamie.
6. „Halbechte“ Exogamie“.
7. „Erweichung“ der Exogamie in Phratrie oder Klasse.
8. Gleichzeitige Erweichung der Exogamie in der Totemgruppe.
9. Bei Erweichung der Exogamie in Phratrie oder Klasse bleibt die Totemgruppe exogam.

Die Totemgruppe ist meist exogam, doch ist es nach dem Vorgang GOLDENWEISER's geboten, zu unterscheiden zwischen „echter“ und „unechter“ Exogamie der Totemgruppe. Bei der ersteren erscheint tatsächlich die Totemgruppe als Trägerin der Exogamie; ihr entspricht eine bestimmte „konnu-biale Ergänzungsgruppe“, d. h. Heiraten sind nur mit einer bestimmten Totemgruppe der Gegenphratrie möglich. Bei der „unechten“, phratriebedingten Exogamie der Totemgruppe ist offensichtlich der Gedanke des „Nicht in sich heiraten dürfen“ nicht (oder nicht mehr?) in der Totemgruppe, sondern in der Phratrie begründet, da aus einer Totemgruppe der einen Stammeshälfte in jede beliebige der anderen geheiratet werden kann. Von „halbechter“ Exogamie kann man in den Fällen sprechen, in denen der Totemgruppe zwar keine bestimmte konnubiale Ergänzungsgruppe entspricht, man aus ihr aber doch nicht in alle, sondern nur einige bestimmte Totemgruppen der anderen Phratrie heiraten darf.

Signatur

- 1) ○
- 2) ◐
- 3) □
- 4) △
- 5) —
- 6) ~

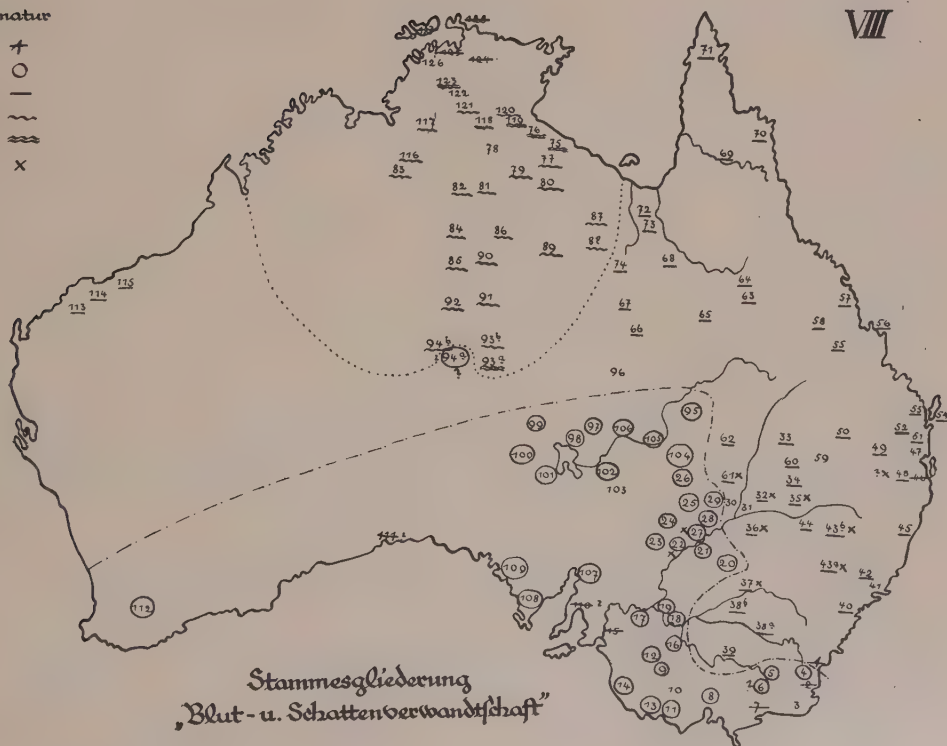
VII



Signatur

- 1) +
- 2) ○
- 3) —
- 4) ~
- 5) ~
- 6) X

VIII



Während früher die Übertretung der Heiratsgebote sehr schwer, nicht selten mit dem Tode, bestraft worden war, lassen jüngere Berichte, insbesondere solche R. H. MATHEWS', eine gewisse „Erweichung“ der alten Gesetze erkennen. Die Erweichung der Exogamie setzt in der Phratric bzw. der Klasse ein, erstreckt sich aber selten auf die Totemgruppe, die vielmehr streng exogam bleibt und so zur Trägerin der Exogamie wird — oder wenn man sie und nicht die Phratricen bzw. Klassen als die ursprünglichen exogamen Gruppen ansehen will — Trägerin der Exogamie bleibt.

Karte VII: Deszendenz des Totems.

1. Deszendenz patrilineal.
2. „ patrilineal mit wenigen Abweichungen.
3. „ matrilineal
4. „ unabhängig.

Divergenzen der Deszendenz in Phratric und Totemgruppe:

5. patrilineal in Phratric, matrilineal in der Totemgruppe.
6. patrilineal in Phratric, unabhängig in der Totemgruppe.

Patrilineale und matrilineale Deszendenz beeinflussen den Aufbau der australischen Gesellschaft in sehr verschiedener Weise. Da die Heirat fast immer patrilokal ist, d. h. die Frau (auch bei matrilinealer Deszendenz) in die lokale Lebensgemeinschaft des Mannes übersiedelt, führt patrilineale Deszendenz zur Konstituierung einer Gruppe, in der alle Männer (und Kinder) sozialverwandt sind, z. B. zum gleichen Totem gehören (siehe oben S. 574), einer Gruppe also, der eine sehr viel größere politische Aktivität eigen sein kann, als einer solchen mit matrilinealer Deszendenz, in welcher Väter und Söhne z. B. verschiedenen Totems angehören.

Im allgemeinen stimmt die Deszendenz in Phratric, Klasse und Totemgruppe überein, doch ist bei den südlichen Zentralstämmen und im Arnhemsländ unter Einfluß der *Ratapa*-Anschauungen bei patrilinealer Deszendenz in der Phratric das Totem des Kindes von dem des Vaters oder der Mutter unabhängig, d. h. es kann ein anderes sein als das des Vaters oder der Mutter. Es ist aber doch meistens gleich dem des Vaters; denn da die Heirat patrilokal ist, die Totems weitgehend lokalisiert sind, und die „Totemzentren“, an welchen der *Ratapa* in die Frau eingeht, sich im allgemeinen im näheren geographischen Bereich der Totemgruppe befinden, ist die Wahrscheinlichkeit sehr groß, daß die Frau die ersten Schwangerschaftszeichen in der Nähe des Totemzentrums ihres Mannes bemerkt und der in sie eingehende *Ratapa* also die Emanation eines Totemahnen ihres Mannes darstellt, das Kind somit zum Totem seines Vaters gehört.

Karte VIII: Stammesgliederung. „Blut- und Schattenverwandtschaft“.

1. Ungeteilte, atomische Stämme.
2. Zweiklassenstämme (rein dichotome Stämme).
3. Vierklassenstämme.
4. Achtklassenstämme.

5. Achtklassenstämme, und zwar Vierklassenstämme mit unbenannter Unterteilung.
6. „Blut-“ und „Schattenverwandtschaft“ nach MATHEWS.

„Blut-“ und „Schattenverwandtschaft“ soll nach MATHEWS bei einer Reihe von Stämmen des Südostens bestehen. So gebe es z. B. neben der Phratrieteilung Mukwara-Kilpara eine solche in Muggulu („langsames Blut“) und Ngipuru („schnelles Blut“). Die Schattenverwandtschaft regle sich darnach, wie man sich bei der Rast im Schatten der Bäume lagere, ob z. B. im Schatten des Stammes oder der Zweige usw. Die Beziehungen dieser eigenartigen Gruppierungen zu Phratric und Totemgruppe sind noch in völligem Dunkel; hinsichtlich der „Blutverwandtschaft“ liegt es zuweilen nahe, an Verwechslungen mit der Phratrieteilung zu glauben.

Karte IX: Die wichtigsten Zwei-, Vier- und Achtklassen-Systeme.

Phratrien der Zweiklassenstämme:

1. Kilpara-Mukwara (Adlerfalke-Krähe).
2. Merung-Yukembruk, Malian-Umbe, Bundjil-Waang (Adlerfalke-Krähe).
3. Gamutch-Krokitch (schwarzer Kakadu-weißer Kakadu).
4. Kararu-Matteri.

Phratrien der Vierklassenstämme:

5. Dilbi-Kupathin.
6. Deeajee-Karpeun (mit 5 identisch?).
7. Yungaru (Yungo-) Wutaru.
8. Pakoota-Wutaru.

Phratrien der Achtklassenstämme:

9. Illitji-Liaritji.
10. Uluuru-Kingilli.

Klassen der wichtigsten Vierklassensysteme:

11. Murri, Kubbi, Kumbo, Ippai und Varianten.
12. Bulkoin, Bunda, Dyerwain, Baring und Varianten.
13. Wungko, Kupuru, Bunburi, Kurgilla und Varianten.
14. Pananka, Paltara, Purula, Kamara und Varianten.

Karte X: Die totemistischen Zonen.

Ausgesprochene Gegensätzlichkeit zweier Zonen: des Südostens (I) und des Zentralgebietes (III); als dritte und Bindeglied zwischen sie eingelagert die des Lake Eyre (II). Weniger gut charakterisiert, mit unsicheren Grenzen: der Nordosten (IV) und der Westen (V).

Im übrigen muß ich mich auf die einfache Aufzählung der einzelnen Unterzonen beschränken und für die Begründung ihrer Abgrenzung, wie sie sich aus der kombinatorischen Vergleichung der vorstehenden Karten ergibt, auf meine Abhandlung S. 145—151 verweisen.

I. Südostaustralien.

- a) Küsten-Zone
 - a1. Narrinyerri-Gruppe
 - a2. Kulin-Gruppe
 - a3. Kurnai-Gruppe
 - a4. Yuin-Gruppe
 - a5. Chepara-Gruppe
- b) West-Viktoria-Zone
- c) Darling-Zone
- d) Wiradjuri-Kamilaroi-Zone
- e) Turrbal-Kabi-Zone

II. Lake Eyre-Zone.

- a) Urabunna-Zone
- b) Dieri-Zone

III. Zentralaustralien.

- a) Arnhemland-Zone
- b) Nord-Zone
- c) Süd-Zone

IV. Nordostaustralien.

V. Westaustralien.



Die Verdopplung in der Hieroglyphenschrift der Maya.

Von Dr. HERMANN BEYER, Mexiko.

Der Hieroglyphenschreibung der alten Maya liegen eine Anzahl Regeln zugrunde, die sich recht wohl mit dem heute zur Verfügung stehenden Material eruieren lassen.

Eines dieser Schriftprinzipien verlangt, daß bei zusammengesetzten Zeichen die Haupthieroglyphe groß und vollständig, die Nebenzeichen aber komprimiert und unter Weglassung der anliegenden Randpartie dargestellt werden. Da jede Elementarhieroglyphe von einer dicken Rahmenlinie umgeben ist, stellte sich dieser Wegfall eines Teiles der Umrahmung für die angelehnten Nebenzeichen in den meisten Fällen ganz natürlich schon dadurch ein, daß man das unharmonische und überflüssige Nebeneinander der zwei dicken Linien vermeiden wollte.

Die zusammengedrückte Nebenhieroglyphe ist trotz der Verzerrung ihrer Details meist unschwer wiederzuerkennen. Wo aber die Komprimierung



Abb. 1.

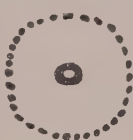


Abb. 2.



Abb. 3.



Abb. 4.

ein Zeichen gar zu sehr entstellt hätte und damit seine Lesbarkeit beeinträchtigt haben würde, sind die Maya auf den Ausweg verfallen, dieses Zeichen zu verdoppeln, respektive zu verdreifachen. Auf diese Weise nimmt die betreffende Elementarhieroglyphe wieder einen annähernd quadratischen Raum ein, wie sie es als Hauptzeichen tut, nur daß jetzt der Raum proportionell kleiner ist. Die Erkenntnis dieses Schriftprinzips ermöglicht es uns nunmehr, verschiedene Hieroglyphen zu deuten, die bisher keine oder eine unrichtige Erklärung gefunden hatten.

Das obere Nebenzeichen in der Abb. 1 ist die Wiederholung der Elementarhieroglyphe Abb. 2, d. i. der „funkelnden Grünsteinscheibe“. Als Nebenzeichen verliert sie an der Ansatzstelle einen Teil ihres Randes und außerdem ist der mittlere kleine Kreis etwas ausgezogen. Bei Darstellungen auf den Monumenten ist dieses Detail meistens noch etwas anders variiert und erscheint als Häkchen (Abb. 3).

In der Hieroglyphe des alten Gottes D. (Abb. 4) kommt ein Detail vor, das nach der eben erörterten Regel eine Verdopplung einer Haupthieroglyphe wie Abb. 5 sein muß. Das wäre dann die Grünsteinscheibe schlechthin. In der Tat kommt auch diese Figur als Haupthieroglyphe vor, und zwar stellt sie das Tageszeichen *muluc* dar.

In der Verdopplung als Nebenzeichen spielt sie in der Symbolik eine ziemliche Rolle und deutet augenscheinlich allgemein „Fruchtbarkeit“, „Regen-

zeit“ an. Das ist auch leicht begreiflich, denn der Tag *muluc* entspricht dem mexikanischen *atl* („Wasser“) und die aztekische Wassergöttin heißt Chalchiuhtlicue, „Grünstein ist ihr Rock.“

Die verschiedenen chronologischen Hieroglyphen, die den Kopf der Ohreule variieren (Abb. 6—8), weisen auf den Monumenten fast immer die Hieroglyphe Grünstein (*tun*) als Infix an der rechten Seite auf. In der Tat sind die Namen *tun*, *katun* und vielleicht *baktun* für die Zeichen verwendet worden. Der Ausgangspunkt ist offenbar *tun* im Sinne von „Jahr“, „Regenzeit“.

Auch der Fledermauskopf hat häufig als symbolischen Schmuck unsere Doppelhieroglyphe (Abb. 9). Da die Fledermaus öfter mit den Elementen



Abb. 5.



Abb. 6.



Abb. 7.



Abb. 8.



Abb. 9.



Abb. 10.



Abb. 11.

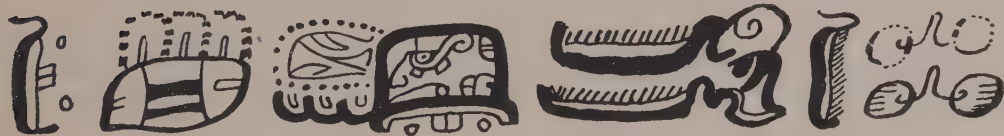


Abb. 12.

Abb. 13.

Abb. 14.

Abb. 15.

der Hieroglyphe *cauac* („Gewitter“) erscheint, ist auch in diesem Falle kein Zweifel über die allgemeine Bedeutung der Hieroglyphe möglich.

Des weiteren kommt unsere Hieroglyphe beim Hundekopfe vor (Abb. 10). Daß auch dieses Tier die Regenzeit, die Vegetationsperiode, vertritt, geht klar aus einer Darstellung der Dresdener Handschrift (Blatt 40 *b*) hervor, wo es mit dem Kopfschmucke des Maisgottes abgebildet wird.

Auf Grund der bisherigen, gut begründeten Fälle werden wir nun auch einige seltenere Vorkommnisse des Zeichens in dem Sinne von „Regenzeit“ zu deuten das Recht haben, wenn ich sie auch heute außer Betracht lasse.

Daß in der Tat das Doppelmotiv aus dem Kopfputze des alten Gottes (Abb. 4) als hieroglyphische Wiedergabe des Grünsteins gemeint ist, geht aus Abb. 11 hervor, wo an seiner Stelle ein mit Edelsteinmosaik versehenes Band dargestellt wird, das eine Grünsteinscheibe als Endstück aufweist.

ALLEN und TOZZER wollen freilich in derartigen Zeichnungen einen Tausendfuß erkennen¹. Eine solche, einzig auf eine rein äußerliche und recht vage Ähnlichkeit basierende Interpretation ist aber abzulehnen. Das Tracht- bzw. Schmuckstück kommt mehrfach in den Bilderhandschriften vor und aus der kolorierten Darstellung Cod. Dresd. 48 *a* geht hervor, daß es

¹ TOZZER A. M. and ALLEN G. M., *Animal Figures in the Maya Codices*. Pap. Peabody Mus. Amer. Arch. and Ethnol., Harvard Un., Cambridge, 1910. Bd. IV, p. 303—304.

sich um ein rotes, breites Band, also höchstwahrscheinlich einen Lederstreifen, handelt, auf dem Grünsteine angebracht sind.

Meine Deutung der Abb. 2 und 5 als „funkelnde Edelsteinscheibe“ und „grüne Edelsteinscheibe“ stützt sich neben verschiedenen Indizien, die, hier aufzuzählen, zu weit führen würde, hauptsächlich auf die Hieroglyphen eines jungen Fruchtbarkeitsgottes, der im Codex Dresdensis mit zwei Formen eines Grünsteingehänges vorkommt, bei denen einmal die Scheibe glatt, das andere Mal als Punktkreis gezeichnet ist (Cod. Dresd. 4a und 6a).

In den meisten Fällen wird das in seiner Form zu konservierende Nebenzeichen verdoppelt. Wo aber das Hauptzeichen breit (Abb. 12) oder der Raum eines liegenden Rechteckes zu füllen ist (Abb. 13), wird das Affix verdreifacht.

Nun sind aber zweifellos verschiedene Nebenzeichen schon von Natur aus schmal, wie das Steinmesser, die Bandschleife, der Rachen usw. Wird nun ein solches schmales Objekt als Hauptzeichen verwendet, so muß es einen ungefähr quadratischen Raum einnehmen. Das kann durch eine Verzerrung des Zeichens geschehen, kann aber ebenfalls durch Verdopplung erzielt werden. In diesem Sinne sind die Abb. 14 und 15 aufzufassen, bei denen die Haupthieroglyphen durch ein Doppelzeichen gebildet werden.

Aus der Untersuchung ergibt sich also, daß die Verdopplung bzw. Verdreifachung eines Elementarzeichens nicht eine entsprechende Vervielfachung des betreffenden Gegenstandes oder Begriffes ausdrücken soll, sondern nur ein Mittel zur Erhaltung der Form dieser Hieroglyphen darstellt.

Erklärende Beischriften zu den Zeichnungen.

- Abb. 1: Mayahieroglyphe. Cod. Dresd. 72b.
 „ 2: Elementarhieroglyphe. „Funkelnde Scheibe“. Cod. Dresd. 18b.
 „ 3: Mayahieroglyphe. Quiriguá, „Schildkröte“.
 „ 4: Hieroglyphe des Gottes D. Cod. Dresd. 18b.
 „ 5: Tageszeichen *muluc*. Cod. Per. 21.
 „ 6: Hieroglyphe *baktun*. Copán, Altar S.
 „ 7: „ *katun*. Copán, Stele N.
 „ 8: „ *tun*. Palenque, Kreuztempel II.
 „ 9: „ Monat *zotz*. Palenque, Sonnentempel.
 „ 10: „ Monat *xul*. Palenque, Sonnentempel.
 „ 11: Gehänge aus dem Kopfputze des Gottes D. Cod. Dresd. 7c.
 „ 12: Mayahieroglyphe. Cod. Dresd. 40b.
 „ 13: Hieroglyphe des Gottes D. Cod. Tro. 10*.
 „ 14: „ „Totenauge“. Cod. Dresd. 25a.
 „ 15: „ „Daunenbälle“. Cod. Dresd. 28a.

Songs in Lepanto Igorot as it is spoken at Bauco.

By MORICE VANOVERBERGH, a Belgian Missionary, C. I. C.

(Continuation.)

Group VIII: *Duy-Us*-song.

The *duy-ús*-song is used in the *pális*-sacrifice and is sung by a chorus of men. The tune resembles more or less that of the chorus in the *dáin*-songs. The theme is an invocation, in which anything they eat, wear or use, is summoned to come and make them wealthy.

Duy-Us.

<i>dugiúyo ay dugiúyo,</i>	come together,
<i>págeyyo ay áykayo,</i>	your palay, come,
<i>ta ponoényo san baéyyo,</i>	to fill your house,
<i>ta way umipagawátenyo. —</i>	to have something to live on. —
<i>dugiúyo ay dugiúyo,</i>	come together,
<i>tugíyo ay áykayo,</i>	your camotes, come,
<i>ta ponoényo san baéyyo,</i>	to fill your house,
<i>ta way umipagawátenyo. —</i>	to have something to live on. —
<i>dugiúyo ay dugiúyo,</i>	come together,
&c.	&c. ¹

Group IX: *Dingayus*-song.

The *dingáyus*-song was used formerly in the *pus-ik*-sacrifice, but has become obsolete in Bauco, as it is directly connected with headhunting, and there is only one man alive who still knows it; it may still be used in other towns, but nothing positive has been heard about it. Its tune is exceedingly drawling, more than any of their other songs. Ten people sing it, either men and women, or men only.

Each sentence begins and ends with *dingáyus madingáyus*.

The theme is the narrative of the exploit, on whose occasion the sacrifice takes place.

Dingayus.

Laláki: <i>Baígmo s' pokpokíus.</i>	Man: Your cutlass is an <i>immoko</i> -knife.
L. ken ya Babái: <i>Inpatón tagibúlus.</i>	M. or Woman: Tagibulus stood on a stone ² .
L.: <i>Éna inyodoódos.</i>	M.: He went slowly.
L. ken ya B.: <i>Báwim ed bantaúgan.</i>	M. or W.: Your hut at Bantaugan ³ .
L.: <i>Báwim ed kaboóan.</i>	M.: Your hut at Kabooan.
L. ken ya B.: <i>Báwim ed natiambágo.</i>	M. or W.: Your hut at Natiambago.

¹ And so on: beans, peas, millet, clothes, money, etc., etc., are successively summoned.

² To look around the country for the enemy.

³ When going to kill somebody, and also on other occasions, they pass the night in a little hut, which they erect somewhere in the field or in the mountains.

L.: *Báwim ed lamágan.*
 L. ken ya B.: *Báwim ed napakdaán.*
 L.: *Báwim ed sasamáan.*
 L. ken ya B.: *Báwim ed napsó nan bugsú.*
 L.: *Báwim ed nangat-án.*
 L. ken ya B.: *Báwim ed manásil.*
 L.: *Báwim ed kamán lidáw.*
 L. ken ya B.: *Innáda san balón di isumadé.*
 L.: *Menkubasilka ay bisil,*
 ta maikubsil san men-úsil.
 L. ken ya B.: *Men-úsil sin maksil.*
 L.: *Maksil ay menwaswásil.*
 L. ken ya B.: *Mensablít san sapiil.*
 L.: *Ta igoádam san men-úsil.*

M.: Your hut at Lamagan.
 M. or W.: Your hut at Napakdaan.
 M.: Your hut at Sasamaan.
 M. or W.: Your hut at Napso nan Bugsu.
 M.: Your hut at Nañggat-an.
 M. or W.: Your hut at Mañgasil.
 M.: Your hut at Kaman Lidaw.
 M. or W.: They took a young man from Sumade.
 M.: Come together, gravel,
 so that the feet of the pursuers
 be put out of joint.
 M. or W.: The strong ones are pursuing unremittingly.
 M.: The strong ones that are looking around for a good place.
 M. or W.: The leaves of the bamboo grass entwine.
 M.: So that you snatch away the pursuers.

Group X: *Bayyug-song.*

The *bayyug*-song is used in the *epás*-sacrifice. Its tune is about the same as that of the *duy-ús*-song. It is sung in the house by a whole chorus of men, one of them striking it up. After the completion of this song, and then only, they come out, beat their *gansá*, and continue the sacrifice.

The theme of this song is an enumeration of spirits and men bringing in their contribution to the sacrifice: which corresponds to an invitation and invocation.

Bayyug.

Da wígan ken búgan,
si béyda si taklipan,
guygúyna si sagalán,
sopónam daidá si sagalán;
magábayda si litaguán
ya lumsák di makán.
da gátan ken bánan,
guygúyna et payadán,
sopónam daidá si payadán,
ya mengabáyem daidá.
da abanlian,
ya dalúsam sopónan
bullá si tinanbán.
wáda si palandán,

Wigan and Bugan,
 living at Taklipan,
 his contribution is a hog,
 give them a hog;
 they become prolific with men
 and the rice increases.
 Gatan and Bañgan,
 his contribution is a chicken,
 give them a chicken,
 make them prolific.
 Abañglian,
 give them
 a tinañgban-boar.
 there is Palañgdan,

sopónan kiney-ásan,
guygúyna ya payadán,
dalúsam sopónan,
palsákenyo din makán,
magábayda si litaguán.
wáda si antán,
sopónam daidá si sagalán,
galéyna ya aladdán,
wanésna binuldáan,
bedbédna ya ayondán,
ta dalúsam sopónan,
sopónam daidá si payadán.
wáda si maudán,
galéyna ya aladdán,
bedbédna ya ayondán,
wanésna ya binuldáan,
boókna ya maleptáyan,
kedémna ya malabáyan,
ya dalúsamo awílan
daidá si sagalán,
ya lumsák di makán,
ya magábayda si litaguán.
wáda si magan-án,
galéyna ya dinúyan,
ya dalúsam sopónan
si anák di payadán.
wáda kanó si bintawán,
galé yna ya sam-áwan,
guygúyna ya sagalán,
ta dalúsamo awílan,
ya lumsák di makán,
ya magábayda si litaguán,
ta daidáy tumantán.
yan wáda si kadey-ásan,
ya dalúsam awílan
si anák di sagalán,
yā lumsák di makánda,
magábayda si litaguán,
pokpókam di lādoda,
ta daidáy sumid,
ta daidáy dumanápas si dagá,
adú ya gumasinda,
ya awílam et daidá
aw si anák di pinsá,
ya bullá si gaddagaddá,
ya magábay di isamáda,

his gift is rice,
 his contribution is a chicken,
 bring a gift,
 make the rice increase,
 they become prolific with men.
 there is Añgtan,
 give them a hog,
 his blanket is an *aladdan*,
 his g-string is embroidered,
 his headband is a kerchief,
 bring a gift,
 give them a chicken.
 there is Maudan,
 his blanket is an *aladdan*,
 his headband is a kerchief,
 his g-string is embroidered,
 his hair is long,
 his lashes are long,
 give
 them a hog,
 the rice increases,
 they become prolific with men.
 there is Magañg-an,
 his blanket is a *dinuyan*,
 give them
 a chick.
 there is, they say, Bintawan,
 his blanket is a *sam-awan*,
 his contribution is a hog,
 bring them a gift,
 the rice increases,
 they become prolific with men,
 so that they become the heirs.
 and there is Kadey-asan,
 give them
 a young pig,
 their rice increases,
 they become prolific with men,
 clean their sickness,
 so that they be sufficient,
 so that they fill the earth,
 and they become cheerful,
 give them
 a chick,
 and a sound pig,
 and what they plant become fruitful,

ta way mensagsagónan
si énta mentedted-dn
si danúm di kinel-ásan;
siá di paypaypáyam,
ta way manay-ayágan,
ta way énta mensumsumáan.

so that there be something to put
 in front of
 the one with whom we share
 the juice of the *kinel-asan-rice**;
 invoke him,
 so that we have somebody to invite,
 so that we have somebody to take
 our meals with.

PART II.

Swinging Songs.

The tune of the swinging songs is more musical than any other Igorot song and really melodious. There is an enormous variety of those songs: some of them are dialogues between a girl on the swing and a boy near by, in which case they are protracted until one of them gives it up; if the girl is the loser the boy may propose to her, which happens rather rarely, as the girls are generally good chantresses, at least those that take such a risk. Some swinging songs are long monologues; but most of them are short, often consisting of only one or two verses. Whenever there is swinging there is also singing; and, in the time of the year when swinging is done generally, you may hear them every morning long before sunrise, and then the songs are ordinarily short strophes; while in the evening, dialogues are often protracted until late at night.

Each song or member of a song begins with one of the following verses, which rhyme with the song in question:

<i>dádan indádan</i>	<i>dadkán indadkán</i>
<i>dadkó indadkó</i>	<i>dadkí indadkí</i>
<i>dadká indadká</i>	<i>dadkéy indadkéy</i>
<i>dádey indádey</i>	<i>ikkákey ikkákey</i>

or variations as these:

<i>indádan indádan, &c.</i>	<i>in-indádan, &c., &c.</i>
---------------------------------	-------------------------------------

The ordinary theme of the dialogues is a love affair of course, and sometimes a teasing one as in the *daín*-songs; but that of the short songs is very much varied: some of them have no meaning either entirely or partly; most of them are a jest, a word of praise, &c. with reference to persons of the other sex; and many are very dirty, either clearly so or hidden in ambiguous expressions, unintelligible to people that are not initiated. The swinging songs are those parts of Igorot literature in which unhidden immorality and crude expressions appear most frequently.

Swinging Song 1.

Laláki: *Iné galonaybán,*
ay ek il-ilán,
yan bákisak unudán;

Man: Hollo, girl,
 whom I shall see,
 and follow;

* The spirit we are invoking and to whom we offer tapey, etc.

*ta ek et manan-án
sin-gan-án ed lamágan,
ta énak basiwágan,
ényo bataw-án;
kanám et si amám
ta nuk-énan sakiátan,
ta adí kataltaligán;
ya kanám et si amám
ta adína padánan
pádan si napagítan.*

Babái: *Túan man san padpádan,
tan padpádan di gáyang.*

L.: *Náey et si duglian
ináyan ed lamágan,
egénan inadásan.*

B.: *Seglatém ay mengeydán,
tay sána di udán,
udán ay dayegdegán,
ta adíka kalaguyán,
iné ay kalalakíán,
ta lawá si kalalabeg-án.*

L.: *Náey ed payanápan,
sy éna yam-amsán,
duána idegdegláan.*

B.: *Seglatém ay mengeydán,
aw tay sána di udán,
ta adíka kalaguyán,
lawá ay kalalaw-án,
tan dámona ed nogan-ían.*

L.: *Náey ed kaboóan,
ay éna idegdegláan,
si tabáko ay inélan.*

B.: *Seglatém ay mengeydán,
tan sána di udán,
bayáw ed payanápan.*

L.: *Náey ed bantaúgan,
éna ilaklakugáyan
egéna ay inadásan.*

I go to fetch
the *gan-an*-wood at Lamagan,
to bring it, as to my betrothed,
into your house yard;
tell your father
about the stairs,
not to shake them;
tell your father
not to forbid the entrance
with a *padan*-stick covered
with soot. [*padan*,

Woman: Do not bother about the
it is a *padan* to frighten crows.

M.: Here is the young man
at Lamagan,
his load is arranged.

W.: Walk quickly,
there comes the rain,
a heavy rain,
lest you get wet,
hollo, brother, [*coming*.
as it would be bad and unbe-

M.: Here he is at Payaṅgapaṅg,
where he takes a bath,
and has a smoke.

W.: Walk quickly,
there comes the rain,
lest you get wet,
it would be very bad, [*now*⁵.
as it is only the beginning just

M.: Here he is at Kabooan,
where he is smoking,
strong tobacco.

W.: Walk quickly,
there is the rain,
at Payaṅgapaṅg.

M.: Here he is at Bantaugan,
he sings beating
his load of arranged wood.

⁵ We have been betrothed only just now.

- B.: *Seglatém ay mengeydán,*
angéy ay nakuyasmán,*
dan pay umeg-aeg-án.
- W.: Walk quickly,
 they are parched very much,
 and still you are loitering for
 a long time.
- L.: *Náey ed kamangáan,*
indyan san inaduglian,
éna dapdapilátan
linétna ay deniásan.
- M.: Here he is at the place of the
 the young man, [mango tree,
 he is wiping off
 his copious perspiration.
- B.: *Sēglatém ay mengeydán,*
ta sána di udán,
bayáw ed kaboóan.
- W.: Walk quickly,
 there is the rain,
 at Kabooan.
- L.: *Náeyak ed toldáyan,*
ay énak iin-inumán,
si danúmda 'd kiapán.
- M.: Here I am at Toldayan,
 where I am drinking,
 the water of the Kiapan people.
- B.: *Seglatém ay mengeydán,*
ta énam manlalian†
egénmo ay gan-án.
- W.: Walk quickly,
 and bring
 your load of *gan-an*-wood.
- L.: *Intó pay san ek manipas-án,*
ip-ásko sin sakiátan,
bayáw ta pakpakúdan.
- M.: Where shall I put it down,
 I shall put it down against the
 stairs,
 which I can use as a support.
- B.: *Intó ta ek daúpan*
linétmo ay deniásan.
- W.: Let me wash away
 your copious transpiration.
- L.: *Intó et bakén kay man,*
tay nay ek naagáwan,
duánka ikiúdan
danúm si dilúgan.
- M.: Why not,
 I am covered with transpiration,
 then draw
 cold water for me.
- B.: *Énka nayagáwan,*
séyep et ed bab-áyan,
ta énta et manán.
- W.: Your transpiration is wiped off,
 so that you can sleep in the house,
 and now let us eat.
- L.: *Intó et bakén kay man,*
mo nakadno si katugánan.
- M.: Why not, [ared the meal.
 if my mother-in-law has prep-
- B.: *Nakadno pay ed kauyyán,*
inés kalalakian,
angéy et em anúsan
ta em basiwágan
sin béasmi ed pulígan,
tay petég san lonbían
ay lagdén si andásan.
- W.: She has prepared it some time
 hollo, brother, [ago,
 have patience
 and clean for your betrothed
 the weeds from our field at Pul-
 as the girls [igan,
 are very lazy.

* The adjective is applied to lips, &c.; in this sentence its meaning is rather unclean.

† Euphonic for: *manyalian*.

- L.: *Intó et bakén kay man,*
ta éyak anúsan
ay men-ásug ed puligan,
bayáw ta maeskán
ináyan si ilaonán.
- B.: *Siá dam et anúsan,*
duák pay totokdóan
si éntako daóan.
- L.: *Duánka pay ikasiw-án*
ay makaéy si tandán,
ta way igága si múyan.
- B.: *Siá duák pay totokdóan*
sin éntako daóan.
- L.: *Énak makilaáman,*
ta énak et tainán,
nam-óna si múyan,
si énta men-ab-abtán.
- B.: *Siá duák pay mennádan*
ináyan si baddibádan,
ta ek ausánan
bayáw sin dánan.
- L.: *Ta ayék ed batáyan,*
et wáda sin lonaybán
inílak ed kugában.
- B.: *Siá duák pay mennádan*
ay ináyan si gáyan,
et éyak ausánan
dánanda ed lamágan káyan.
- L.: *Basinsináyek din dánan,*
et ayék ed gensádan.
- B.: *Siá dak pay mennádan*
ta ek basbasútan
ay bayáw sin dánan.
- L.: *Aw et ayék pay ed kay-án.*
- B.: *Siá duák pay menádan*
ináyan si dúyan,
et énak aw-awánan
bayáw sin dánan ed abátan.
- L.: *Úlay em ikamkamán,*
duák pay ipapilit ay mandán,
tay adíak kasduáyan,
bayáw tay nenkúlan si múyan.
- M.: Why not,
I shall put up with it
and clean the field at Puligan,
so that it be planted
with *ilaonan*-camotes.
- W.: Tolerate it thus,
and I shall sit down
under our house.
- M.: Then at the same time
you will work for wages,
to feed the children.
- W.: I shall sit down and nothing else
under our house.
- M.: I better did not exist,
I shall leave you,
there are children enough,
who make us meet.
- W.: All right and I shall be changed
into a big snake,
and I shall stop you
on the road.
- M.: I shall go to Batayan,
there is a girl
I saw yesterday.
- W.: All right, I shall be changed
into a crow,
and I shall stop you
on the road of the Lamagan
Kayan people.
- M.: I shall walk off the road,
and go to Gensadan.
- W.: All right, I shall be changed
into an adder and stop you
on the road.
- M.: I shall go to Kay-añg.
- W.: All right, I shall be changed
into a rat,
and meet you
on the road at Abatan.
- M.: Do what you will,
I shall go anyway,
I cannot stand it,
as the children are lacking food.

B.: *Angéy tet éwa mo éнка mengey-
yan déey di nandán [dán,
isóm ay namídan.*

W.: All right indeed if you go,
there came [cloth.
one like you wearing a *bidan*-

L.: *Siá dak pay ebaéban,
ta maíd masuysuydán
ináyan sin énak dakúgan.*

M.: All right I shall keep guard,
so that nobody go
to my resting place.

B.: *Siá dan pay adíak dawdaw-
aw mo éнка mensuydán. [áyan,*

W.: All right, I won't give myself
if you come. [to you,

L.: *Láton tet éwa inán múyan,
ay ek gaulían,
tay egáy kalumán
bayáw si ek dakúgan,
ta tapiánta san múyan.*

M.: It is nothing indeed, mother of
I shall come back, [the child,
as it is not changed
my resting place,
let us have more children.

B.: *Paggatém ud duglian,
ay kek pay inpakáan,
sik-á ay inaduglian.*

W.: Why did you intend to go, young
I did not send you away, [man,
you, young man.

L.: *Angaáy tet éwa inán múyan,
ay ek man manwanían,
ináyan ed kugában,
tay sadútmo ináyan.*

M.: It is enough indeed, mother of
I talked that way, [the child,
yesterday,
as you were lazy.

B.: *Siá ud et adíam,
aw ta énta tapián
anáкта ay bebet-án.*

W.: Why! that is it, do not go,
let us have more
little babes.

Swinging Song 2.

B.: *Mapanpán ya mapanpán,
bátan ed payanápan.
mentekkán ya mentekkán,
ináyan din men-ab-abbán,
ta sak-én di maidkán,
ináyan sin dekan.
matudká ya matudká,
san gáwan di det-á,
ta magpák san sampá,
ta mapapdún san kaénta,
ináyan ay yabyabbá.
kaáwatak madaklán,
ta éyak men-itaknán
nan kabedbé si bídan.
pumtéκ man san namídan,

ta makasunkían.*

W.: Be it cut down, cut down,
the pine tree at Payaṅgapaṅg.
be they separated, separated^a,
those that are beginning house-
and I shall fill up, [keeping,
the void.
be it lifted up, lifted up,
the center of the floor,
so that the *sampa*-jar be broken,
and our food be the same,
yabyabba-camotes.
I am done for, singing,
as I have to pull up [band.
the owner of the *bidan*-head-
the one that wears a *bidan*-cloth
stands in the way,
as he is a gambler.

^a Literally: be they ajar, and I shall fill up the crack.

L.: *Kaásiak kaságan,*
ta wáda din múyan,
et isibsibáak si tatlán.

B.: *Mo ay bay-ám si tatlán,*
adím yáan san múyan.

L.: *Kaásiak kaságan,*
mo wáda di balawán,
et énak gumátan,
et ebán di múyan.

B.: *Kaásiak kaságan,*
mo wáday ebán di múyan,
ya em insunkían.

L.: *Kaásiak kaságan,*
mo ay ek alán si besáan,
et dagúska mensakáan,
bayáw ay manitbán.

B.: *Mo ay alám si besáan,*
bakénak si manitbán,
sik-á san manitbán,
adím yáan san múyan.

L.: *Menpambálka kaságan,*
angéy ta énta men-ídan.

B.: *Angéy adi kaságan,*
mo kandm en énta men-ídan,
bayáw ya wáda san múyan.

L.: *Angéy adi kaságan,*
ta éyak umagdán
baéyda ed demán.

B.: *Men-ápuska kaságan,*
ay ináyan sin múyan,
mo ay bay-ám si tatlán,
yan adím yáan san múyan.

L.: *Nay inméyak ed demán:*
nataníg menlísan,
san anákda ed demán.

B.: *Men-ilaka kaságan,*
si kad-án di gupanpán,
mo san baéyta kaságan,
yan angéy san sammán.

M.: How unfortunate I am, wife,
 as there is a child,
 for whom I have to buy ribs.

W.: If you leave some ribs after your
 meals,
 you do not give them to the child.

M.: How unfortunate I am, wife,
 if there is a *balawan*-blanket,
 I buy it,
 to serve as a cloth for the child.

W.: How unfortunate I am, husband,
 if there is a cloth for the child,
 you lose it gambling.

M.: How unfortunate I am, wife,
 if I fetch a young pig,
 you stand astride though,
 roasting it.

W.: If you fetch a young pig,
 I am not the one that roast it,
 you roast it, [child.
 and do not give anything to the

M.: You are using a subterfuge, wife,
 now let us divorce.

W.: All right, husband,
 how can you say we should di-
 as there is a child. [vorce,

M.: All right, wife,
 I shall go
 to the house of those that live
 there on the other side.

W.: Out of jealousy you are spoiling,
 the child, [husband,
 if you leave a rib,
 you do not give it to the child.

M.: Now I went to the other side,
 they are all shiny,
 the people on the other side.

W.: You look, husband,
 for the place where there is to
 be found *gupanpan*-palay,
 in our house, husband,
 there is only millet.

L.: *Babék pambál kaságan,*
begéw san ákewmo si besáan.

B.: *Agaloádka kaságan,*
ud et éyak isaklán.

L.: *Uáyka kaságan,*
mo éнка isaklán.

M.: It is not a subterfuge of mine,
 wife, [young pig,
 I do so because you stole the

W.: Take care, husband,
 I shall bring you up for trial.

M.: That is your business, wife,
 if you bring me up for trial.

Swinging Song 3.

B.: *Pumték man san namídan,*
ay kay man si kaságan,
kay man tan manisáman,
ay angéy si sunsunkian;
mo ay ebán di múyan,
ay em isunkian;
gapés maíd kaságan,
siá s' ákew di nuán,
sina pay igamgambán;

adím agtán di múyan;

sumáa et kaságan,
yan mensudsúd din múyan,
ud et kanán san múyan:
ilám kud si áma,
adí manyá sidín tadlán

ay aláem kaságan,
dánka isapílan;
si pay kasín kaságan,
et ináyan ud din sayandán:
ndey ud ay yatúan,
kankanán san sayandán;
menpambál kaságan,
angéy énta men-ídan;
dan pay ndey di múyan,
ud et éнка sumádan
análda ed kay-án;
angéy ay kaságan,
ud et en linmad-án,
menkakának sinán pak-án,
ud et sik-á ay kaságan;
et éyak maisalán,
san ánap di gupanpán,

W.: The one that wears a red cloth
 is standing in the way,
 he is a husband,
 and loses everything,
 doing nothing but gamble;
 if there is a cloth for the child,
 you lose it gambling;
 it is preferable to be without a
 he steals carabaos, [husband,
 and then cooks them in a copper
 utensil;
 you do not give anything to
 the child;
 the husband comes home,
 and the child complains,
 the child says:
 please look at my father,
 he does not give me anything
 of the rib
 that you fetch, husband,
 and with which you deal a blow;
 then again, husband,
 the child:
 here now what is the matter
 says the child; [with you,
 it is a subterfuge, husband,
 let us separate;
 although there be a child,
 you go to lay down
 on the Kay-añg people;
 all right, husband,
 why! he went,
 while I am eating *pak-an-palay*;
 for you, husband;
 „I get parched,
 looking for *gupanpan-palay*,

dey pa adi ed kay-án;
et nasagána kaságan,
kay man san gupanpán,
et dagús adi maisalán;
wáda pay din múyan,
eegnán katúgan,
ay ináyan din múyan,
tainám et ay kaságan;
din linakóan áma ay kay man
ay akúpan kay man,
ta panil-il-án,
yan náey san sayandán
kay man ay manitantán;
men-ábatta sindn dánan,
si adi kabainán,
si éyak menkedawán
si gaydús di tibaykán;
ta mo wáda san pumanán,
sidín baéyyo ed kay-án,
ta adíka kabainán,
kay man ay menlan-áyan
san ényo sagimbáyan;
ta mo pay wáda san éyak kanán
ay éyak alán,
et dáyam pay ibunbuntán;
ta iné ilám ugísan,
tinmápug san sayandán,
dánka manaitainán,
kanám et ugísan,
ta éyam bokbokúdan
si wáda san éyam báyan;
si payák di payadán,
ud et énka isaydán
análda ed tadian,
ta mengadítka dedán;

pigáka ay dey-ágan,
san éyam ikamán,
sik-á ay ugísan,
aloádan san suligítan,
ek isaklán ed bigan,
ud et énda ayágan,
ay mabáludka imán

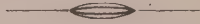
there at Kay-añg;"
 it is ready, husband,
 the *gupanpan*-palay,
 and he is not parched though;
 there is a child,
 carried by my mother-in-law,
 the child,
 leave it, husband;
 that which was bought by my
 the *akupan*-basket, [father
 a souvenir,
 the child here
 let it be the heir;
 let us meet on the road,
 lest he be shamed,
 the one whom I shall ask
 for a little tobacco⁹
 when somebody offers a sacrifice
 at your house at Kay-añg,
 so that you be not shamed,
 making love there
 in your house;
 when I say
 that I shall fetch something,
 you are angry at me;
 hollo, look, husband,
 the children are dispersed,
 and you abandon them;
 you say, husband,
 that you will monopolize
 all that is in your house;
 the wing of the chicken,
 you bring it
 to the Tadian people,
 as you are looking for a sub-
 terfuge all the same;
 good heavens,
 what are you doing,
 you, husband,
 the day of to-morrow be carefnl,
 I shall bring you up for trial at
 and they will call you, [Bigan,
 and you will be imprisoned

⁹ If I asked you for it in the presence of the girl you love, you would be shamed; it is better for you to be met on the road by me.

san baéyda ed bigan,
sik-á di malabinan,
sidin baéy dának totokdóan
palanká ed bigan;
dey sik-á imán,
et éyam kiwkiw-ánan,
dak pay makakawwán
sik-á ugisan;
siáy énka manáan
san nemnémmo ugisan,
si éyam manainán;
padpáda sin anákda ed tadlan,
ay kay man ay natainán;
yan maiwed sayandán,
si em maninenemnemán,
siá man tay kadawian.

in the house of the Bigan people,
 and you shall be shamed,
 in the house I shall sit down
 in a chair at Bigan;
 and you there,
 you shall clean the dishes,
 and I shall be taken care of
 by you, husband;
 there you will fetch
 a little sense, husband,
 for abandoning us;
 the Tadian people, like me,
 were abandoned;
 and there are no children,
 for you to remember,
 that is it, as it is usually so.

(To be continued.)



Die Sprache als Symptom der Kulturstufe.

Von Prof. Dr. KOPPELMANN, H. B. S., Soerabaja.

Inhalt.

- | | |
|---|------------------------------------|
| 1. Einleitung. | 7. Stichproben. |
| 2. Der Formenreichtum des Verbums. | 8. Bantu-Sprachen. |
| a) Was ist Formenreichtum? | 9. Namen. |
| b) Die Genera actionis. | 10. Indogermanisch. |
| c) Tempora und Modi. | 11. Englisch. |
| d) Umschriebene Zeitformen. | 12. Baskisch. |
| 3. Die Pronominal Elemente. | 13. Uralische Sprachen (Finnisch). |
| 4. Der Artikel. | 14. Polynesische Sprachen. |
| 5. Lakonische und pleonastische Sprachen. | 15. Australische Sprachen. |
| 6. Analogie. | |

1. Einleitung.

Der Gedanke, zwischen Kulturzustand und Sprachbau einen Zusammenhang zu suchen, ist nicht neu. Ich erinnere z. B. an MAX MÜLLER's Theorie, nach der die in Familien lebenden Völker isolierende, die in Sippen lebenden agglutinierende Sprachen sprechen, während nur die mit wahrer Staatsbildung sich zum flektierenden Sprachbau emporgeschwungen hätten. Und, abgesehen von dieser und anderen einheitlichen Theorien, fehlt es in populären und wissenschaftlichen Werken nicht an kurzen, meist nicht näher begründeten Bemerkungen über die hohe oder niedrige Kulturstufe, die der Sprachbau eines Volkes nach Meinung des Verfassers erkennen läßt.

Zwei Schwächen scheinen mir den bisherigen Versuchen in dieser Richtung anzuhängen.

Erstens hat man unter dem Einfluß des einseitig entwicklungsgeschichtlichen Denkens des 19. Jahrhunderts eine zu enge Fragestellung gewählt. Man hat fast immer nur zwischen hoch und niedrig entwickelt unterschieden; man hat die Tatsachen in das Schema einer aufsteigenden Entwicklungsreihe pressen wollen. Dabei ist es ziemlich aussichtslos, zu brauchbaren Resultaten zu kommen. Denn die Sprachen der Naturvölker zeigen nun einmal unter sich eine bunte Mannigfaltigkeit; nur wenige Züge sind ihnen allen gemeinsam, und wenn es etwa gelungen wäre, nachzuweisen, daß diese den Sprachen aller Primitiven und nur diesen gemeinsam wären, dann könnte eine solche, auf nur ein bis zwei Merkmale gegründete Übereinstimmung schließlich auch auf Zufall beruhen. Diese enge Problemstellung: „hoch — niedrig entwickelt“ ist unfruchtbar; die ganze Fülle des sprachlichen Lebens bleibt unberücksichtigt. Die Theorie, daß einer hochentwickelten komplizierten Kultur ein ebenso hochentwickelter und komplizierter Sprachbau entsprechen müßte, hat auch gar keine innere Wahrscheinlichkeit für sich. Unsere komplizierte Kultur ist ja Besitz der Gesamtheit und beruht auf Spezialisierung der Arbeit, nicht auf höherer Intelligenz des Einzelnen gegenüber dem Primitiven. Die Sprache aber ist — wenigstens in ihren grammatischen Grundlagen — jedem einzelnen des Volkes geläufig. An ihre Ausdrucksfähigkeit werden bei primitiven Völkern gewiß andere Anforderungen gestellt als bei uns; sie brauchen darum aber nicht niedriger zu sein.

Zweitens leiden die meisten Theorien an einseitiger, willkürlicher Berücksichtigung des vorhandenen Materials. Wenn man z. B. früher den flektierenden Sprachbau als den höchststehenden Kulturvölkern eigen erklärte, dann stimmte die Rechnung, solange man die heutigen indogermanischen und semitischen Sprachen denen der afrikanischen und amerikanischen Naturvölker gegenüberstellte. Bei näherem Zusehen findet man aber, daß das Chinesische, die Sprache eines uralten Kulturvolkes, kaum die geringsten Ansätze zur Flexion zeigt, während schon das Urindogermanische und Ursemitische ausgesprochen flektierend waren, ohne daß wir ernsthafte Gründe dafür hätten, den damaligen Trägern dieser Sprachen eine hohe Kultur zuzuschreiben. Ja, wir sehen sogar, daß bei den meisten europäischen Sprachen der flektierende Charakter mit steigender Kultur nicht nur nicht zunimmt, sondern sich sogar verwischt (vgl. das Französische und Englische).

Wenn wir nicht Gefahr laufen wollen, die vorhandenen Theorien nur um eine neue, ebenso unsichere zu vermehren, dann ist das erste Erfordernis eine strenge Methode. Ehe wir behaupten, daß der Sprachtypus a dem Kulturzustand α entspricht, müssen wir untersuchen, ob sich a auch überall mit α und nur mit α zusammen findet. Eigentlich müßte dafür alles erreichbare Material verglichen werden. Da das aber auf beschränktem Raum nicht möglich ist, müssen wir uns darauf beschränken, Stichproben zu machen, aber dann nicht willkürlich, nicht etwa so, daß gerade die Sprachen untersucht werden, an denen unsere Anschauungen sich gebildet haben — das könnte uns in einen *circulus vitiosus* führen —, sondern nach einem bestimmten Schema müssen wir eine Anzahl Sprachen herausgreifen und alle nach denselben Gesichtspunkten vergleichen. Absolute Exaktheit läßt sich nicht erreichen und ist von vornherein auch gar nicht zu erwarten. Schon weil die Möglichkeit nicht ausgeschlossen ist, daß z. B. ein Hirtenvolk in seiner Sprache darum die Eigentümlichkeiten von Jägervölkern zeigt, weil es vielleicht wirklich bis vor einigen Jahrhunderten ein Jägervolk gewesen ist und weil die Sprache zur Umwandlung Zeit braucht. Aber wenn wir sehen, daß in 18 von 20 Fällen dem Sprachbau b die kulturelle Eigentümlichkeit β entspricht, dann dürfen wir doch mit 90 Prozent Wahrscheinlichkeit annehmen, daß das nicht auf einem Zufall, sondern auf einem ursächlichen Zusammenhang beruht, zumal wenn wir für diese Übereinstimmungen einen plausiblen Grund gefunden haben. Der Raumersparnis wegen sollen diese Stichproben nicht bei jedem einzelnen Kapitel, sondern am Schluß der Untersuchung im großen vorgenommen werden.

Eine weitere Probe wird gemacht werden nicht an dem Zustand, sondern an der Veränderung der Sprache. Wenn wirklich die Kulturzustände α und β den Sprachtypen a und b entsprechen, dann muß auch da, wo ein kultureller Übergang von α zu β stattfindet, sich ein Sprachwandel von a zu b finden. Leider ist für solche Proben aber nur beschränkte Gelegenheit, da wir nur bei wenigen Sprachen die Entwicklung über längere Zeiträume verfolgen können.

Wir wollen jetzt zunächst darlegen, wie die verschiedene Entwicklung des Verbums in den verschiedenen Sprachen bedingt ist durch gewisse kulturelle Unterschiede. Dabei darf man eines nie vergessen: Der Wert dieser Darlegungen ist nicht entscheidend für die Richtigkeit der

aufgestellten Gesetze. Sie sind nur ein Erklärungsversuch für Tatsachen, die konstatiert werden. Daß z. B. die Umschreibung des Futurums und Präteritums sich fast nur in Kultursprachen und bei sehr vielen Kultursprachen findet, ist eine Tatsache; ob diese Tatsache auf einem bloßen Zufall beruhen kann oder einen ursächlichen Zusammenhang beweist, ist eine Frage der Wahrscheinlichkeitsrechnung; je vollkommener die Übereinstimmung, desto unwahrscheinlicher ist der Zufall. Der Nachdruck liegt auf den Stichproben am Schluß der Arbeit; alles was vorhergeht, ist nur erläuternde Einleitung.

2. Der Formenreichtum des Verbums.

a) Was ist Formenreichtum?

Bevor wir zur Sache kommen, ist vor allem eine Begriffsbestimmung nötig. Bei der Beurteilung des Formenreichtums einer Sprache kommt man leicht auf einen Irrweg, der, wie so viele in der Sprachwissenschaft, durch das Kleben am geschriebenen Wort entsteht. Man könnte z. B. sagen: Das Lateinische bildet ein eigenes Plusquamperfektum, *amaveram*, während z. B. das Französische sich mit einer Umschreibung behilft: *j'avais aimé*. Warum ist nun *amaveram* „eine Form“ und *j'avais aimé* nur eine Umschreibung? Weil das erste ein Wort ist und das letzte aus drei Worten besteht? Damit kommen wir nicht weiter; das „Wort“ ist wesentlich nur eine graphische Einteilung. Wer viele Briefe von Franzosen aus dem Volke gelesen hat, weiß, daß diese oft nicht nur getrennte Wörter zusammenschreiben, sondern selbst Wortstämme zerreißen. Man wird Schreibungen finden, wie etwa: *tu man verra du chaud cola (tu m'enverras du chocolat)*. Das Wort hat eben im Gegensatz zur Silbe und zum Wortstamm keine Existenz im natürlichen Sprachgefühl; es ist nur eine willkürliche, konventionelle Einteilung beim Schreiben, die in der Schule erst gelernt werden muß. Fordern doch z. B. im Deutschen die preußischen Regelbücher zuweilen Schreibung in einem Wort, wo die bayrischen und österreichischen zwei Wörter geben. Mir ist auch keine wirklich brauchbare Definition des „Wortes“ bekannt, die auf einer prinzipiellen, nicht bloß graduellen Unterscheidung zwischen dem Wort einerseits und Silbe, Wortstamm und Satz anderseits beruhte. Das „Wort“ ist eben selbst nur eines jener Wörter, die sich in Ermanglung von Begriffen zur rechten Zeit einstellen. Sehen wir einmal von der Schreibung in einem oder mehreren Wörtern ab, dann finden wir, daß *j'avais aimé* ebenso kurz wie *amaveram* ist, und bekanntlich wird es auch ebenso ineinanderfließend gesprochen. Das französische *je* kann ebensowenig für sich allein vorkommen wie das lateinische *m* der ersten Person. Freilich kann im Französischen zwischen das *je* und den Verbalstamm ein anderes Pronomen treten: *je l'aime*. Aber ist das etwas prinzipiell anderes, als wenn im Lateinischen zwischen Stamm und Personalendung der Ausdruck der Zeit oder des Modus tritt: *ama-vera-m*? Übrigens pflegt man doch auch die Kisuaheliform *naku-penda* (ich-dich-liebe) ¹ als ein Wort anzu-

¹ Alle Zitate ohne ausdrückliche Quellenangabe sind F. MÜLLER's „Grundriß der Sprachwissenschaft“ entnommen.

sehen; und doch sind hier die Bestandteile weniger eng verschmolzen als bei dem französischen *je t'aime*, bei dem das *t* mit dem Verbalstamm eine Silbe bildet. In der französischen Form *j'avais aimé* können wir noch die Umschreibung mit *avoir* erkennen; auch das ist kein prinzipieller Unterschied gegenüber *amaveram*, denn es zweifelt wohl niemand daran, daß auch dies ursprünglich auf eine Umschreibung zurückgeht.

Ich kann also keinen prinzipiellen Unterschied zwischen der französischen und der lateinischen Form finden. Bestände aber auch einer, was würde das beweisen? Das französische *j'avais aimé* mag immerhin anders ausgedrückt sein als das lateinische *amaveram*, es bleibt doch ebenso kurz und ebenso eindeutig, und die etwaige Verschiedenheit des Ausdrucks läßt also nicht darauf schließen, daß man im Lateinischen ein stärkeres Bedürfnis nach Bezeichnung des Plusquamperfekts gefühlt oder dieses Bedürfnis besser befriedigt hätte, daß es also in diesem Punkte einen größeren Formenreichtum zeigte als das Französische.

Unterscheiden sich die Sprachen nun überhaupt nicht durch größeren oder geringeren Formenreichtum, durch verschiedene Fähigkeit, die zeitlichen, kausalen u. a. Verhältnisse auszudrücken? Ist es etwa so, daß jede Sprache diese Verhältnisse irgendwie ausdrückt, und ist es gleichgültig, wie das geschieht? Nun, man braucht nur zu versuchen, eine Stelle aus einem deutschen Zeitungsartikel oder Geschichtswerke ins Hebräische zu übersetzen, und man wird recht deutlich fühlen, daß die Ausdrucksfähigkeit der Sprache auch auf grammatischem Gebiet sehr verschieden ist. In einem einfachen Satz läßt sich das deutsche Plusquamperfekt, der deutsche Konjunktiv allenfalls noch durch irgendeine Umschreibung im Hebräischen wiedergeben; stehen die Formen aber im Zusammenhang eines langen Satzes, handelt es sich um Dinge, wo auch der Deutsche schon mit der Sprache ringen muß, dann steht man im Hebräischen bald vor der völligen Unmöglichkeit, sich leidlich klar auszudrücken. Selbst bei naheverwandten Sprachen bestehen solche Unterschiede in der grammatischen Ausdrucksfähigkeit. Der Holländer hat Mühe, die indirekte Rede in deutschen Gerichts- und Parlamentsberichten unmißverständlich zu übersetzen, während der Deutsche zuweilen nur schwer den Unterschied zwischen dem französischen *il fit* und *il faisait* wiedergeben kann. Es gibt also durchaus Fälle, in denen eine Sprache Formen hat, für die der anderen das Äquivalent fehlt. Nur darf man das Vorhandensein einer Form nicht darnach beurteilen, ob der Ausdruck aus einem oder mehreren „Wörtern“ besteht, was, wie gesagt, eine Frage der Schreibung ist, die rein konventionell in verschiedenen Sprachen verschieden geregelt ist.

Will man ein Beispiel dafür haben, daß einer Form in der einen Sprache wirklich ein Mangel in der anderen gegenübersteht, dann vergleiche man das lat. *amabo* mit dem holl. *ik zal beminnen*. Das letzte ist wirklich nur ein Notbehelf, nicht weil es in drei Wörtern geschrieben wird, sondern erstens weil es länger ist, so daß es sich schlechter in den Zusammenhang eines komplizierten Satzes fügt, und zweitens weil es kein eindeutiges Futurum ist, denn es kann auch bedeuten: „Ich soll lieben“. Dieses Beispiel führt uns auf die richtige Begriffsbestimmung für Formenreichtum: Eine Sprache ist um so

reicher an Formen, je kürzer und je eindeutiger sie die grammatischen Verhältnisse ausdrückt.

Einige Beispiele mögen das erläutern: Die romanischen Sprachen stehen dem Lateinischen an Formenreichtum (im Sinne dieser Arbeit) nicht nach; denn sie drücken Zeit, Modalität und Kasus zwar anders aus (die Kasus teilweise durch die Stellung im Satze), aber ebenso eindeutig und durchschnittlich ebenso kurz. Wohl aber ist z. B. das Verbum der meisten europäischen Sprachen dem Türkischen an Formenreichtum unterlegen; denn sie kommen dem letzteren bei den Zeit- und Artbestimmungen und vor allem bei den Genera actionis (Kausativ, Passiv usw.) nicht an Kürze und Eindeutigkeit des Ausdrucks gleich. — Wenn das Irokesische ein „eigenes“ Reflexivum bildet *katakahtos* = ich sehe, *katatatakahtos* = ich sehe mich), dann liegt darin kein besonderer Reichtum; denn die europäischen Sprachen drücken dasselbe kürzer aus. Wenn dagegen das Hebräische den Begriff „töten lassend“ in einer zweisilbigen, bequem abzuwandelnden Form ausdrückt, dann liegt darin wohl eine Überlegenheit (natürlich nur in diesem Punkte) gegenüber unseren Sprachen.

In welchem Zusammenhang steht nun der Formenreichtum einer Sprache zur Kultur des betreffenden Volkes? Die Antwort gibt uns ein Vergleich mit den Verhältnissen auf lexikalischem Gebiet. Je häufiger wir über einen Gegenstand sprechen, desto kürzer und bestimmter lernen wir uns darüber ausdrücken. Die (nichtoffizielle) Fachterminologie ist darum überall nicht nur genauer, sondern zugleich auch kürzer als die entsprechenden Bezeichnungen der gewöhnlichen Sprache. Der Frontsoldat z. B. sprach nicht von Schützengraben und Maschinengewehr, sondern von Graben und M. G. Auch in der Sprache eines ganzen Volkes drängen solche Ausdrücke, die sehr häufig gebraucht werden, gewaltsam nach Abkürzung. Ein Beispiel dafür, wie schnell und allgemein das geschieht: Vor vierzig Jahren hieß es wie jetzt noch in der offiziellen Sprache der verschiedenen Länder: „Fahrrad, rijwiel, bicycle, vélociped“, jetzt ist es: „Rad, fiets, bike, vélo“. Derselben Notwendigkeit entsprechen die zahllosen Abkürzungen für neue, vielbesprochene Erscheinungen in den modernen Kultursprachen. Wir dürfen also vermuten, daß, wenn eine Sprache reichlich mit kurzen Ausdrücken für die verschiedenen Zeitformen versehen ist, ihre Träger sehr häufig in die Gelegenheit kommen, beim Reden deutlich Vergangenheit und Vorvergangenheit, einmalige und gewohnheitsmäßige Handlung usw. unterscheiden zu müssen. Ich sage: „vermuten“, denn die Sicherheit darüber können uns nicht theoretische Erwägungen, sondern nur die Stichproben am Schluß der Arbeit verschaffen. Vorläufig ist die Frage, wie Unterschiede in der Kultur bewirken können, daß in der Sprache ein schwächeres oder stärkeres Bedürfnis nach deutlicher und kurzer Bezeichnung der Zeit, Kausalität usw. besteht.

b) Die Genera actionis.

Jedem Schüler, der Hebräisch lernt, drängt sich ein radikaler Unterschied zwischen der Abwandlung des hebräischen Verbums und dem unserer Sprachen auf. Bei uns überwiegt die Abwandlung nach Zeit und Art, bei den

Hebräern die nach den Genera actionis, Passiv und Kausativ². Das Hebräische hat nur zwei Modi, Indikativ und Imperativ, und nur zwei Tempora, Perfekt und Imperfekt. Alle unsere Tempora und Modi, z. B. das Plusquamperfekt, müssen weitläufig umschrieben werden, wozu meistens gangbare Mittel fehlen. Die Sprache ist in dieser Beziehung so arm, daß etwas kompliziertere Auseinandersetzungen über die Zeitfolge und die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit von Ereignissen, wie sie etwa in juristischen oder historischen Darlegungen nötig werden, im Hebräischen kaum wiederzugeben sind.

Dem steht ein erstaunlicher Reichtum an Passiv- und Kausativformen gegenüber. Für „er wird getötet“, „er läßt töten“, „töten lassend“ gibt es Formen, die kaum weniger kurz und handlich sind als die entsprechenden Aktivformen. Ja, sogar ein Passiv des Kausativs besteht, und zwar in kurzer, bequemer Form.

Wozu dieser Reichtum an Kausativformen, der in anderen semitischen Sprachen noch übertroffen wird? Daß man einen anderen etwas tun läßt, kommt in allen Völkern wohl einmal vor, und ein gewisser Bedarf an Kausativformen besteht also in allen Sprachen. Es ist aber klar, daß von einem „Tunlassen“ häufiger da die Rede ist, wo man auch Tiere etwas tun läßt, als wo der Mensch kein Tier gezähmt hat. So sind denn auch die im Deutschen erhaltenen Kausativformen zum Teil besonders auf Tiere anwendbar: Z. B. „tränken, füttern, schwemmen, sprengen“. Man darf also in der Sprache von Hirtenvölkern, die täglich davon reden, was sie ihr Vieh tun lassen, eine stärkere Ausbildung des Kausativs erwarten als in der von Jägervölkern. Dieser Unterschied würde keine so tiefgehende sprachliche Verschiedenheit bedingen, wenn er nicht zugleich einen weiteren sozialen Unterschied mit sich brächte. Die Jägervölker mit ihrer rein aneignenden Wirtschaft haben aus naheliegenden Gründen gar keine oder nur geringe Sklaverei, und auch nur geringe Standesunterschiede; ihre Gesellschaftsordnung ist ziemlich demokratisch. Es kommt also bei ihnen auch viel seltener vor, daß ein Mensch dem anderen etwas zu tun befiehlt, und das verringert den Bedarf an Kausativformen in der Sprache noch mehr. Wir dürfen also erwarten, in der Sprache von Jägervölkern ein schwach, in der von Hirtenvölkern stark entwickeltes Kausativum zu finden, während die Sprachen von Ackerbau- und Fischervölkern (das Fischerleben begünstigt die Bildung von Eigentum, Sklaverei und Standesunterschieden weit mehr als das von Jägern; man denke an die Nordwestamerikaner) bald dem einen, bald dem anderen Extrem sich annähern, je nachdem ihre Gesellschaftsordnung mehr oder weniger auf Sklaverei und überhaupt auf Unterordnung beruht. Wenn wir hier die empirische Nachprüfung teilweise schon vorwegnehmen, finden wir diese Theorie bestätigt. Bekanntlich sind die amerikanischen Naturvölker ursprünglich fast ohne Viehzucht gewesen, und in der Tat finden wir in ihren Sprachen selten gut entwickelte (= kurze!!) Kausativformen. Meines Wissens gibt es ein ganz kurzes Kausativum dort nur in den athabaskischen Sprachen. Ein Überwuchern der Kausativformen finden wir dagegen

² Der Kürze halber fasse ich im folgenden unter dem Namen „Genera actionis“ nur Passiv, Kausativ und die aus beiden kombinierten gesteigerten Formen (doppeltes Kausativ) zusammen, unter Ausschluß des Intensivums, Frequentativums usw.

außer bei den semitischen namentlich bei den uralaltaischen Sprachen, wo sich zum Teil sogar ein doppeltes Kausativum findet (z. B. *öl* sterben, *öl-ör* töten, *öl-ör-tör* töten lassen). Semiten sowohl wie Uralaltaier sind Völker, bei denen seit langer Zeit die Viehzucht eine große Rolle spielt.

Die Entwicklung des Passivs geht im allgemeinen parallel der des Kausativs, so, daß ausgesprochene Hirtenvölker beide gut ausgebildet haben, Jägervölker nie oder fast nie ein gutentwickeltes Kausativ und oft auch kein Passiv haben, während die übrigen Völker in ihrer Sprache meist nur eines von beiden oder auch beide, aber in umständlicher, schlecht entwickelter Form haben.

Das Passiv gebrauchen wir vorzugsweise dann, wenn der Urheber der Handlung uns nicht bekannt ist oder nicht interessiert. In Sätzen wie: „Hagen ermordete Siegfried“ oder „Der Vater schalt den Sohn“ können wir die aktive Konstruktion gebrauchen; wenn wir aber berichten, daß ein Verurteilter hingerichtet ist, oder daß ein Mann einem Raubmord zum Opfer gefallen ist, oder daß eine Straße ausgebessert wird, dann gebrauchen wir in 95 Prozent der Fälle das Passiv; denn die Urheber dieser Handlungen sind uns entweder unbekannt oder ziemlich gleichgültig. Dies ist meist dann der Fall, wenn der Täter nicht auf eigene Verantwortung, sondern auf Veranlassung eines Dritten, als Werkzeug, handelt. Wir sagen aktiv: „Napoleon ließ Schill erschießen“, aber nicht: „Französische Soldaten erschossen Schill“, sondern: „Schill wurde von französischen Soldaten erschossen“. Wir sagen aktiv: „Friedrich der Große baute sich das Lustschloß Sanssouci“, aber nie: „So und so viele Arbeiter und Handwerker bauten Sanssouci“, sondern: „Sanssouci wurde von ihnen erbaut“. Es heißt in der Regel nicht: „Im Gebirge ziehen Ochsen die Wagen“, sondern: „Im Gebirge werden die Wagen von Ochsen gezogen“. Das Passiv verdankt also seine Existenz demselben sozialen Zustande wie das Kausativ. Wo eine Anzahl relativ selbständiger Individuen auf eigene Faust handelt, z. B. in einem Jägervolk, da heißt es meist: „A. tut dies, B. tut das.“ Wo dagegen die Gesellschaft eine Art Stufenleiter bildet, in der vom Hendenbesitzer über den Aufseher bis zum einfachen Hirten jeder etwas zu befehlen hat, da heißt es: „A. läßt dies tun; es wird von B. getan.“

Eine Art Gegenstück zum Kausativ und Passiv ist das Reziprokum. Daß man einander hilft, einander schilt, einander schlägt, kommt unstreitig um so mehr vor, je weniger die Gesellschaftsordnung eine Stufenleiter bildet, je mehr sie demokratisch ist. Starke Entwicklung des Reziprokums bei schwacher des Kausativs und Passivs in der Sprache deutet auf ein Jägervolk oder ein Ackerbauer- oder Fischervolk mit demokratischer Gesellschaftsordnung und wird sich mit fast absoluter Sicherheit nie in der Sprache irgendeines Hirtenvolkes finden.

c) Tempora und Modi.

Der Reichtum an Tempora und Modi³ ist auf die verschiedenen Sprachen so verteilt, daß es dabei besonders aussichtslos ist, einen Zusammenhang

³ Der Reichtum in dieser Beziehung ist weit weniger charakteristisch für die Kulturstufe des betreffenden Volkes als die Entwicklung der Genera actionis. Jedoch ist seine aus-hilfsweise Berücksichtigung bei der Charakteristik der verschiedenen Sprachen nicht zu entbehren.

zwischen hochentwickelter, komplizierter Gesellschaftsordnung und entsprechendem Sprachbau zu suchen. Ein auffallender Überfluß daran findet sich nämlich bei den Sprachen vieler (nicht aller) Naturvölker, namentlich amerikanischer, während die Sprachen mancher kultivierten oder halbkultivierten Völker, z. B. das Hebräische, in dieser Beziehung sehr unbeholfen sind. (Bemerkenswert ist auch, daß die modernen germanischen Sprachen gegenüber dem Urgermanischen darin eher einen Rückschritt zeigen.)

Der Reichtum an Modi und Tempora ist nichts weniger als Luxus, sondern entspricht dem mehr oder weniger dringenden Bedürfnis, genau zu unterscheiden, ob etwas zu einem bestimmten Zeitpunkt geschah oder schon früher geschehen war, geschehen wird oder schon geschehen sein wird, dauernd oder einmal geschieht usw., ob etwas notorische Tatsache, eigene Vermutung, Gerücht oder bloßer Wunsch ist. Eine Sprache, der z. B. der Konjunktiv fehlt, kann nur schwer unsere indirekte Rede oder unsere Unterschiede zwischen irrealen und anderen Bedingungen wiedergeben, während uns Deutschen wiederum die Finessen anderer Sprachen mit vier oder fünf Modi versagt bleiben. Die Notwendigkeit einer solchen chronologischen und kritischen Genauigkeit der Sprache besteht besonders bei Gerichtsverhandlungen, aber auch bei politischen Erörterungen und militärischen Meldungen⁴ und Anweisungen, in geringerem Maße vielleicht auch bei großen Jagdzügen. Nicht im friedlichen, öffentlichen, ruhigen Wirtschaftsleben braucht man kritische und chronologische Genauigkeit, sondern in den Zweifeln und Verwicklungen des juristischen, politischen und kriegerischen Kampfes.

Die Entwicklung der Tempora und Modi in der Sprache ist also um so stärker, je mehr das ganze Volk in das juristisch-politisch-kriegerische Getriebe verwickelt ist. Das hängt von zwei Faktoren ab. Erstens davon, ob die staatlichen Angelegenheiten Sache des ganzen Volkes oder einzelner diktatorisch bestimmender Personen sind, mit anderen Worten, ob die Gesellschaftsordnung demokratisch oder autoritativ ist. Es ist klar, daß z. B. in den antiken Republiken unendlich viel mehr argumentiert und disputiert wurde als am Hofe eines Despoten, daß also in den antiken Sprachen ein viel stärkeres Bedürfnis an kritischer und chronologischer Genauigkeit, d. h. an Tempora und Modi bestand, als z. B. in den meisten orientalischen Sprachen. Zweitens ist die Entwicklung der Tempora und Modi um so stärker, je unruhiger und reicher an äußeren und inneren Kämpfen das Leben des betreffenden Volkes ist. Wann kommt der Angehörige eines modernen Kulturstaates oder auch der eines halbzivilisierten, relativ friedlichen, patriarchalischen Staates in die Notwendigkeit, einen verwickelten Vorgang ganz scharf und bestimmt darstellen und erklären zu müssen? Vielleicht ein paarmal in seinem Leben vor Gericht; und bekanntlich läßt da bei uns die Klarheit der meisten Zeugenaussagen (aus Mangel an Übung) alles zu wünschen übrig. Vergleichen wir damit das Leben eines nordamerikanischen Indianers, dessen Tätigkeit größtenteils in Kriegen- und Jagdzügen besteht,

⁴ Man denke an die militärische Vorschrift, die schon dem einfachsten Patrouillenführer einschärfte, deutlich zwischen tatsächlicher Beobachtung und eigener Vermutung zu unterscheiden!

der dauernd an Beratungen über Stammesangelegenheiten teilnimmt! Oft muß er genau berichten können, wann und wie er was bei feindlichen Kriegern beobachtet hat, was er hat erzählen hören, was er über ihre Absichten vermutet; er muß darlegen, was der eigene Stamm seiner Ansicht nach tun soll, was geschehen würde, wenn er etwas anderes täte usw. Wir dürfen die Ansprüche an die Intelligenz der Naturvölker auf diesem Gebiete nicht unterschätzen. Daß viele Amerikaner bei ihren Kriegs- und Jagdzügen, manche Negervölker bei ihren Gerichtsverhandlungen großen Scharfsinn entwickeln, ist ziemlich allgemein anerkannt. Man weiß, wie sorgfältig die kleinen Negerstaaten sich belauern, wie bei ihnen raffinierte Diplomatie und Spionage viel breitere Volksschichten als bei uns beschäftigt. Daß dem Primitiven die schriftliche Fixierung der Tatsachen fehlt, erschwert natürlich ihre Leistungen auf diesen Gebieten, erhöht aber die Notwendigkeit ganz klaren Ausdrucks beim Sprechen nur desto mehr.

Bei den Sprachen von Jägervölkern können wir eine starke Entwicklung der Modi und Tempora bestimmt erwarten; denn einerseits ist ihr Leben sehr kriegerisch, anderseits ihre Gesellschaftsordnung ziemlich demokratisch; der Einzelne ist also in hohem Grade in rechtliche und kriegerische Kämpfe verwickelt. Nur müssen wir davon die ganz primitiven, in kleinsten Horden lebenden Jäger, z. B. die Buschmänner, ausnehmen, bei denen sich kein nennenswertes staatliches Leben entfaltet.

Auch Hirtenvölker sind meist kriegerisch, ihre Verfassung ist aber in der Regel weniger demokratisch (wegen der Bildung von Privatbesitz, der zur Sklaverei und Ständebildung führt), so daß wir in ihren Sprachen eine starke Entwicklung der Tempora und Modi nicht mit derselben Sicherheit voraussetzen dürfen wie bei Jägern.

Schwach ausgebildet sind die Tempora und Modi meist in den Sprachen von Seefischern. Teils weil das Fischerleben, wie schon oben erwähnt, einer demokratischen Gesellschaftsordnung weniger günstig ist als das von Jägern, vor allem aber, weil von allen Wirtschaftsformen die Seefischerei relativ am wenigsten zu inneren und äußeren Kämpfen Anlaß gibt. Der Streit um das Land, der auch bei Hirten und Jägern als Streit um Weide- und Jagdgründe ein Streit um Leben und Tod werden kann, spielt hier eine geringe Rolle. Für den Seefischer liegt die Schwierigkeit ja nicht so sehr im Besitz geeigneter Gewässer, an denen selten Mangel ist, als im Kampfe gegen die Elemente. Das friedlichste Volk der Erde sind bekanntlich die grönländischen Eskimos, ein reines Seefischervolk, bei dem sich kaum irgendwelche Ansätze zu staatlichem Leben finden, aus dem einfachen Grunde, weil die Veranlassung dazu, nämlich gewaltsame innere und äußere Konflikte, fehlt. Ich will nicht leugnen, daß hier neben der Wirtschaftsform auch der besonders gutmütige Charakter des Volkes mitspielen mag; man muß aber bedenken, daß das Leben der festländischen, von der Jagd lebenden Eskimos keineswegs so friedlich ist.

In den Sprachen von Ackerbauvölkern wird die Entwicklung der Tempora und Modi je nach dem mehr oder weniger kriegerischen Charakter und der mehr oder weniger autoritativen Gesellschaftsordnung schwanken. Stark ist sie deshalb bekanntlich in den antiken Sprachen, die in kriegerischen Republiken

gesprochen wurden, schwach z. B. im Hebräischen und Chinesischen. Bei Völkern mit sehr hoher, alter Kultur, die relativ friedliche, konsolidierte Verhältnisse voraussetzt, wird die Sprache nie eine besonders starke Entwicklung der Tempora und Modi zeigen.

d) Umschriebene Zeitformen.

Mit unseren bisherigen Ergebnissen können wir nach Untersuchung des Sprachbaues ziemlich sicher sagen, ob wir es mit der Sprache eines Jäger- oder eines Hirtenvolkes zu tun haben. Starke Ausbildung der Genera actionis deutet auf das letztere, schwache, verbunden mit guter Entwicklung der Tempora und Modi, auf das erstere. Dagegen fehlen uns noch sichere Merkmale zum Erkennen von Sprachen ackerbauender Völker, da diese sich sowohl mit Bezug auf die Genera actionis als auf die Tempora und Modi sehr verschieden verhalten können. Der Bau des Verbums, mit dem wir uns bisher beschäftigt haben, gibt dafür einen, für sich allein allerdings nicht völlig ausreichenden Anhaltspunkt.

Es ist nämlich klar, daß bei Nomaden viel mehr von einmaligen Ereignissen, z. B. von Vorfällen auf der Jagd oder im Kriege, bei Ackerbauern mehr von dauernden Zuständen und allmählichen Entwicklungen gesprochen wird. Will man z. B. in einem Nomadenvolke einen Mann charakterisieren, dann wird man sagen: „Er hat dies oder das getan, z. B. einen Löwen erlegt“, in einem Ackerbauvolk: „Er ist oder wird dies oder das“ (etwa in seinem Beruf) oder: „Er hat viel oder wenig.“ Es geschieht auch wirklich in dem unruhigen Leben eines Nomadenvolkes mehr, es ist mehr zu erzählen, während bei einem Kulturvolke wegen der komplizierteren Verhältnisse mehr zu beschreiben und zu schildern ist. Bei einem Nomadenvolke muß das Tagesgespräch sich mehr darum drehen, wie sich X. und Y. auf der Jagd oder in der Ratsversammlung benommen haben und was für Erfolge sie dabei gehabt haben, also um einmalige Ereignisse; bei einem Ackerbauvolke öfter darum, wie das neue Haus von X. aussieht oder wie Y.'s Weizen steht, also um Zustände.

Nach der Regel, daß die meistgebrauchten Formen gewöhnlich die kürzesten sind, müßten wir also erwarten, daß bei Nomaden die kürzeste Verbalform das Präteritum mit momentaner Bedeutung ist, entsprechend dem griechischen Aorist oder franz. *passé défini*, bei Ackerbauern das Präsens mit durativer oder habitualer Bedeutung. Dieses Merkmal erweist sich aber in der Praxis als so unzuverlässig, daß es höchstens aushilfsweise anwendbar ist. Denn fast alle Sprachen haben sowohl für den Aorist (im griechischen Sinne) als für das durative Präsens kurze Formen; und welche von beiden etwas kürzer ist, das hängt bei so einer einzelnen Form zu sehr von zufälligen Einflüssen, z. B. von lautgesetzlichen Veränderungen ab.

Wir haben aber ein anderes, viel besseres Merkmal dafür, ob in der Sprache mehr von Zuständen oder von Ereignissen die Rede; das ist die Umschreibung des Futurum und Präteritum durch Hilfsverba. Wenn man im Deutschen statt „Er kam“, „er tat“ sagt: „Er ist gekommen“, „er hat getan“, dann erzählt man eigentlich nicht die Handlung, man spricht nicht von der Vergangenheit, sondern man schildert den gegenwärtigen Zustand, der durch

die vergangene Handlung entstanden ist. Erzählt man eine Geschichte, dann sagt man: „Er kam“; wenn man sagt: „Er ist gekommen“, dann will man eine Mitteilung mit praktischer Bedeutung für die Gegenwart machen, man will sagen: „Er ist jetzt hier“. Ebenso ist es mit dem Futurum. Beim reinen Futurum das bekanntlich im Deutschen selten gebraucht wird, interessiert man sich wirklich unmittelbar für Ereignisse der Zukunft; ein Wahrsager z. B. kann sagen: „Ihr Mann wird krank werden.“ Wenn man aber im Holländischen sagt: *hij zal gaan*, im Englischen *he will go*, im Spätlateinischen *ire habet*, dann spricht man eigentlich nur mittelbar von der Zukunft, in erster Linie von dem gegenwärtigen Zustand, aus dem sich die künftige Handlung entwickelt, von dem gegenwärtigen Willen oder der gegenwärtigen Pflicht der betreffenden Person.

Diesen Satzbau wird man sehr selten oder nie bei einem Nomadenvolk finden. Während bei dem Kulturmenschen sich alles um die Zustände der Gegenwart dreht und Vergangenheit und Zukunft ihn nur insofern interessieren, als ihre Wirkungen bzw. Ursachen in die Gegenwart hineinreichen, ist der Nomade mit seinen Gedanken bei den einmaligen Ereignissen der Vergangenheit und Zukunft; er erzählt von seinen früheren Jagdzügen und seine Zauberer suchen die Geschehnisse der Zukunft zu entschleiern. Aber auch wenn er sich noch so überwiegend mit den Zuständen der Gegenwart beschäftigt, würden sich in seiner Sprache solche Konstruktionen wie das umschreibende Perfekt nicht bilden, weil bei ihm die Wirkungen vergangener Handlungen nicht so in die Zukunft hineinreichen.

Bei uns kann das umschriebene Perfekt nicht immer, aber doch häufig, wörtlich aufgefaßt werden. Wenn wir ein Buch gekauft, Geld verdient oder ein Haus gebaut haben, dann *haben* wir es wirklich; wenn aber der Jäger einen Bären erlegt hat, dann *hat* er ihn nicht lange mehr. Wenn wir sagen: „Ich bin nach X gekommen“, dann *sind* wir wirklich in der Regel noch in X, der Nomade aber könnte das umschreibende Perfekt höchstens für unmittelbar vergangene Ereignisse gebrauchen.

Ebenso ist es mit dem Futurum. Wenn der Engländer sagt: *I shall be at London; he will buy a house*; dann kann man das recht häufig wörtlich auffassen. Er wird vielleicht wirklich später in London sein, weil er *jetzt* *soll*; d. h. weil ihn z. B. seine Firma oder seine Behörde hingeschickt hat; er wird ein Haus kaufen, weil er es *jetzt* will. Aber beim Nomaden reicht weder sein Wollen noch sein Sollen so weit in die Zukunft, daß er diese als Resultat der gegenwärtigen Willensrichtung oder Pflicht auffassen könnte. Er kann wohl sagen: „Ich will...“ oder „Ich soll einen Bären töten“, aber solche Sätze nehmen keine futurische Bedeutung an; denn ob er es wirklich tun wird, das weiß er auch nicht mit annähernder Sicherheit.

Zusammenfassend kann man sagen: Das umschriebene Präteritum und Futurum beruht darauf, daß Ereignisse der Zukunft oder Vergangenheit als Wirkung resp. Ursache der Zustände der Gegenwart aufgefaßt werden. Es fehlt den Sprachen nomadischer Völker, erstens weil deren Interesse sich nicht so wie das von Kulturvölkern auf gegenwärtige Zustände konzentriert, zweitens weil ihr Leben zu wechselvoll und unberechenbar ist, als daß man die gegen-

wärtigen Zustände ganz allgemein in kausalen Zusammenhang mit Vergangenheit und Zukunft bringen könnte⁵.

So ist denn dieses umschriebene Präterium oder Futurum eines der besten Kennzeichen von Kultursprachen; es findet sich bei vielen von ihnen, und zwar bei solchen sehr verschiedenen Stammes, z. B. bei den germanischen und romanischen Sprachen, im Altägyptischen und im Quechua.

Wir müssen bei der Betrachtung der einzelnen Sprachen jedoch sorgfältig unterscheiden, ob wirklich eine Umschreibung in unserem Sinne, d. h. eine Bezugnahme auf die Gegenwart, vorliegt. Das deutsche Futurum mit „werden“ ist z. B. einmal eine Umschreibung gewesen, die den künftigen Zustand aus dem gegenwärtigen entwickelte. Jetzt ist es aber erstarrt und hat echt futurische Bedeutung, wird übrigens eben deshalb, wie es bei der Sprache eines Kulturvolkes zu erwarten ist, selten gebraucht.

Ein besonders charakteristisches Kennzeichen für eine Kultursprache ist es, wenn das eigentliche Präteritum völlig durch das umschriebene Perfektum verdrängt wird, wie es im Oberdeutschen und im modernsten Französisch geschieht, wo man statt *il fit* in der Volkssprache lieber sagt: *il a fait*. Solch ein Vorgang zeigt zweierlei, erstens daß das Präteritum überhaupt nicht oft gebraucht wird (sonst hätte sich die kürzere Form dafür im Gebrauch erhalten), und zweitens, daß, wenn man von der Vergangenheit spricht, man es nur mit Bezug auf die Gegenwart tut.

3. Die Pronominalemente.

Mit Pronominalementen meinen wir in diesem Zusammenhang alle Satzteile pronominalen Ursprungs, also die meisten grammatischen Affixe, den bestimmten Artikel, in manchen Sprachen auch die Copula, sowie einige Adverbien und Präpositionen.

Die verschiedenen Sprachen machen von den Pronominalementen in sehr verschiedenem Maße Gebrauch, und darauf beruht zum großen Teil die Verschiedenheit ihres Baues.

Das eine Extrem bilden die ostasiatischen Sprachen. Dem Chinesischen fehlen fast alle Satzteile pronominalen Ursprungs, die Kasus werden meist nur durch die Stellung im Satze bestimmt, der Numerus bleibt oft ganz unbezeichnet, die Copula fehlt sehr oft, und selbst die eigentlichen Pronomina werden sehr oft fortgelassen, wenn sie fürs Verständnis nicht unbedingt nötig sind. Im Japanischen und Javanischen ist sogar das Pronomen selber ganz oder teilweise durch substantivische Höflichkeitsformeln verdrängt, die etwa unserem: „(Euer) Gnaden“, „(meine) Wenigkeit“, „(seine) Eminenz“ usw. entsprechen. Im Gegensatz zu diesen ostasiatischen Sprachen treibt z. B. das Altgriechische großen Luxus mit Pronominalementen, vgl. τ ο ὦ τ ο ν τ ὀ ν

⁵ Man könnte einwenden: „Wenn das Leben“ der Naturvölker zu wechselvoll ist, um Zukunft und Gegenwart in einen Kausalzusammenhang zu bringen, dann können sie also gar nichts von der Zukunft wissen und brauchen in ihren Sprachen kein Futurum.“ Man darf aber nicht vergessen, daß die Naturvölker auf magischem Wege sehr viel von der Zukunft wissen oder wenigstens wissen wollen. Sie beschäftigen sich vermutlich durchschnittlich mehr mit der Zukunft als wir, nur leiten sie sie nicht kausal aus der Gegenwart ab.

ἄνθρωπον, wobei zu bedenken ist, daß die Akkusativendung des Substantivs ebenfalls pronominalen Ursprungs sein dürfte. Ähnlich ist es mit den Sprachen vieler Naturvölker, namentlich der Amerikaner und der Eskimos. Die größte Verschwendung mit Pronominalen treibt aber wohl das Nama, wie der folgende Satz illustrieren mag:

Tsī-b gye / gīri - b - a khausei-b / goa xai.
und er sein⁶ Schakal der-a⁷ darauf er kommen hinterher.

Der sparsame Gebrauch der Pronominalen in der Sprache entspricht einem streng konventionellen, höflichen, der reichliche einem ungezwungenen, impulsiven, vertraulichen Umgangston im Volke, und zwar aus folgenden drei Gründen:

1. Das Pronomen verwischt die Rangunterschiede beim Sprechen. Der Aristokrat, der Tagelöhner, das Kind, alle nennen sich selbst „ich“. Einen Dritten nennt man „er“, gleichgültig, ob es ein Gott, ein König oder der einfachste Mensch ist.

Das Nivellierende dieses Sprachgebrauches wird allgemein recht deutlich empfunden. Daher in sehr vielen Sprachen der pluralis majestatis und der Ersatz der Pronomia in feierlicher Rede durch Substantive, wie: „Gnädige Frau“ („Herr Oberst“, „Euer Durchlaucht“...) haben gesagt...“, „Es handelt sich um meine Wenigkeit“ usw. Diese Vermeidung des Pronomens findet man charakteristischerweise auch da, wo das verwandte Substantiv an sich keinen besonders respektvollen Ausdruck darstellt, so wenn im Holländischen statt *Bent U tevreden mijnheer* in förmlicher Rede wohl einmal gesagt wird *Is mijnheer tevreden?* Das beweist, daß es bei der obenerwähnten indirekten Anrede in der dritten Person nicht nur auf die Nennung des Titels, sondern vor allem auch negativ auf die Vermeidung des Pronomens ankommt. Man wird auch, abgesehen von den eigentlichen Höflichkeitsformeln, finden, daß in sehr respektvoller Rede der reichliche Gebrauch des einfachen Pronomens vermieden wird. Ist etwa in einem Panegyrikus von einem nicht mehr lebenden König die Rede, dann heißt es sehr häufig nicht einfach: „er“, sondern „der große Herrscher“, „der Unvergeßliche“, „unser Held“ usw.

2. Die Pronominalen werden großenteils als Füllwörter in nachlässiger, impulsiver Rede gebraucht, z. B.: „Du, der Meyer, der schläft.“ Welchen Umfang diese pleonastische Verwendung der Pronomia in einigen Sprachen erreicht, sieht man aus dem oben zitierten Satz im Nama.

Natürlich kommt so ein Stil in einer sehr konventionellen Gesellschaft nicht vor; dort überlegt man sich erst, was man sagen will, und setzt seine Worte sorgfältiger.

3. Der reichliche Gebrauch der Pronominalen steht in enger Beziehung zur Freiheit der Wortstellung im Satz. Das hängt so zusammen:

Das Verhältnis von Subjekt und Objekt wird sehr oft durch Pronominalen ausgedrückt. Z. B. sind wohl alle unsere Kasusendungen pronomi-

⁶ Verbum substantivum pronominaler Herkunft.

⁷ a ist eine hervorhebende Partikel pronominalen Ursprunges.

nalens Ursprungs. (In einigen Sprachen fehlen zwar die Kasusendungen, aber Subjekt und Objekt werden durch Pronominal Elemente am Verbum ausgedrückt. Z. B. ist in amerikanischen Sprachen solch ein Satzbau sehr häufig: „Jäger — Hase — er-ihn-sieht.“) Wo die Pronominal Elemente sparsam gebraucht werden und wo infolgedessen Kasusendungen fehlen und überhaupt Subjekt und Objekt lautlich unbezeichnet bleiben, da müssen sie durch die Stellung im Satz unterschieden werden. In der Regel bildet sich dann, wie im Chinesischen usw., eine starre Wortstellung: Subjekt—Prädikat—Objekt. Eine Verdrehung dieser Stellung würde zu Mißverständnissen führen. Wir können diesen Zusammenhang auch bei europäischen Sprachen gut beobachten.

Im Lateinischen war die Wortstellung sehr frei; denn Subjekt und Objekt waren lautlich bezeichnet. Im Neufranzösischen sind die Kasusendungen gefallen, daher ist die Wortstellung starr. Natürlich ist das nicht so gemeint, als ob (vgl. WUNDT, Völkerpsychologie, II, 377) nach Fall der Flexionsendungen bewußt, womöglich auf Verabredung eine feste Vorstellung funkel-nagelneu eingeführt worden wäre. Sondern es gab immer, auch im Lateinischen⁸, eine vorherrschende Wortfolge. Von dieser gestattete man sich Ausnahmen, solange der Zusammenhang durch die Flexionsendungen klar blieb; das hörte auf, sobald durch den Schwund der Flexionsendungen Mißverständnisse möglich wurden. Will man den deutschen Satz „Den Sohn liebt der Vater“ ins Holländische übersetzen, dann muß man, um ein Mißverständnis zu vermeiden, die Wortstellung ändern, denn im Holländischen fallen Nominativ und Akkusativ in der Aussprache zusammen.

Die Freiheit der Wortstellung hängt nicht nur von der Subjekts- und Objektsbezeichnung ab, sondern auch die Bezeichnung des Geschlechtes und des Numerus wirken in dieser Richtung. In lateinischer und griechischer Poesie z. B. kann das Adjektiv vom zugehörigen Substantiv getrennt werden, weil die Zugehörigkeit aus der Endung erkannt wird (vgl. z. B.: *Persicos odi puer adparatus*). Nun sind aber auch die Genus- und Numerusaffixe meist pronominaler Natur; sie fehlen darum oft in unpronominalen Sprachen (so im Japanischen und Chinesischen) und dadurch wird die Möglichkeit von Mißverständnissen noch größer und also die Wortstellung noch starrer. Wir können also im allgemeinen annehmen, daß unpronominalen Sprachen starre Wortstellung haben und umgekehrt. Nun ist es klar, daß eine Sprache mit fester Wortstellung nur paßt zu einem Volk mit konventionellen Umgangsformen. Denn je starrer die Wortstellung ist, desto weniger kann der Sprechende dem objektiven Gedanken eine subjektive Färbung geben, indem er hervorhebt, was ihm am wichtigsten erscheint, und desto weniger kann er darauf los sprechen, wie ihm die Worte gerade einfallen, desto mehr muß er sich erst einen wohlgefügtten Satz zurechtlegen. Nun wird man freilich einwenden, daß u. a. auch das Französische eine ziemlich starre Wortstellung hat, ohne daß sich die Franzosen länger als wir Zeit nehmen, ihre Sätze vorher zu überlegen. Gewiß nicht, aber dann denken sie auch gleich mehr als wir in fertigen, ganzen Sätzen, die nicht beim Sprechen erst aus dem Denken des Individuums

⁸ Dort übrigens eine andere als in den romanischen Sprachen.

entstehen, sondern — wie eine abgestempelte gangbare Münze — der feststehende konventionelle Ausdruck für einen Gedanken sind.

Endlich könnte man einwenden, daß die Flexionsendungen rein lautgesetzlich schwinden oder zusammenfallen können, wie es z. B. im Romanischen der Fall gewesen ist und daß dadurch notwendig die Wortstellung starr werden muß, so daß also auch ein wenig konventionell denkendes Volk sozusagen zufällig an eine Sprache mit fester Wortfolge geraten könnte. Dieser Einwand ist nicht stichhaltig; denn eine Sprache kann abgestorbene grammatische Affixe durch Neubildungen pronominaler Natur ersetzen. Z. B. wird in der Gegenwart der absterbende Genitiv im Holländischen und in der deutschen Umgangssprache durch eine pronominale Umschreibung ersetzt: „Dem Mann sein Buch“; „Meiner Mutter ihr Haus“. (Daneben in beiden Sprachen wie im Englischen und Romanischen die präpositionelle Neubildung mit „von“).

Zusammenfassend können wir sagen: Der Gebrauch der Pronominal-elemente in der Sprache ist um so reichlicher, je weniger das Volksleben konventionell gebunden ist, erstens weil die Pronomina der Rede einen nivellierenden, familiären Charakter geben, zweitens weil ihr Gebrauch oft auf nachlässig-pleonastischer Ausdrucksweise beruht, drittens weil der Gebrauch der Pronominal-elemente Voraussetzung für die Freiheit der Wortstellung im Satze und damit für die Möglichkeit einer ungezwungenen, subjektiv und persönlich gefärbten Sprechweise sind.

Diese Gleichung: „unpronominale Sprache — konventionelles Volksleben“ wird durch die empirische Nachprüfung bestätigt. Die Sprache, die am entschiedensten unpronominal ist, das Chinesische, gehört einem Volke, das bekanntlich in geradezu ungeheurem Maße an der Konvention hängt. Zu den besonders unpronominalen Sprachen gehört — wie erwähnt — das Altgriechische. Nun waren ganz gewiß die alten Griechen nicht ganz frei von konventioneller Gebundenheit, was überhaupt kein Volk der Erde ist und nach Lage der Dinge auch nicht sein kann. Wohl aber wird man zugeben müssen, daß sie verhältnismäßig außerordentlich unkonventionell waren, was einen konkreten Ausdruck in der Tatsache gefunden, daß ihre Sprache im Gegensatz zu der fast aller Kulturvölker und mancher Naturvölker kaum einen Ansatz zu Höflichkeitsformeln und zur Differenzierung der Anredeformen zeigt. Man spricht nicht umsonst von „klassischer Naivität“.

Die erwähnte Gleichung ist aber praktisch für unseren Zweck noch nicht genügend. Es fehlt die nötige Verbindung mit den anderen Gleichungen, die wir aufgestellt haben, und durch deren kombinierte Anwendung wir zur richtigen Deutung des Kulturzustandes aus der Sprache kommen wollen. Wir müssen also noch feststellen, wie sich der Konventionalismus zu der allgemeinen Kulturstufe eines Volkes verhält, ob er sich z. B. besonders bei Jäger-völkern oder bei Ackerbauvölkern oder wo sonst findet.

Die Ausbildung und Beobachtung der gesellschaftlichen Sitte hängt

von zwei Faktoren ab. Erstens ist man *ceteris paribus* um so höflicher, je abhängiger man sich von anderen fühlt. Der Kaufmann, Arzt oder Anwalt, der von seinem Publikum, der Beamte und Angestellte, der von seinem Chef abhängt, sind konventioneller als der Bauer oder der Rentier. Der zweite Faktor ist die Bildung, besser die Möglichkeit zur Bildung, d. h. die relative Freiheit von täglichen Sorgen und schwerer körperlicher Arbeit. Der Fabrikarbeiter, der Bauernknecht sind abhängig genug, und doch nicht konventionell, weil ihnen Zeit und Gelegenheit fehlt, sich in dieser Richtung zu vervollkommen. Der konventionellste Stand sind die Höflinge, weil sie zugleich am „gebildetsten“ und am unabhängigsten sind. Ein Volk als Ganzes ist um so konventioneller, je kultivierter es ist und je mehr in den tonangebenden höheren Ständen der einzelne sich abhängig fühlt, d. h. je kollektivistischer und autoritativer die Gesellschaftsordnung ist. Ein schlechter Nährboden für den Konventionalismus waren die antiken Republiken, in denen über einer Schicht ungebildeter, hart arbeitender Sklaven die relativ freien, selbstherrlichen Bürger standen. Das Eldorado der Konvention sind dagegen die kollektivistisch organisierten ostasiatischen Kulturstaaten, in denen der Gebildete in der dreifachen Abhängigkeit von den Behörden, dem Familienoberhaupt und der Dorf- oder Berufsgenossenschaft lebt.

Die endgültige Form unserer Gleichung lautet also:

Eine Sprache neigt um so mehr zu unpronominalem Bau, je höher die Kulturstufe und je autoritativer und kollektivistischer die Gesellschaftsordnung ist.

4. Der Artikel.

Der Artikel ist ein Pronominalelement, und man darf darum bei unpronominalen Sprachen, wie dem Chinesischen, von vornherein keine starke Entwicklung des Artikels erwarten. Er ist pleonastisch. Zwar erhöht er oft die Ausdrucksfähigkeit der Sprache sehr. Z. B. ist der sehr wesentliche Unterschied zwischen „das Schöne“ und „Schönes“, zwischen „das Wagenrad“ und „ein Wagenrad“, „das Rad des Wagens“, „das Rad eines Wagens“, „ein Rad des Wagens“ und „ein Rad eines Wagens“ im Lateinischen fast gar nicht wiederzugeben, und diese Unbestimmtheit trägt zu der bekannten Dunkelheit mancher lateinischen Schriftsteller, z. B. des Tacitus, sehr stark bei. Aber der Artikel entsteht nicht aus dem Bedürfnis nach Klarheit des Ausdrucks; denn er wird sehr oft auch da gebraucht, wo er nicht das Mindeste zur Deutlichkeit beiträgt: vgl. „die Sonne“, „der Himmel“. Er ist, wie die meisten Pronominalelemente, ein Produkt jener gestikulierenden, impulsiven Sprechweise, die nicht in wohlgesetzten Worten den objektiven Gedanken so kurz und klar wie möglich ausdrückt, sondern die subjektive Denktätigkeit des Sprechers während des Redens widerspiegelt und die Pausen ausfüllt, in denen der Sprecher sich besinnt. Als solch ein Füllwort tritt der Artikel z. B. auf, wenn jemand sich nicht gleich auf einen Namen besinnen kann: „Das ist doch ... der ... Meyer.“ Er wirkt wie alle Pronominalelemente im allgemeinen klärend, aber er verdankt seine Existenz nicht dem bewußten Wunsch nach Klarheit. Jedoch ist es in einem

Fall anders, nämlich da, wo eine lautliche Trennung zwischen Plural- und Singularform fehlt. Dort besteht wohl ein Bedürfnis an einem Artikel. So ist es z. B. in den polynesischen und weniger ausgeprägt in den malayischen Sprachen, wo der Artikel die Rolle eines Individualisierungsaffixes übernimmt. Es gibt aber auch ganz ausgesprochen unpronominale Sprachen, in denen sich sowohl Pluralform als Artikel gar nicht oder höchstens ansatzweise bilden, z. B. das Chinesische.

Wir müssen nun mit Ausscheidung der unpronominalen Sprachen und derer ohne lautliche Trennung von Singular und Plural untersuchen, warum sich in einem Teil der übrigen Sprachen der bestimmte und unbestimmte Artikel findet und in anderen entweder nur einer von beiden oder gar keiner.

Wir wollen gleich das Resultat vorwegnehmen: Der Artikel findet sich im allgemeinen stark ausgebildet in Kultursprachen, soweit diese nicht unpronominal sind. So haben wir denn neben dem wichtigsten allgemeinen Kennzeichen für Kultursprachen, den umschriebenen Zeitformen, noch ein besonderes für die Sprachen von Kulturvölkern mit autoritativ-kollektivistischer Gesellschaftsordnung, nämlich den unpronominalen Bau, und ein besonderes für die Sprachen der anderen, mehr individualistischen Kulturvölker, nämlich die starke Ausbildung des Artikels.

Nun zu unserem Erklärungsversuch, w a r u m die Dinge so liegen:

Der bestimmte Artikel erinnert den Hörenden daran, daß ihm die betreffende Person oder Sache wohlbekannt ist, der unbestimmte steht, wenn sie dem Hörer nicht nur als Einzelnes, sondern auch der Qualität nach unbekannt oder gleichgültig ist. „Er war in der Kirche“, d. h. in der bestimmten, die dem Hörer aus dem Zusammenhang der Rede bekannt ist; „Er war in einer Kirche“, d. h. in irgendeiner gleichgültigen. (Für die Fälle, wo es sich um etwas als Einzelding Unbekanntes, der Beschaffenheit nach aber Bekanntes handelt, bildet die norddeutsche Umgangssprache eine dritte Form des Artikels aus: „so ein“, gesprochen: *zun*. Man vergleiche: „Ich habe das Buch gesehen“ [von dem wir eben gesprochen haben], „Ich habe ein Buch gesehen“ [irgendeines], „Ich habe so'n Buch gesehen“ [das du als Einzelding nicht kennst, dessen ungefähre Beschaffenheit du aber kennst oder aus dem Zusammenhang des Gespräches erraten kannst]. Man beobachte im Alltagsgespräch den Unterschied zwischen: „Da stand ein Mann“ [gleichgültig, was für einer], „Da stand so'n Kerl“ [der Hörer merkt schon, daß der Kerl etwas unheimlich ist, kennt ihn also der Beschaffenheit nach]. Beide Artikel sind eine Art Satzzeichen, die dem Hörenden andeuten, wo von etwas ihnen Wohlbekanntem, wo von etwas Unbekanntem oder Gleichgültigem die Rede ist, ohne den objektiven Inhalt der Rede zu beeinflussen. Etwas ganz Ähnliches bildet die norddeutsche Umgangssprache auch beim Verbum aus: „Er hat es ja getan“, d. h. wie du weißt; „Er hat es 'mal getan“, d. h. irgendwann, der genaue Zeitpunkt ist unbekannt oder gleichgültig.

Wie kommt es nun, daß in den Sprachen vieler Naturvölker der Artikel fehlt?

Der bestimmte Artikel fehlt auch in den Sprachen, die ihn sonst haben,

in zwei Fällen, nämlich bei Eigennamen⁹ und mit Ausnahme des Italienischen: *il mio padre* bei possessiver Bestimmung des Substantivs.

Stellen wir uns, um uns das klarzumachen, das sprachliche Leben eines Jägersvolkes vor! Bei Personen gebraucht es nur selten Begriffswörter. Denn die Mitglieder seiner eigenen kleinen Horde kennt der Sprecher persönlich, nennt sie also in der Regel mit Namen. Mit denen anderer Stämme kommt er nur sehr selten in wenig intime Berührung. Bei keiner von beiden Gruppen aber hat er viel Anlaß, Gattungsnamen zu gebrauchen, wie unser: „der Pastor“, „ein Bauer“, „die Kaufleute“, „der Schuster“, „ein Schneider“ usw. Denn unsere Berufs- und Standesgliederung fehlen ihm fast ganz. Zur Bezeichnung von Personen also gebrauchen die Primitiven selten Begriffswörter und also auch selten den Artikel.

Die Benennungen solcher Dinge, die das Eigentum von Personen bilden, sind schon bei uns größtenteils, bei den Primitiven aber fast immer possessiv bestimmt, haben also keinen Artikel. Denn auch hier ist bei den meisten Gegenständen der Besitzer dem Sprecher persönlich bekannt. Wo wir sagen: „ein Haus“, „ein Kleid“ usw., da kann der Primitive meist sagen: „A.'s Wigwam“, „B.'s Kleid“, „C.'s Bogen“. Ferner fallen bei den Naturvölkern viele unserer Wörter für Gegenstände fort, die nicht possessiv bestimmt sind, weil sie keinen bestimmten Eigentümer haben oder weil der Besitzer schwer zu definieren ist, z. B. „die Schule“, „eine Kirche“, „die Post“, „eine Bank“ usw. Das liegt wieder an dem Mangel sozialer Gliederung. So weit die Primitiven überhaupt Gebäude oder Einrichtungen im gemeinschaftlichen Besitz haben, können sie meist sagen: „unser Männerhaus“, „unser Kanoë“, oder „ihr Kriegerat“, d. h. der eines anderen Stammes. Es sind also bei Personen und bei deren Besitztümern dieselben Faktoren, die in der Sprache der Primitiven den Artikel überflüssig machen, nämlich erstens die Kleinheit des sozialen Organismus und zweitens das Fehlen sozialer Gliederung.

Bei Elementen der Landschaft fehlt den primitiven Sprachen der bestimmte Artikel, weil sie von Nomaden gesprochen werden. Auch wenn diese monatelang am selben Ort bleiben, entsteht doch bei ihnen nicht die feste Gewöhnung, die es uns erlaubt, ganz selbstverständlich von dem Bach oder dem Wald zu reden.

Aber warum fehlt in den Sprachen der Naturvölker der unbestimmte Artikel bei Tieren und Pflanzen, die ihnen doch als Einzelexemplare genau so unbekannt sind wie uns? Weil — wie oben sehr ausführlich dargelegt worden ist — unser unbestimmter Artikel dem Hörenden nicht nur andeutet,

⁹ Bei Eigennamen wohl deshalb, weil sie etwas nur einmal Vorhandenes bezeichnen, und weil deshalb die Veranlassung zur Unterscheidung zwischen bekannten und unbekannten Exemplaren, wie sie bei Begriffswörtern besteht, fehlt. Ein zwingender Grund für das Fehlen des Artikels ist das nicht: vgl. „die Sonne, der Mond, der Himmel“, alles Dinge, die auch nur einmal vorhanden sind. Das Fehlen des Artikels vor Eigennamen ist denn auch meist nicht konsequent durchgeführt; vgl. „die Türkei“, „die Schweiz“, „die Marie“, „der Peter“ (süddeutsch) usw. Im Altgriechischen findet sich der Artikel vor Eigennamen häufig und im javanischen vorzugsweise gerade vor Eigennamen. Im ganzen und durchschnittlich steht er aber doch seltener als vor Begriffswörtern.

daß es sich um ein unbekanntes Exemplar, sondern auch um etwas seiner Beschaffenheit nach Unbekanntes oder Gleichgültiges handelt. Wir setzen den unbestimmten Artikel in der Regel da, wo wir auch sagen könnten: „irgend ein“. Wir sagen: „Da war ein Haus“, „Ich sah einen Mann“, „Wir kamen an eine Brücke“, indem wir dem Hörer mit einer Art gleichgültiger Gebärde andeuten, daß diese Dinge sehr verschieden beschaffen sein können, daß es aber nicht so sehr darauf ankommt, wie sie sind. Wo wir die mögliche individuelle Verschiedenheit ganz außer Acht lassen und von ganz feststehenden wohlbekannten Typen reden, da gebrauchen wir entweder den bestimmten oder gar keinen Artikel (in der Umgangssprache oft „so ein“, siehe oben): „sie gingen zur Kirche, zur Schule, zum Arzt“, „bei Nacht“, „morgens“, „abends“, vgl. Militärjargon: „auf Kammer, Festung, Kriegsschule“ sein; holländisch: *naar kirk gaan, op school zijn*.

Nun sind die Tiere und Pflanzen für den Primitiven ganz wohlbekannte, vertraute Typen. Die einzelnen Exemplare kennt er natürlich nicht, noch weniger als wir, weil er keine Haustiere und Nutzpflanzen hat. Die Gattung aber kennt er desto besser; sie tritt ihm wie eine wohlbekannte Persönlichkeit gegenüber. Wir begegnen im Walde einem Fuchs oder einem Wolf; der Primitive begegnet Reinecke oder Isegrimm, einem vertrauten, personifizierten Typus, von dem seine Hörer so viel Beschreibungen und Anekdoten kennen, daß es absurd wäre, das einzelne Tier mit der gleichgültigen Gebärde, die in unserem unbestimmten Artikel liegt, als etwas Unbekanntes hinzustellen. So sagt ja auch der Botaniker bei uns nicht: „Ich habe in diesem Walde ein *Asplenium septentrionale* gefunden“, sondern kurz: „Ich habe *Asplenium septentrionale* gefunden“. Und der Jäger gebraucht wohl die bestimmte Form: „Die Schnepfe ist da!“

Alles in allem dürfen wir eine starke Ausbildung des Artikels in den Sprachen solcher Völker erwarten, die sesshaft sind, einen größeren sozialen Organismus und soziale Gliederung haben und der Natur relativ fremd gegenüberstehen, d. h. bei Kulturvölkern, aber nur dann, wenn die Sprache pronominal ist. In den Sprachen von Naturvölkern können wir eine starke Ausbildung des Artikels nur dann voraussetzen, wenn die lautliche Unterscheidung zwischen Plural und Singular fehlt.

Diese Voraussetzung trifft gut, zuweilen überraschend gut, zu:

Der bestimmte und unbestimmte Artikel zugleich findet sich, so viel ich weiß, nur bei den modernen germanischen und romanischen Völkern, im Magyarischen, im Altägyptischen und Koptischen (also nicht bei den weniger kultivierten anderen hamitischen Völkern, bei Lateinern und alten Germanen) und anscheinend bei einigen wenigen Negervölkern¹⁰, die, wenn auch gerade keine hochkultivierten, so doch gewiß Ackerbauvölker sind.

Nur der unbestimmte Artikel findet sich u. a. im Osmanisch-Türkischen (nicht im Alttürkischen und den anderen, von Nomaden gesprochenen Türk-sprachen!) und im Neupersischen, in dem (unpronominalen) Chinesischen anscheinend nur ein Ansatz dazu.

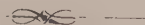
¹⁰ Serer u. a.

Der bestimmte Artikel findet sich in mehr oder weniger häufigem Gebrauch in sehr vielen Sprachen sporadisch über den größten Teil der Erde verstreut, u. a. im Bulgarischen, Griechischen, Ewe, Haussa, sehr schwach im Japanischen. Fast immer sind es die Sprachen halbzivilisierter Völker oder, wie das Japanische, unpronominale Kultursprachen.

Noch ein Wort über das Nama. Hier spielen die Geschlechtssuffixe eine Rolle, die sich zuweilen der unseres Artikels nähert, etwa so, daß das Wort für Wasser mit männlichem Suffix einen großen Fluß, mit weiblichem Suffix Wasser zum Gebrauch, etwa Tauf- oder Waschwasser, mit sächlichem irgendwelches Wasser schlechthin bedeutet. Man sieht schon an diesem Beispiel, daß auch die Funktion dieser Suffixe der unseres Artikels nur sehr entfernt ähnelt, denn das Nama hat offenbar nicht die Möglichkeit, zwischen „dem Mann“ und „einem Mann“ zu unterscheiden, sondern höchstens zwischen „dem Stein“ und „einem Stein“. Aber hier kommt es gar nicht einmal auf die Funktion des Artikels an, sondern auf seinen psychologischen Ursprung; denn auf diesem, nicht auf der Funktion, beruht unsere Erwartung, daß der Artikel Kultursprachen eigen ist. Der psychologische Ursprung des Nama-„Artikels“ ist aber total verschieden von dem unseres Artikels. Er ist nicht ein pleonastisches Satzzeichen, das — ohne den objektiven Inhalt zu beeinflussen — zwischen bekannten und unbekannten Dingen scheidet, sondern eine Art Wertangabe, mittels derer die benannten Gegenstände in männliche, d. h. große und starke, weibliche, d. h. schwache, unwichtige und neutrale, gleichgültige eingeteilt werden.

Übrigens gehören sowohl der unpronominale Satzbau als der Artikel zu den Kennzeichen, die nicht in erster Linie entscheidend für die Deutung des Kulturzustandes aus der Sprache sind. Wir kommen nun noch zu zwei solchen Merkmalen erster Klasse, die gleich wichtig sind wie die Genera actionis und die umschriebenen Zeitformen beim Verbum, das ist die größere oder geringere Kürze des Ausdrucks und die Wirksamkeit der Analogie.

(Schluß folgt.)



¹¹ Die Commune-Form von „der Mann“ bedeutet nicht „ein Mann“, sondern „ein Mensch“ oder „der Mensch“.

Analecta et Additamenta.

K. v. D. STEINEN und ERLAND NORDENSKIÖLD, Ehrenmitglieder der Société des Américanistes de Paris. — KARL v. D. STEINEN, Berlin, ist gleichzeitig mit ERLAND NORDENSKIÖLD, Göttingen, zum Ehrenmitglied der Société des Américanistes de Paris ernannt worden. Ist die Tatsache an sich schon höchst erfreulich, so gewinnt sie durch die freundlichen Begleitworte RIVET's noch eine besondere Bedeutung. Die betreffende Stelle aus dem Briefe RIVET's an K. v. D. STEINEN vom 16. Februar dieses Jahres hat folgenden Wortlaut:

„Je ne saurais vous dire combien nous en avons été touchés et combien nous en avons été heureux. J'y ai vu le premier pas vers la reprise de cette collaboration intellectuelle qui est indispensable pour le progrès de la civilisation et à laquelle je travaille sans relâche, au milieu de tant de difficultés, depuis sept ans. Je suis revenu de Francfort avec une foi renouvelée et un courage accru.

Vous avez très bien compris le sens de la manifestation que notre Société a faite en vous nommant membre d'honneur. Nous avons certes voulu témoigner au grand savant, que vous êtes, toute notre respectueuse admiration, mais nous avons voulu aussi honorer en vous toute la science allemande et favoriser par ce moyen le retour de cette sympathie internationale, dont notre science, toutes les sciences doivent bénéficier.“

SAPPER

Zur Verbreitung der Flutsagen. — In dem Mai-August-Heft des „Anthropos“, 1925, S. 756, dürfte die kurze Notiz WALTER ANDERSON's Studie über Nordasiatische Flutsagen betreffend, wohl das Interesse aller Amerikanisten erwecken. So ganz neu, wie ANDERSON anzunehmen scheint, sind seine Ergebnisse allerdings nicht. Bereits W. JOCHELSON hebt in seinem großen Werke „The Koryak“ (1905), S. 351 f., das Vorkommen des „Tauchermotivs“ in Sibirien hervor, nämlich, „the cosmogonic tale about the raven, or some other bird or other animal which dives into the water to obtain some mud, out of which the earth is created“. Diese in Nordamerika so weit verbreitete Erzählung „is found as well among the Chukchee and Yukaghir, as also among the Buryat, Turc, and Finnish tribes, but it is absent in the Koryak myths“. Zu den von JOCHELSON zitierten Quellen käme noch folgender Beleg für ein von RADLOFF besuchtes Türkvolk: „Zuerst war alles Wasser und nirgends war Erde. Da schickte Gott einen weißen Schwan zum Wasser und ließ sich einen Schnabel voll Wasser heraufbringen. Weil ihm aber beim Tauchen ein wenig Erde am Schnabel hängen geblieben war, so blies der Schwan die Erde von seinem Schnabel; diese fiel in kleinen Stäubchen aufs Wasser und schwamm auf dessen Oberfläche; diese Stäubchen vergrößerten sich und breiteten sich immer mehr aus, so daß sich zuletzt das Land bildete¹.“ Durch das Wühlen eines zweiten Vogels entstehen dann Berg und Tal.

Nun sind aber nicht nur sibirische, sondern auch südasiatische Parallelen vorhanden. Nach einer mir unzugänglichen Quelle (SOPPITT) weist J. H. HUTTON auf eine Sage der Kachari hin, in welcher Krebse die Bisamratte der Algonkin-Stämme vertreten (The Sema Nagas, 1921, S. 380). Endlich ist mir noch eine, jedenfalls mit der von HUTTON erwähnten Mythe verwandte Erzählung der Garos bekannt (A. PLAYFAIR, The Garos, 1909, 82 f.). Nachdem anfangs kein Land vorhanden war, beschloß *Tatara-Rabuga*, die Erde zu erschaffen und beauftragte die Göttin *Nosta-Nōpantu*, seinen Wunsch zu verwirklichen. Nach vergeblichem Bemühen „she

¹ W. RADLOFF, Aus Sibirien, 1893, I, 360.

sent the big crab down under the water to fetch some clay, but it was too deep and he was obliged to return with his errand unfulfilled. *Nosta* then sent — the small crab to do her behest, but he was afraid, and returned without having performed his errand. Last of all *Notsu* chose — a beetle, and sent him down, and he returned with a lump of clay, with the aid of which *Nosta-Nōpantu* fashioned the Earth.“ Hier haben wir nicht nur das Tauchermotiv, sondern sogar den zweimaligen Fehlversuch; daß in der typischen amerikanischen Variante erst das vierte Unternehmen mit Erfolg gekrönt wird, erklärt sich aus der zeremoniellen Bedeutung der Vier bei den meisten Stämmen Nordamerikas.

Ich möchte nun die Frage aufwerfen, ob sich in Tibet, China und der Mongolei gleichfalls Flutsagen vorfinden, die in genetischem Zusammenhang mit den indischen Erzählungen einerseits, anderseits mit den sibirisch-amerikanischen Märgen stehen. Sollte sich diese Vermutung bewahrheiten, dann hätten wir es mit einem geschlossenen Verbreitungsgebiet von ungeheurer Ausdehnung zu tun und es wäre dann systematisch nachzuforschen, ob nicht auch andere südasiatisch-amerikanische Parallelen in entsprechender Weise zu erklären wären.

Prof. Dr. R. H. LOWIE, Berkeley Univ., Calif.

„Pulayo-afrikanisch und malayo-polynesisch.“ — Im „Anthropos“, XX, 1925, 216 f., erörtert A. DREXEL die Möglichkeit eines engeren historischen Zusammenhanges zwischen dem pulayo-afrikanischen und dem malayo-polynesischen Sprachgebiet. Ohne auf die Gesamtfrage einzugehen, möchte ich bemerken, daß ein kleiner Teil des Materials nicht stichhaltig ist. Das gilt erstens von Verwandtschaftsnamen wie *baba* (Vater) und *dada* (Mutter), die aus dem Lallen des Kindes entstehen und in ähnlicher Form über die ganze Erde verbreitet sind. Zweitens sind einige Wörter verglichen worden, bei denen es sich wahrscheinlich in beiden Sprachstämmen, mindestens aber in einem, um spätere Entlehnung handelt, und zwar Pul. *tambaria*, Mal. *tambur* (europ.), Pul. *bandu*, Mal. *badan* (arabisch), Pul. *kaba-ru*, Mal. *kabur* (arabisch). Ferner möchte ich dahingestellt sein lassen, ob Jav. *turun* (Abkömmling, Kind) nicht mit dem malayischen Verbum *turun* (= hinabsteigen, abstammen) zusammenhängt, so daß der Bedeutungsunterschied gegenüber Pul. *ture* (Speisebrei) oder *ture* (Schädeldecke des Kindes) reichlich groß wird, und ob in Mal. *perampuan* (Frau), das DREXEL mit Born. *pero* (Jungfrau) vergleicht, nicht das häufige Präfix *per* abzutrennen ist. Endlich ergibt sich beim Jav. *nahu* (wissen) durch Vergleich mit Mal. *tahu*, daß das *n* erst sekundär durch die so häufige Anlautnasalisierung im Aktivum entstanden ist, so daß eine lautliche Ähnlichkeit mit dem gleichbedeutenden Pul. *nana* nicht mehr besteht.

Prof. Dr. KOPPELMANN, Soerabaia.

The Obidjiwan Band of the Têtes de Boule. — The Têtes de Boule are an Algonquian-speaking tribe who occupy most of the watershed of the St. Maurice River in the province of Quebec, the northern or Obidjiwan band straddling at points the Hudson Bay divide. The writer first came into personal contact with them in 1916 while canoeing through their territory in company with a half-breed Tête de Boule and French-Canadian. An opportunity for further acquaintance and study did not offer itself until last June 1925 when he spent about four weeks among them at their summer encampment of Obidjiwan, a lake at the headwaters of the St. Maurice. Owing to the necessarily short stay, the following notes are merely a preliminary summary. The writer plans to return this summer 1926 and check up and amplify the data gathered last June.

Some of the anthropometrical averages obtained for adult men were: stature, 168.6; cephalic index, 80.67; face breadth, 147.4. The linguistic data gathered appear to show quite clearly that the language spoken is a dialect of the Cree. The Têtes de Boule thus appear as the easternmost branch of the great Cree-speaking tribes of the Algonquian stock. The chief phonetic change is the substitution of *r* in Tête de Boule for the more common Cree *y*. The northern or Obidjiwan band of the Têtes de Boule call themselves, *Obidjiwan iriniwāk*, "men of Obidjiwan".

They possess the typical family hunting grounds of the northeastern Canadian woodland, with inheritance usually in the male line. They are a purely hunting and trapping people with no agriculture at all. Conservation of the game supply is achieved through careful selective

killing of the beaver and through hunting in alternate years on different halves of the family territory.

No trace was found of gentile organization, nor of anything that might suggest a totemic complex. Marriage is usually patrilocal. The women seem to be very well treated. Family life in general is on a democratic basis, and home affections are well in the foreground. There is a chief of the band with two assistant chiefs, but such political authority as exists is very limited. The chieftaincy is usually but not always or necessarily hereditary, so far as could be discovered.

Psychically the Têtes de Boule are characterized by marked honesty, truthfulness, good humor, and evenness of temper. The whole social atmosphere is a distinctly coöperative one, even competitive play being absent except for a bit of gambling that goes on.

The writer gave his whole attention last June to the observation and recording of contemporary conditions. This summer he hopes to give intensive attention to the earlier social conditions, that may have in part passed away. At present, with rare exceptions, the Obidjiwan Têtes de Boule speak only their own native tongue.

Dr. J. M. COOPER, Catholic University of America, Washington, D. C., U. S. A.

The Mother's brother in South Africa. — In a lecture entitled "The Mother's brother in South Africa" (The South African Journal of Science XXI [1924], 542—555) A. R. RATCLIFFE. BROWN brings forth a new theory, which is, to explain this far spread custom of the Mother's brother. He thinks that it will not do to look at it as a sign of a former matriarchal institution among the tribes, whose rights to day are settled by the father. They say that this opinion has also been given up by many Ethnologists.

BROWN establishes a theory founded principally on reports about three tribes, the Bathonga, the Baila in South Africa, and the natives of the Friendly Islands. The theory is a follows: — The child in the primitive society shows great respect to his father, but to the mother it is attached with a very special love. His respectful awe of the father, is given to all the members of the father's family, and also shows itself in Religious ceremonies which are paid to the ancestors of the father.

The great affection which the child gives to the mother is extended to all the members of her family and may be expressed by a special familiarity with them. This explains in every respect why the nephew (the Sister's son) — for with him we have to deal here — has a special intimacy with his uncle (the Mother's brother).

- 1) The uncle (Mother's brother) takes care of his nephew in a special manner.
- 2) In case of the nephews illness. The uncle offers sacrifice for him.
- 3) The nephew may take many liberties with his uncle, so for instance, he can go to the latters house, and eat the meal prepared for him without asking for it.
- 4) In case of death, he inherits part of his uncles property.
- 5) When the uncle sacrifices to his ancestors the nephew steals the offerings, and eats them himself.

The Author does not give any proof for his theory, for he did not intend to do so in that lecture, he only wished to illustrate his theory, and make it plausible.

But there remain serious objections to this theory: — namely that the special sympathy which the child has for the mother, and which is extended to all the members of the mother's family, explains fully the position of the nephew to the Mother's brother. It might be useful to emphasize:

- 1) Not every brother, and especially not every sister enjoys the same position as the real Mother's brother, who is generally the eldest. So it is at least on the Zambesi among the Asena and Anyungwe. Therefore there seems to be quite a queer relation between these two. What is the reason for it?

- 2) The oldest son in the family by the death of the father, without any ceremony becomes the master, and all (if there are no brother's of the father) are subject to him. He inherits the lion's share from his father, he inherits also the dowry; which goes into the father's family when the daughter marries. If the married daughter does not fare well, than she goes to her brother (if the father is already dead), and seeks protection from him.

3) The married daughter brings nothing with her to the new house hold (on the Zambesi she is not allowed either). All that she had, and particularly what she had earned, stays in the hands of her father, and when he dies, in the hands of the oldest brother.

4) But the right of inheritance in South Africa (I have again the Zambesi tribe in mind) is so, that the brother inherits from the brother, not the son from his father. The son gets his turn later on. Thus the biggest share of the inheritance stays always in the hands of the oldest in the family.

5) That may be the reason, that the mother's brother, who so as to say, has the whole dowry of the mother and the bride price (or wedding price) in his possession has to provide for his nephew, who receives nearly nothing from his father as long as there are any brothers of the father. It is his duty to do it. He is, in effect, his father, being the protector of the child's mother. One would be inclined to say that the nephew receives from his uncle his Mother's share.

So viewed the position of the mother's brother is rather founded on economy than on special affection of the nephew for him. Consequently it is a sort of Mother's right.

Here I add another custom which will throw a clearer light on this problem. It comes from the Asena. Every family has a grave digger. The master of the house makes a contract with someone, by which this person binds himself to bury the deceased members of his family. Being younger than the master of the house, he generally buries him too. This grave digger (*njarumbi*) is called *mwana* (child) by the master, and he calls the master of the house *baba* (father). The former has the full rights of a child. He can take all that he wants from the house of the master. He spits on the things and it is his. He carries it away and no one takes it amiss.

After the burial the relations put offerings on the grave. The *njarumbi* may take them unpunished, for himself, and eat them.

I mention this custom because it seems to me, that it makes a parallel to the former. The Sister's son is, in a special way, the son of the Mother's brother, in a like manner as the *njarumbi* is to the master of the house. In the latter case there is an express contract, in the former it is understood. Which however is specially founded on Economy.

At All events, a foundation of this theory on the part of the Author, which he proposes to give, and for which we wait, will claim a special interest.

P. PAUL SCHEBESTA, S. V. D.

Das Rätsel der Quipus. — Nach der Entdeckung E. NORDENSKIÖLD's müssen die in den peruanischen Quipus uns erhaltenen Hauptzahlen als Tage mit astronomischer Bedeutung aufgefaßt werden. Zugleich ist es höchst wahrscheinlich, daß jede von diesen Zahlen einem ganz bestimmten, beobachteten Ereignisse entspricht und nicht etwa einen aus vielen Beobachtungen errechneten Mittelwert darstellt. Ebenso wahrscheinlich ist es, daß die Knotenschnüre magische Zwecke verfolgten.

Ob es noch viele Quipus anderer Art gibt, muß die weitere Prüfung zeigen. Die bisher mit Sicherheit gelesenen haben ohne Ausnahme einen einfachen und ganz naheliegenden Sinn. Sie beziehen sich vor allem auf den synodischen Umlauf jener zwei Himmelskörper, die auf ihrer scheinbaren Bahn am häufigsten mit der Sonne zusammenkommen, den Mond und den Merkur, dann auf den Jupiter und auf das gesetzliche Jahr.

Die meisten Quipus scheinen nur eine einzige Hauptzahl zu enthalten, zu ihnen gehören (nach der Bezeichnung von NORDENSKIÖLD) Nr. 5, 6, 7, 10, 12, 13, 14, 15. Drei enthalten auch astronomische Zahlen in ihren großen Abteilungen; zu diesen gehören Nr. 9, 11 und 16. Im letzten Heft des „Anthropos“, S. 1193—1194, habe ich im Anschlusse an das Buch von E. NORDENSKIÖLD die astronomische Bedeutung für die Zahlen der eben genannten ersten Gruppe diskutiert. Nr. 12 und 15 beziehen sich auf den Umlauf des Merkur, die übrigen auf den des Mondes. Nur eine von diesen Zahlen hat eine Verbesserung von einem Tage nötig, die anderen fallen alle in die natürliche Variationsbreite der astronomischen Vorgänge. Zweimal muß auch noch die Art der Zurechnung oder Vernachlässigung von Bruchteilen des Anfangs- und Endtages eine Rolle gespielt haben.

Quipu 9 enthält, außer den kleinen, untergeordneten Zwecken dienenden Gruppen, zwei gleich große Abteilungen. Die erste der beiden ist leicht beschädigt, ihr Wert kann aber doch mit einiger Wahrscheinlichkeit mit 2480 Tagen angegeben werden. Der Wert der zweiten ist 2203 Tage. Es dauern aber 84 mittlere Mondumläufe, wenn man die Bruchteile des Tages unberücksichtigt läßt, gerade 2480 Tage, wie die erstere Quipuzahl angibt; und 19 mittlere Umläufe des Merkur dauern 2201·7 Tage, der Quipu gibt 2203 Tage an. Wir werden darauf zurückkommen.

Quipu 11 enthält vier Gruppen mit ungewöhnlich großen Zahlen. Nur die erste und die dritte sind bis jetzt einer ganz naheliegenden Deutung fähig. Die erste umfaßt 174022 Tage (zirka 476½ Jahre), viel mehr als in irgendeinem der bisher geprüften Quipus vorkommt. Man wird es deshalb nicht für unwahrscheinlich halten, daß diese Zahl aus zwei oder mehreren kleineren zusammengezogen wurde. Jeder Zauberer wird sich ja bemüht haben, auch bei Überbürdung mit Geschäften etwas Originelles zu liefern und nicht andere zu kopieren. Der einfachste Weg hierzu war der, zwei, drei oder mehrere schon bekannte Zahlen zusammenzuziehen, oder auch Differenzen zu bilden. Alle diese Summen und Differenzen mußten ja wieder z. B. ganze Mondumläufe enthalten, wenn nur die Teile sie schon enthielten. Ein Mißstand ergab sich nur dann, wenn die Fehler der einzelnen Bestandteile, wenn sie auch nur Bruchteile eines Tages betrugen, sich dadurch häuften.

Obwohl nun 174022 Tage bei Außerachtlassung der Bruchteile des Anfangs- und Endtages als beobachteter Abstand zweier Neumonde oder Vollmonde möglich ist, so steht die Zahl doch an der Grenze der Möglichkeit. Zerlegt man sie in nur zwei Teile, etwa 66561 + 107461, so geht die Ausnahmestellung schon verloren. Noch mehr wäre das der Fall bei einer Zerlegung in drei oder mehr Summanden.

Jeder der beiden angeführten Summanden stellt nun eine Anzahl von Tagen dar, an deren Anfang und Ende eine Sonnenfinsternis stattfand. Natürlich kann die Zerlegung in Sonnenfinsternisabstände fast beliebig oft fortgesetzt werden.

Ähnlich wie hier verhält es sich mit der Zahl 5579 des Quipu 13. Auch diese kann nach indianischer Zählweise, die Bruchteile des Tages nicht berücksichtigt, als Abstand zweier Neumonde angesehen werden. Zerlegt man sie aber z. B. in 3306 + 2273 Tage, so ist jedes dieser Intervalle auch ein Abstand zweier Sonnenfinsternisse.

Es mögen zum Schluß sämtliche wertvolle Zahlen der von NORDENSKIÖLD geprüften Quipus zusammengestellt werden.

A. Mondzahlen:

Quipu 5	5196 Tage; Abstand zweier Sonnenfinsternisse.
Quipu 6	10217 " " " "
Quipu 7	11842 " " " Neumonde.
Quipu 9a	2480 " " " "
Quipu 10	3749 " " " "
Quipu 11a	174022 " " " "
wenn zerlegt, Abstand zweier Paare von Sonnenfinsternissen.	
Quipu 11c	12579 Tage; Abstand zweier Neumonde.
Quipu 13	5579 " " " "
wenn zerlegt, Abstand zweier Paare von Sonnenfinsternissen.	
Quipu 14	120 Tage, vier runde Monate zu je 30 Tagen.
Quipu 16b	207 " Abstand zweier Neumonde.

B. Jupiter- und Sonnenzahlen.

Der zuletzt genannte Quipu 16 besitzt auch in der Summe aller seiner Tage (395) einen astronomischen Sinn: es ist die Dauer gewisser synodischer Umläufe des Planeten Jupiter. So verfloßen zwischen der Konjunktion mit der Sonne am 23. Oktober 1922 bis zur Konjunktion vom 22. November 1923 gerade 395 Tage.

Hier darf auch der leicht beschädigte Quipu 2 erwähnt werden. Wenn das kurze abgerissene Ende des ersten Fadens keinen Knoten enthielt, wie NORDENSKIÖLD annimmt,

so stellt die in ihm aufgezeichnete Zahl 13505 ganz genau 37 mexikanische Kalenderjahre dar. Da auch die anderen Völker des zentralamerikanischen Kalendergebietes in allen ihren astronomischen Arbeiten nach solchen Jahren von 365 Tagen rechneten, so darf man sie auch für Peru voraussetzen.

C. Merkurzahlen.

Am interessantesten sind die Angaben der Knotenschnüre über den synodischen Umlauf des Merkur, der im Mittel 115·87 Tage beansprucht. Die einzelnen Werte schwanken aber wegen der großen Exzentrizität der Merkurbahn zwischen 104 und 129 Tagen. Auch der Wert für eine Summe von Umläufen zeigt im allgemeinen solche Schwankungen. Nur dann erhält man sicher einen guten mittleren Wert, wenn die Anzahl der zu beobachtenden Umläufe so gewählt wird, daß die Summe der Tage nahezu ein Vielfaches von 88 ist. Prüfen wir daraufhin die Werte der Knotenschnüre: Quipu 9 b enthält 2203 Tage, das ist die Zeit von 19 Umläufen, denn $19 \times 115\cdot87$ gibt rund 2202 Tage. Es ist aber auch $88 \times 25 = 2200$. 19 Umläufe müssen also unter allen Umständen einen guten mittleren Wert liefern, nicht aber 20 oder 18.

Der Quipu 12 umfaßt 18653 Tage. Es ist auch $115\cdot87 \times 161$ gleich rund 18655, und $88 \times 212 = 18656$. Der Fall ist dem vorigen ganz ähnlich. Quipu 15 aber zeigt uns etwas Neues. Er enthält 1275 Tage. Es ist auch $115\cdot9 \times 11$ nahe gleich 1275. Der Vergleich mit 88 Tagen bietet uns aber eine Überraschung. Wenn wir nämlich die Zahl 1275 verdoppeln, und 2550 prüfen, so ergibt sich nahezu ein Vielfaches von 88; nämlich $88 \times 29 = 2552$. Nur 22 synodische Umläufe müssen einen guten Mittelwert liefern, 11 Umläufe können den schlechtesten überhaupt möglichen Wert ergeben. Es scheint also, als ob hier der Zauberer das von einem seiner Kollegen beobachtete Intervall halbierte und so den Schein einer selbständigen Beobachtung zu erwecken suchte.

Wenn man berechnen wollte, welche Wahrscheinlichkeit einer zufälligen Übereinstimmung auch nur der drei Merkurzahlen mit denen der Quipus zukäme, so ergäbe sich fast Null. Die peruanischen Knotenschnüre aus den alten Grabstätten sind somit mit praktischer Sicherheit als astronomische (und magische) Dokumente anzusehen. Sie geben uns Kunde von einem ausgesprochenen Talent gewisser Zauberer für Himmelsbeobachtungen.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.



Miscellanea.

Europa und Allgemeines.

In seiner Antrittsvorlesung vor der philosophischen Fakultät der Universität Hamburg 1924 untersucht Dr. WALTER SCHEIDT die Stellung der Anthropologie zur Völkerkunde, Geschichte und Urgeschichte (Arch. f. Anthr., N. F., XX [1925], 138—146). Bei der Erwähnung der „vielumstrittenen Kulturkreislehre“ werden FROBENIUS und SPENGLER vorgeführt. [Die eigentliche moderne kulturhistorische Ethnologie und ihre Hauptvertreter bleiben unbeachtet.] Anthropologie, Ethnologie, Geschichte und Urgeschichte werden nach SCHEIDT erst durch gemeinsame Arbeit und wechselseitige Ergänzung eine wirkliche Rassenforschung ermöglichen, deren ideales Ziel darin besteht, „die ganzen Erbanlagekomplexe, welche Gegenstand der Auslese sind und gewesen sind, als solche herauszustellen“ (S. 145).

Unter dem Titel „Naturvölker“ finden wir einen Beitrag von M. SCHMIDL, wo die Verfasserin die Nahrungsfürsorge und Ernährung der Naturvölker behandelt. Wir sehen die Gewinnung, Zubereitung, Verwertung, Aufbewahrung und Konservierung der Nahrungsmittel im Kreise des niederen und höheren Jägartums, des niederen und höheren Ackerbaues und bei den Viehzüchternomaden. Verfasserin folgt vorwiegend den einschlägigen Darlegungen des Werkes „Völker und Kulturen“ I von SCHMIDT-KOPPERS. (Aus dem Ernährungslexikon herausgegeben von PIRQUET und MEYERHOFER, 1925/1926, 760—772.)

Die seit dem Jahre 1919 unterbrochene Veröffentlichung der „Mitteilungen aus den deutschen Schutzgebieten“ fängt wieder an zu erscheinen. Die Leitung liegt in den Händen dreier Geographen, nämlich ALBR. PENCK, HANS MEYER und PAUL STAUDINGER. Jährlich sollen zwei umfangreiche Hefte zum Preise von je 5 Mark erscheinen. Der Inhalt umfaßt vorläufig nur landeskundliche Stoffe, es werden aber auch anthropologische und linguistische einbezogen.

Europe et Généralités.

Dans sa leçon inaugurale à la faculté de philosophie de l'Université de Hambourg en 1924, M. WALTER SCHEIDT examine les relations entre l'anthropologie, l'histoire et la préhistoire. (Arch. f. Anthr., N. F. XX [1925], 138—146.) En parlant de «la question fort discutée des cycles culturels», l'auteur expose les théories de FROBENIUS et de SPENGLER. [L'ethnologie historico-culturelle de nos jours et ses principaux représentants ne sont pas mentionnés.] D'après M. SCHEIDT, ce n'est que par le travail en commun et en se complétant mutuellement que l'anthropologie, l'ethnologie, l'histoire et la préhistoire rendront possible la véritable étude des races, dont le but idéal consiste «à faire ressortir tous les ensembles de dispositions héréditaires faisant ou ayant fait l'objet de la sélection» (p. 145).

Un travail de M^{lle} M. SCHMIDL intitulé «Peuples primitifs» contient une contribution à la question de l'alimentation des peuples non-civilisés. Nous assistons à la production des aliments et à leur préparation, nous apprenons comment ils sont utilisés, gardés et conservés chez les peuplades adonnées à la chasse simple et perfectionnée, à l'agriculture ordinaire et supérieure, et chez les nomades éleveurs de bestiaux. L'auteur s'en tient surtout aux données de l'ouvrage «Völker und Kulturen» de SCHMIDT-KOPPERS qui s'y rapportent. (Tiré-à-part du Lexique de l'alimentation publié par MM. PIRQUET et MEYERHOFER, 1925/1926, 760—772.)

Les «Mitteilungen aus den deutschen Schutzgebieten», dont la publication était interrompue depuis 1919, recommencent à paraître. La direction en est confiée à trois géographes, MM. ALBR. PENCK, HANS MEYER et PAUL STAUDINGER. On publiera annuellement deux forts cahiers au prix de 5 marcs le cahier. Pour le moment, la revue ne contient que de la géographie, mais on accepte tout aussi bien des articles sur l'anthropologie et la linguistique.

Drei spanische Forscher, ARANZADI, BAARN-DIARAN und EGUREN haben in der Provinz Biscaya (Basondo) in abgelegenen Teilen einer der dortigen Höhlen viele Tierzeichnungen des Magdalénien-Menschen gefunden. Einzelne unvollendete Bilder werden dem Aurignacien zugeschrieben. Die schwere Zugänglichkeit der tiefen und von einem Bache durchströmten Höhle spricht auch hier wieder für die Annahme, daß die Bilder zu magischen Zwecken von den Zaubernern gezeichnet wurden. (Exploraciones de la Caverna de Santimamiñe, Bilbao 1925.)

H. KUNKE zeigt in einem Aufsatz der Zeitschrift „Die Sterne“ (1925, 267—275), wie der Hase und das Kaninchen in der Alten wie in der Neuen Welt vielfach als Symbol des Mondes angesehen werden. Zahlreiche Mythen beschäftigen sich mit den Schicksalen und Taten des Hasen, die auf die Veränderungen des Mondes hinzuweisen scheinen.

E. BENINGER deutet die in Borkendorf (Westpreußen) gefundene große Bronzescheibe aus dem Anfang des ersten Jahrtausends v. Chr. als einfachste symbolische Darstellung des nordgermanischen Weltbildes. „Die Scheibe bildet eine verblüffende Parallele zur alten Einteilung von Island, das in drei Viertel zu je neun und in ein viertes Viertel zu vier Tempelbereichen zerfällt.“ (Mitt. d. Anthr. Ges. zu Wien, LVI [1926], 115—120.)

Den Einfluß der Umwelt auf die Persönlichkeit des primitiven Menschen und dessen psychische Einstellung auf die Außenwelt macht A. W. NIEUWENHUIS zum Gegenstand seiner Untersuchung: Der primitive Mensch und seine Umwelt. (Zeitschr. f. Völkerpsychologie und Soziologie, I [1925], 389—400, II [1926], 19—35.) Den Weg über die Äußerungen dieser Einstellung rückschreitend, gelangt der Verfasser zu den psychischen Eigenschaften der „Primitiven“. Er berücksichtigt dabei gewollt fast nur die Malayen des Indischen Archipels, näherhin die Dajak von Mittel-Borneo und die Toradja von Mittel-Celebes.

CH. CHARPENTIER beleuchtet kritisch die verschiedenen Theorien über die Urheimat der Indogermanen. Durch eine eingehende Vergleichung der Wortbedeutungen des gemeinsamen indogermanischen Sprachgutes findet er die Heimat der Indogermanen in den östlichen Gebieten am Kaspischen Meer. (Bull. of the

Trois savants espagnols, MM. ARANZADI, BA-RANDIARAN et EGUREN ont découvert dans des parties écartées d'une des grottes de la province de Biscaye (Basondo) de nombreux dessins d'animaux dus à l'homme magdalénien. Quelques dessins inachevés sont attribués à l'homme aurignacien. Comme la grotte profonde et traversée par un ruisseau n'est que difficilement accessible, on peut en conclure ici comme ailleurs que ces dessins ont été exécutés par des sorciers en vue d'obtenir des effets magiques. (Exploraciones de la Caverna de Santimamiñe-Bilbao 1925.)

M. H. KUNKE démontre dans un travail publié par la revue «Die Sterne» (1925, 267—275) que le lièvre et le lapin ont souvent été regardés comme symboles de la lune chez les anciens comme chez les modernes. De nombreux mythes s'occupent du lièvre et de ses fortunes et exploits qui semblent se rapporter aux phases de la lune.

M. E. BENINGER regarde le grand disque en bronze trouvé à Borkendorf (Prusse occidentale) et datant du commencement du premier millénaire av. J.-Chr. comme la représentation symbolique la plus simple de l'image qu'on se faisait du monde dans la Germanie du Nord. «Ce disque forme un parallèle saisissant avec l'ancienne division de l'Islande en trois quart à neuf et en un dernier quart à quatre régions ressortissant chacune à un temple.» (Mitt. d. Anthr. Ges. zu Wien, LVI [1926], 115—120.)

C'est l'influence du milieu sur la personnalité de l'homme primitif et sur ses rapports psychiques avec le monde extérieur que M. A. W. NIEUWENHUIS étudie dans son travail Der primitive Mensch und seine Umwelt. (Zeitschr. f. Völkerpsychologie und Soziologie, I [1925], 389—400; II [1926], 19—35.) En remontant le chemin à travers les manifestations de ces rapports, l'auteur en arrive à définir les qualités psychiques des primitifs. Il n'y envisage à dessein que les Malais de l'Archipel Indien, et plus exactement les Dajaks du centre de Bornéo et les Toradjas du centre de l'île de Célèbes.

M. CH. CHARPENTIER soumet à un examen critique les différentes théories concernant la patrie primitive des Indo-Européens. Une comparaison minutieuse de la signification des termes communs aux langues indo-européennes l'amène à trouver cette patrie dans les contrées situées à l'Est de la Mer Caspienne.

School of Orient. Stud., London Inst. IV [1926], 147—170.)

Nach einer historischen und kritischen Würdigung alter und neuer Forschungsmethoden der Ethnographen entwickelt A. MÉTRAUX die riesigen Schwierigkeiten, die den freien Weg zur eigentlichen Mentalität der Eingeborenen verammeln. Nur durch ständige Vergleichung und gegenseitige Kontrolle und Berichtigung der verschiedenen Forschungsergebnisse sei endlich ein gesichertes Resultat zu erwarten. Aufgabe der Ethnographen sei es vorderhand, in kritischer Form die geschauten Tatsachen ohne Ordnung und Eingliederung den Wissenschaftlern zu übermitteln. Nach den Tatsachen müßten sich dann die „Theorien“ richten, nicht aber umgekehrt. (Rev. d'Ethnogr., VI [1925], 266—290.)

Über das ethnologische Alter von Pfeil und Bogen veröffentlicht W. SCHMIDT eine Studie in der Zeitschr. f. Ethnol. (LVII [1925], 63—76). Verfasser glaubt nicht nur beweisen zu können, daß die Pygmäen die primitivsten Formen von Pfeil und Bogen haben, sondern auch, daß diese die relativ ältesten sind und nicht etwa von den entsprechenden Formen in jüngeren Kulturkreisen (freimutterrechtliche Kultur, Hirtennomaden-Kultur) abzuleiten sind. Der Beweis für diese These wird nicht nur ethnologisch, sondern auch vom Standpunkt der Prähistorik aus geführt.

L. LÉVY-BRUHL berichtet von der Neugründung eines ethnologischen Instituts an der Universität Paris und weist dessen Existenzberechtigung besonders aus kolonialen Gründen für Frankreich nach. (Rev. d'Ethnogr., VI [1925], 233—236.)

E. B. ALLO faßt seine Studie über die heilenden und rettenden Gottheiten des römisch-griechischen Heidentums wie folgt zusammen: „Der Rettergott (σωτήρ) des höheren Altertums verschaffte nur ein irdisches Heil, vor allem die Gesundheit. Zur Zeit des Synkretismus glaubten die Massen wohl an eine glückliche Unsterblichkeit, aber sie erhofften sie selten von der Hilfe eines bestimmten Rettergottes... Die leidenden und verherrlichten Götter, gewöhnlich Gottheiten niederen Ranges, konnten den Mysten als Vorbild dienen, aber soweit wir wissen, war ihr Leiden nicht Ursache des Heiles.“ (Rev. des sciences phil. et théol., XV [1926], 5—34.)

Über das Thema Der Glauben an ein höchstes Wesen bei den Naturvölkern schreibt K. TH. PREUSS (Zeitwende, II, 1926,

(Bull. of the School of Orient. Stud., London Inst. IV [1926], 147—170.)

Après une appréciation historique et critique des méthodes de travail anciennes et récentes chez les ethnographes, M. A. MÉTRAUX expose les énormes difficultés qui barrent le chemin à prendre pour explorer la mentalité des indigènes. Ce n'est que par la comparaison continue et le contrôle et le redressement mutuel des résultats des investigations de toutes sortes qu'on peut enfin espérer quelque chose définitif. En attendant, la tâche de l'ethnographe serait de transmettre aux hommes de science les faits dûment constatés sans vouloir les mettre en ordre ou les classer. Les théories devraient être établies d'après les faits, non pas les faits d'après les théories. (Rev. d'Ethnogr., VI [1925], 266—290.)

Une étude du P. W. SCHMIDT dans la Zeitschr. f. Ethnol. (LVII [1925], 63—76) s'occupe de l'âge ethnologique de la flèche et de l'arc. L'auteur croit pouvoir prouver non seulement que les Pygmées possèdent les formes les plus primitives de flèches et d'arcs, mais aussi que celles-ci sont relativement les plus anciennes et ne peuvent pas remonter par exemple à des formes correspondantes dans des cycles culturels plus récents (matriarcat libre, peuples bergers nomades). Cette thèse est prouvée non seulement par des arguments ethnologiques, mais aussi du point de vue de la préhistoire.

M. L. LÉVY-BRUHL nous informe de la création d'un institut ethnologique auprès de l'Université de Paris et en démontre le bien-fondé pour la France, surtout pour des motifs coloniaux. (Rev. d'Ethnogr., VI [1925], 233—236.)

E. B. ALLO s'étend sur les Dieux sauveurs du paganisme gréco-roumain et résumé ainsi: «Les dieux-sauveurs (σωτήρ), ainsi nommés, du paganisme ancien, n'octroyaient qu'un salut terrestre, principalement la santé. A l'époque du syncrétisme, les masses croyaient bien à l'immortalité heureuse, mais l'attendaient rarement de la protection d'un «dieu sauveur» particulier... Les dieux souffrants et glorifiés, généralement des figures secondaires, pouvaient servir de modèles aux mystes, mais jamais, à notre connaissance, ce n'était leur passion qui était la cause du salut.» (Rev. des sciences phil. et théol. XV [1926], 5—34.)

Voici ce qu'écrivit M. K. TH. PREUSS sur La croyance à l'Etre suprême chez les primitifs (Zeitwende, II, 1926, 398—415): „Ce

398—415): „In dem Glauben an eine höchste Gottheit enthüllt sich erst das Ganze gegenüber dem einzelnen, das sich immer zuerst und bisher allein dem Beobachter aufdrängte. Das ist auch der Grund, weshalb er von den Forschern möglichst lange unbeachtet geblieben ist, obwohl sein Entdecker A. LANG schon vor 25 Jahren mit großer Beharrlichkeit darauf hingewiesen hat. Dieser Glaube ist also für uns ebenso alt wie der sogenannte Präanimismus oder die Machttheorie, aber er ließ sich so wenig mit dem bisher bekannten in Einklang bringen, daß er zur Zeit, als die Machttheorie blühte, stets als christliche Beeinflussung beiseite geschoben wurde. Was sollte man auch mit einem solchen Glauben anfangen, der sich in den herrschenden Entwicklungsgedanken nicht einfügen wollte?“ (S. 408 f.) „Daher (auf Grund der Erfahrungen bei zwei südamerikanischen Stämmen in Kolumbien) setzt mich jetzt, wo ich die Religion der Naturvölker überhaupt, befruchtet von meinen dortigen Erlebnissen, etwas anders ansehe, ‚die höchste Gottheit‘ nicht mehr in Erstaunen als die Religion der Naturvölker überhaupt“ (S. 409).

Der Vortrag Zusammenhänge von Volkstums- und Religionsgeschichte im alten Vorderasien von MAX SEMPER versucht die Grundsätze und Ergebnisse der neueren Biologie auf Religionsgeschichte in Anwendung zu bringen; andererseits stehen diese religionsgeschichtlichen Betrachtungen im Dienst seiner auf dem Felde der Biologie gewachsenen Theorie. Der Verfasser beschränkt sich hier in diesen Ausführungen fast ganz auf das Tatsächliche. Zunächst erkennt er auf Grund möglicher Konfrontierung rassenbiologischer Merkmale auf alten vorderasiatischen Plastiken und Bildwerken als Grundschicht die Ursyrer, Uräger und Urkleinasiaten, als fremdstämmige Oberschicht die Indogermanen, Kaukasier, Semiten und Meditteranier (Libyer). SEMPER glaubt, daß gewisse geistige Merkmale rassisch gebunden sind und sich darum in der Religionsgeschichte widerspiegeln müssen. Darum versucht er dann in einigen eklatanten Beispielen die Summanden der geistig-religiösen „Kreuzungen“, deren Krisen und Erfolge aufzudecken. (Zeitschr. f. Ethnol. 1925, 286—314.)

A. EVANS kann an der Hand instruktiven Belegmaterials Beziehungen zwischen dem

n'est que dans la croyance à l'Etre suprême que se manifeste le fond de l'idée religieuse vis-à-vis des questions de détail, qui jusqu'ici se sont toujours imposées à l'observateur seules et en premier lieu. C'est la raison pour laquelle cette croyance est restée si longtemps inaperçue des savants, bien qu'A. LANG, qui l'a découverte, l'ait déjà signalée avec persistance il y a 25 ans. La croyance à l'Etre suprême est donc pour nous aussi ancienne que ce qu'on appelle le préanimisme ou la théorie de la puissance, mais comme elle s'accordait si peu avec ce qu'on savait jusqu'ici, on se contenta, à l'époque où la théorie de la puissance dominait, de l'écarter comme produit de l'influence chrétienne. En effet, que faire d'une pareille croyance qu'on ne pouvait expliquer par le principe de l'évolution qui alors régnait en maître? (p. 408 ss.) «Comme donc (c'est-à-dire à la suite des expériences faites chez deux tribus de l'Amérique du Sud, en Colombie) je me suis fait une idée un peu différente de la religion des primitifs, l'Etre suprême ne me cause pas plus d'étonnement que la religion des primitifs elle-même» (p. 409).

Dans sa conférence sur les Rapports entre l'histoire des races et l'histoire des religions dans l'antique Ouest de l'Asie, M. MAX SEMPER essaie d'appliquer les principes et les résultats de la biologie moderne à l'histoire religieuse. D'ailleurs ces considérations historico-religieuses sont mises au service de sa théorie issue des principes de la biologie. Les développements de l'auteur sont presque exclusivement basés sur les faits. A la suite d'une confrontation aussi minutieuse que possible des caractères biologiques des races sur des ouvrages plastiques et peints de l'antique Ouest de l'Asie, il est d'avis que les habitants primitifs de la Syrie, des îles de la Mer Egée et de l'Asie Mineure forment la couche inférieure, tandis que les Indo-Européens, les Caucasiens, les Sémites et les Méditerranéens (Libyens, formeraient, la couche supérieure composée de races étrangères. M. SEMPER pense que certains caractères intellectuels sont inhérents à la race et doivent par conséquent se refléter dans l'histoire religieuse. C'est dans cet ordre d'idées qu'il essaie de découvrir à l'aide de quelques exemples marquants les produits de ces «croisements intellectuels et religieux», leurs crises et leurs résultats. (Zeitschrift f. Ethnol. 1925, 286—314.)

A l'aide de pièces justificatives très intéressantes, M. A. EVANS est parvenu à établir

alten Ägypten und Libyen einerseits und der minoischen Kultur in der Ägäis (Kreta) anderseits nachweisen. Die Beispiele liefern die Darstellungen von Schifffahrzeugen, bestimmte Schüsseln als Produkte der Steinkunst, andere Gefäße als Erzeugnisse der Töpferei, Steinidole, Haartrachten, die Penistasche als Kleidungsstück, Pfeil und Bogen, Schildformen usw. Die Übereinstimmungen in der Form sind im einzelnen so groß, daß an einer Kulturverwandtschaft nicht gezweifelt werden kann. (The early Nilotic, Libyan and Egyptian Relations with Minoan Crete. Journ. of Anthr. Inst., LV, 1925, 199—228.)

Asien.

Eine interessante Beschreibung des A-Khas-Volkes im nördlichen Laos gibt H. ROUX. Die Leute sind trotz ihres Ackerbaues nicht ganz sesshaft; alle drei bis vier Jahre schlagen sie ihre Hütten an einer anderen Stelle auf, meistens an Berghängen in 1000 bis 1400 m Höhe. Ihr häufigstes Opfer bringen sie den Ahnen vor dem gefällig geflochtenen Ahnenkorb. Dabei werden die Vorfahren nicht um irgendwelche Gaben gebeten, sie sollen nur besänftigt werden, damit sie keinen Schaden stiften. Außer den Ahnen fürchten und verehren sie viele gute und boshafte Geister. Sie nehmen gewöhnlich drei Seelen im Körper an, bisweilen auch sieben oder zehn. Eine von ihnen verläßt beim Schlafen den Körper. Nach dem Tode zieht die Hauptseele in ein Tier oder in einen Neugeborenen. Die Raubehe ist häufig, die Braut ist aber, trotz ihres Widerstandes, meistens mit dem Raube einverstanden. Die Eltern nehmen den Widerstand oft ernster. Beim Tode werden Büffelopfer gebracht. Das Hauptfest ist die Erntefeier; gleich nach Beendigung der Ernte beginnt das neue Jahr. (Bull. de l'Ecole franç. de l'Extr. Orient, XXIV [1924], 373—500.)

Einige ethnographisch wichtige Kapitel über Persien übersetzt ARNOLD T. WILSON aus einem 1681 französisch erschienenen Reisewerke eines unbekannten Jesuiten-Missionars, den er mit P. ALEXANDER DE RHODES identifizieren zu können glaubt. (Bull. of the School of Orient. Stud. London Inst., IV [1926], 47—57.)

P. ALEXIS MALLON, S. J., veröffentlicht unter der Überschrift Quelques stations préhis-

des relations entre l'ancienne Egypte et Libye d'une part et la civilisation minoïque dans la Mer Egée (île de Crète) d'autre part. Les exemples en sont fournis par des reproductions de bateaux, par certaines clefs, produits de l'art de tailler les pierres, par des poteries, des idoles en pierre, des coiffures, par la poche à pénis servant de vêtement, l'arc et le javelot, les formes du bouclier etc. Les concordances dans la forme sont telles qu'on ne saurait douter de la parenté culturelle. (The early Nilotic, Libyan and Egyptian Relations with Minoan Crete, Journ. of Anthr. Inst., LV, 1925, 199—228.)

Asie.

Une description intéressante de la peuplade des A-Khas dans le Nord du Laos nous est fournie par M. H. Roux. Quoiqu'adonnés à l'agriculture, les habitants ne sont pas entièrement sédentaires, puisque tous les trois ou quatre ans ils établissent leurs tentes ailleurs, généralement sur les pentes des montagnes à 1000 à 1400 m d'altitude. C'est aux ancêtres qu'ils sacrifient le plus souvent, devant la corbeille joliment tressée et dédiée aux ancêtres. On ne leur demande pas des dons quelconques, mais on cherche à les apaiser, afin qu'ils ne se montrent pas nuisibles. En dehors des ancêtres, les indigènes craignent et vénèrent de nombreux esprits, bons ou méchants. Ils admettent généralement trois âmes dans le corps, quelques-uns sept ou dix. Une entre elles quitte le corps au moment du sommeil. Après la mort, l'âme principale s'installe dans une bête ou dans un nouveau-né. Le mariage par enlèvement est fréquent, mais la jeune fille est ordinairement d'accord malgré son opposition. La résistance des parents est souvent plus sérieuse. Aux funérailles on offre des sacrifices de buffles. La principale fête de l'année est la fête de la récolte, suivie immédiatement du nouvel an. (Bull. de l'Ecole franç. de l'Extr.-Orient, XXIV [1924], 373—500.)

Quelques chapitres sur la Perse, intéressants au point de vue ethnographiques, viennent d'être traduits par M. ARNOLD T. WILSON, qui les a extraits d'une relation de voyage de 1681 en français par un missionnaire jésuite inconnu que l'auteur croit pouvoir identifier avec le P. ALEXANDRE DE RHODES. (Bull. of the School of Orient. Stud. London Inst., IV [1926], 47—57.)

Le P. ALEXIS MALLON, S. J., publie un article intitulé Quelques stations préhisto-

toriques de Palestine eine bedeutende Sammlung prähistorischer Steinfunde aus zum Teil vom Verfasser 1921 und 1922 neuentdeckten Fundstellen in Palästina. (Mélanges de l'Université Saint-Joseph, Beyrouth 1925, t. X, fasc. 6, Separatum, 34 SS.) Acht gut gelungene Lichtbildtafeln mit den gefundenen Objekten sind beigelegt. Die hauptsächlichsten Fundstellen waren: Jerusalem, Ramalla, Naplouse, Nazareth, Souqba, Tantour, Etam, Ramleh, Jaffa, Sahl-ed-drā'a (am Toten Meer) u. a. m. Die chronologische Fixierung der Funde stellt der Autor, gemäß dem gegenwärtigen Stande unserer Kenntnisse, als eine provisorische hin: 1. Paläolithikum I; Paläolithikum II (sans coups de poings); 3. Mesolithikum (oder Protoneolithikum); 4. Neolithikum; 5. Eneolithikum (Paléolithique, Mésolithique, Néolithique, Énéolithique).

Das Urbild der babylonischen Tempeltürme findet Dr. HEINRICH HEIN bei den Holzfestungen der Sumerer, von denen die Semiten im Zweistromland die so gebauten Tempeltürme übernahmen unter Beibehaltung der alten Form und Umwandlung des Materials von Holz in Stein. Dadurch meint HEIN in der Frage nach der Urheimat der Sumerer in der pontisch-armenischen Gegend wenigstens einen Anlaß zu weiteren Forschungen gegeben zu haben. (Arch. f. Anthropol., N. F. XX [1925], 147—153.)

Über den Schamanismus bei den Eingebornen Sibiriens veröffentlicht J. M. CASANOWICZ eine Studie. Bei den sibirischen Völkern spielt der Schamanismus immer noch eine große Rolle, wenn auch sein Einfluß gegen früher stark zurückgegangen ist. Von Haus aus nicht eine Religion, sondern verbunden mit Polytheismus, hat er sich auch behauptet und forterhalten bei Überlagerung durch Lamaismus, Mohammedanismus und selbst Christentum. Ja sogar eingewanderte Europäer hat er in seinen Bann gezogen. Aus allem läßt sich ersehen, wie tief er mit dem Leben jener Völker verwachsen ist. (Shamanism of the Natives of Siberia, Smithsonian Report for 1924, 415—434, with two plates.)

PAUL PELLIOT, der seine Zuständigkeit und Autorität in Mongolicis bisher nur passim in zahlreichen sino- und tibetologischen Arbeiten meist archäologischen Charakters bekundet hat, veröffentlicht (Journal Asiatique, t. CCVI [1925], Nr. 2, 193—263) eine umfangreiche Spezialabhandlung aus dem Gebiet der altmongolischen Phonetik unter dem Titel Les mots à *h*-initiale, aujourd'hui amués, dans le mongol

riques de Palestine et contenant une étude sur une collection importante de pierres préhistoriques provenant de gisements découverts en partie par l'auteur en Palestine pendant les années 1921 et 1922. (Mélanges de l'Université Saint-Joseph, Beyrouth 1925, t. X, fasc. 6, tiré-à-part de 34 pp.) Huit planches de photographies bien réussies nous montrent les objets découverts. Les principaux endroits, où des fouilles ont été pratiquées sont les suivants: Jérusalem, Ramalla Naplouse, Nazareth, Souqba, Tantour, Etam, Ramleh, Jaffa, Sahl-ed-drā'a (sur le mer-morte) etc. Vu l'état actuel de nos connaissances, l'auteur ne fixe que provisoirement l'âge de ces pierres: 1° le paléolithique I; 2° le paléolithique II (sans coups de poing); 3° le mésolithique (ou protonéolithique); 4° le néolithique; 5° l'énéolithique.

Le prototype des tous de temples chez les Babyloniens se trouve d'après M. HEINRICH HEIN dans les forteresses en bois des Sumériens. C'est d'eux que les Sémites de Mésopotamie reçurent leurs tours caractéristiques, en maintenant l'ancienne forme et en y remplaçant le bois par la pierre. Par cette constatation, M. HEIN espère au moins avoir provoqué de nouvelles recherches sur le domicile primitif des Sumériens dans les contrées du Pont et de l'Arménie. (Arch. f. Anthropol., N. F. XX [1925], 147—153.)

Une étude de M. J. M. CASANOWICZ s'occupe du chamanisme chez les indigènes de la Sibérie. Le chamanisme continue à y jouer un grand rôle, bien qu'il ait beaucoup perdu de son influence. Sans être originairement une religion, encore que mêlé de polythéisme, le chamanisme s'est maintenu et conservé malgré des couches superposées de lamaïsme, mahométisme et même de christianisme. Il est parvenu à fasciner mêmes des Européens. Il en résulte qu'il doit être profondément ancré dans la vie de ces peuples. (Shamanism of the Natives of Siberia, Smithsonian Report for 1924, 415—434, with two plates.)

M. PAUL PELLIOT, qui jusqu'ici n'a prouvé sa compétence et son autorité in Mongolicis qu'à l'occasion de nombreux articles sinologiques et tibétologiques d'un caractère archéologique pour la plupart, vient de publier une longue étude spéciale tirée du domaine de la phonétique du vieux mongol et intitulée: Les Mots à *h*-initiale, aujourd'hui amués, dans le Mongol des XIII^e et XIV^e siècles. (Journal

des XIII^e et XIV^e siècles. Nach einer kurzen Charakteristik der bisherigen Anschauungen (RAMSTEDT, SCHMIDT, SHIROKOGOROFF) über die Stellung des Mongolischen zu den ural-altaischen Sprachen im allgemeinen und im besonderen über das in Rede stehende phonetische Phänomen nach der Auffassung RAMSTEDT's, schließt PELLIOU sich im großen Ganzen diesem Forscher an, indem er einmal — im Gegensatz zu ihm — an Stelle von RAMSTEDT's „ancien labiale sourde initiale“ sein *h* setzt und dann die Gleichung aufstellt: initiales *f* im Manju = initialem *p* im Goldischen und Olča = initialem *h* oder Fehlen dieses Eingangslautes in den anderen tungusischen Dialekten = Fehlen des Initials im Mongolischen. Das gilt für die heutigen Verhältnisse. Zweck der Abhandlung ist es nun, nachzuweisen, daß den Initialen *f*, *p*, *h* in den genannten Sprachen im Mongolischen der in Rede stehenden Periode ein *h* entsprochen habe, das dann allmählich verschwunden ist. Daß die in Rede stehende Initiale *h* in der Tat bei allen von PELLIOU behandelten Wörtern in der Aussprache der damaligen Zeit vorhanden war, geht neben anderen Beweisen, die der Verfasser im einzelnen durchführt, zur Evidenz auch daraus hervor, daß die Angaben der einzelnen, von einander doch völlig unabhängigen Beobachter nach dieser Richtung in jedem Falle übereinstimmen, abgesehen von sechzehn Wörtern, die im arabisch-mongolischen Vokabular von MELIORANSKI zwar das Eingangs-*h* aufweisen, bisher aber in der chinesischen Transkription noch nicht eruiert sind. Der Verfasser beschränkt sich darauf, 96 jeweilig mit den peinlichsten Angaben über ihre Herkunft und mit den in Frage kommenden Äquivalenten versehene Wörter aufzuzählen, bezeichnet aber diese an und für sich schon recht ansehnliche Liste nur als eine „provisorische“. Nach einer nochmaligen kurzen Einschätzung seiner Quellen mit Beziehung auf die heutigen Dialekte gibt er der Hoffnung Ausdruck, daß gerade eine weitere Erforschung des lebendigen Sprachgutes wichtige Stützen für die These seines Themas bieten werde und verspricht sich in dieser Hinsicht besonders von der Untersuchung der verhältnismäßig wenig von außen beeinflussten und darum archaischen Dialekte der *Šironyol* und *Šera Yögur* in Kansu eine reiche Ausbeute, über welche, wenn ich nicht irre, eine Arbeit aus der Feder des besonders auf dem Gebiete der mongolischen Phonetik verdienten Scheutvelder Missionars P. MOSTAERT in unserer Zeitschrift zu erwarten steht.

Asiatique, t. CCVI [1925], no. 2, 199—263). L'auteur commence par caractériser brièvement les théories actuelles sur les rapports du mongol avec les langues oural-altaiques en général (RAMSTEDT, SCHMIDT, SHIROKOGOROFF) et en particulier la théorie de RAMSTEDT sur le phénomène phonétique en question. C'est à ce savant qu'il se rallie d'une manière générale, en remplaçant toutefois l'«ancienne labiale sourde initiale» de RAMSTEDT par son *h*, et il établit l'équation que voici: *f* initial en Manju = *p* initial en Goldique et en Olča = *h* initiale ou absence de ce phonème dans les autres dialectes toungouses = absence de l'initiale dans le Mongol. Voilà l'état de choses actuel. Or, le but de cette étude est de prouver que les initiales *f*, *p*, *h* dans les langues citées ont pour correspondant dans le monopole de l'époque en question une *h* qui a disparu peu à peu. Que cette initiale *h* ait effectivement existé dans la prononciation de l'époque au commencement de tous les mots examinés par M. PELLIOU, c'est ce qui ressort non seulement des preuves que l'auteur expose en détail, mais encore et jusqu'à l'évidence du fait que les indications des différents observateurs tout-à-fait indépendants les uns des autres s'accordent à ce point de vue pour tous les mots, excepté pour seize, pourvus de l'*h* initiale dans le vocabulaire arabe-mongol de MELIORANSKI, mais qu'on n'a pu découvrir jusqu'ici dans la transcription chinoise. M. PELLIOU se contente d'énumérer 96 mots, en y ajoutant les indications les plus scrupuleuses sur leur origine ainsi que les équivalents qu'on pourrait trouver et en désignant comme provisoire cette liste pourtant déjà si abondante. Après avoir de nouveau et brièvement apprécié ses sources par rapport aux dialectes actuels, l'auteur exprime son espoir que l'étude plus approfondie du langage actuel lui fournira des points d'appui importants pour sa thèse. C'est surtout de l'examen des dialectes des *Šironyol* et des *Šera Yögur* dans le Kansu, dialectes relativement peu influencés du dehors et par conséquent archaïques, qu'il espère un riche butin. Sur ces dialectes précisément notre revue doit, si je ne me trompe, publier un travail dû à la plume du P. MOSTAERT, missionnaire de Scheutveld et très versé dans le domaine de la phonétique mongole.

I. NIPPGEN veröffentlicht eine Studie über die Wassergottheiten der Finno-Ugrier mit folgendem Resultate: „Es ist leicht verständlich, daß die Gewässer vergöttlicht wurden, daß sie auch Veranlassung gaben zur Aufstellung von Geistern, die darin wohnten, oder nur eine Personifikation derselben waren. Bei den Wogulen und den Ostiaken spielt ja der Fischfang die erste Rolle. Das Wasser selbst aber ist ihnen weniger von Bedeutung, ausgenommen die Zeiten großer Trockenheit und ähnlicher Naturereignisse, wobei schwere Störungen des Fischbestandes in den Flüssen und Seen eintraten. Diese gefährdeten ja die auf dem Fischfang beruhende Ernährung. Bei den Ackerbauern und den Hirten war das Wasser an sich von viel größerer Bedeutung. (Revue d'Ethnogr. et des trad. pop. VI [1925], 207—216).

In den „Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen“ (XXVIII, 1925, Abt. Ostasiatische Studien) bringt HAENISCH S. 170—185 Beiträge zur mongolischen Schrift- und Volkssprache und betritt damit ein Gebiet, das in deutschsprachlicher Bearbeitung, abgesehen von den Veröffentlichungen GRUBE's und des Finnen RAMSTEDT, bei uns ganz brach gelegen. Wie anders sieht es doch nach dieser Richtung in Rußland aus: „Im Asiatischen Museum (zu Leningrad) wird ein ungeheures handschriftliches Material aufbewahrt, das zu einem bedeutenden Teil völlig druckreif ist, „Proben der Volksliteratur mongolischer Stämme“, schreibt VLADIMIROV in den „Denkschriften des Orientalischen Kollegiums am Asiatischen Museum der Russischen Akademie der Wissenschaften“, 1925, S. 307. HAENISCH veranlaßte einen als Teilnehmer der im Winter 1924/1925 aus Urga gekommenen Sondergesandtschaft in Berlin weilenden jungen Mongolen aus dem *Seten Xān*-Gebiet (also *Xalxa*), ihm einige Erzählungen vorzutragen, die zunächst — und darin besteht hauptsächlich der Wert dieser Arbeit für die Klarstellung des Verhältnisses zwischen Schriftmongolisch und Umgangssprache — in literaler Fixierung des Ersten und dann phonetisch in bezug auf die letztere wiedergegeben werden. Vorangeschickt sind einige Beispiele zur Laut- und Formenlehre nebst den Zahlwörtern, sowie Einzelwörter und recht instruktive, praktisch verwendbare kurze Sätze, und zwar, wie bei den Erzählungen selbst, unter durchgängiger Gegenüberstellung von Schriftsprache und dem

I. NIPPGEN traite des divinités des eaux chez les peuples finno-ougriens et parvient aux résultats suivants: «On conçoit aisément que les eaux aient été en quelque sorte divinisées qu'elles aient donné naissance à la conception d'esprits qui, soit y résideraient, soit en seraient la personnification, chez des peuples où la pêche joue un rôle de première importance dans l'économie sociale. C'est le cas pour les Vogoules et les Ostiaques. Néanmoins et sauf les cas de sécheresse extrême, ou d'autres accidents naturels analogues, susceptibles d'amener des perturbations graves dans la faune des rivières et des lacs, et, partant, de réduire plus ou moins gravement les ressources ichtyologiques qui constituent une base de premier ordre dans l'alimentation de peuples pêcheurs, l'eau, prise par elle-même, ne joue pas un rôle aussi important que chez les peuples agriculteurs ou pasteurs.» (Revue d'Ethnogr. et des trad. pop. VI [1925], 207—216.)

Dans les „Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen“ (XXVIII, 1925, Abt. Ostasiatische Studien), M. HAENISCH publie aux p. 170—185 une étude sur la langue écrite et parlée de la Mongolie. Il s'agit d'un domaine qui n'a pas encore été cultivé jusqu'ici en langue allemande, si l'on fait abstraction des publications de GRUBE et du Finnois RAMSTEDT. Quelle différence d'avec la Russie! «Au Musée Asiatique (à Leningrad) on conserve d'énormes matériaux de manuscrits — en grande partie bons à tirer — offrant des spécimens de la littérature populaire de tribus mongoles»; c'est ainsi que s'exprime M. VLADIMIROV dans les „Denkschriften des Orientalischen Kollegiums am Asiatischen Museum der Russischen Akademie der Wissenschaften“ 1925, p. 307. A l'occasion du séjour à Berlin de la légation spéciale d'Urga en hiver 1924/1925, M. HAENISCH engagea un des membres de cette légation, un jeune Mongolien du territoire de *Seten Xān* (donc *Xalxa*), à lui débiter quelques contes. Ces contes, l'auteur les reproduit ici en fixant d'abord par lettres la langue écrite et après phonétiquement la langue parlée, et c'est ce qui fait la valeur de cette étude au point de vue des rapports entre les deux langues. Pour faciliter l'intelligence des textes, on les a fait précéder de quelques exemples se rapportant à la morphologie et à la syntaxe, des numéraux, de quelques mots détachés et de quelques phrases courtes, instructives et pratiques, en mettant partout en regard, comme pour les contes eux-mêmes, la langue écrite et le dia-

erwähnten *Xalxa*-Dialekt. Den nach unserem Empfinden recht pointelosen Erzählungen, welchen eine deutsche Übersetzung folgt, geht ein „Kurzer Lebenslauf des Gewährsmannes“ gleichfalls in seiner Muttersprache und der mundartlichen Parallele nebst Übersetzung voraus. Fünf Tafeln bringen die zusammenhängenden Texte in Originalschrift, deren individueller Ductus dem Anfänger ohne die Umschriftung allerdings erhebliche Schwierigkeiten bei der Entzifferung bieten dürfte. Ein Vokabular wird durch die leichte Orientierungsmöglichkeit zwischen den kurzen Perioden der Vorlagen und ihrer Übersetzung erübrigt. Recht wertvoll sind die in den Noten wiedergegebenen chinesischen Äquivalente zu einigen mongolischen Ausdrücken sowie die Rekonstruktion bzw. Konfrontierung mehrerer mongolischer Transkriptionen mit ihrem Urbild in chinesischen Ideogrammen. Nicht unerwähnt sei gelassen, daß für das Studium der hier gegebenen Proben die Kenntnis der Grammatik des Schriftmongolischen vorausgesetzt werden muß. Von der Erzählung Nr. 1 und den Zahlwörtern sind übrigens Grammophonplatten hergestellt worden, welche die Lautabteilung der preußischen Staatsbibliothek bewahrt.

Über Pfeil und Bogen der Semang auf Malakka schreibt P. SCHEBESTA (Man, XXVI, [1926], 54). Er beobachtete, wie die Semang einen Reflexbogen herstellten: Der Bogenstab wird entgegen seiner natürlichen Krümmung gespannt. SCHEBESTA weist auf den ähnlichen, halbreflexen Bogen der Andamanesen-Pygmäen hin. Bei den Semang kommt folgende Pfeilbefiederung vor. Die Feder wird zugeschnitten und dann im entgegengesetzten Sinne der Flugrichtung des Pfeiles befestigt. Die Leute erklärten, daß so ein gewisses Geräusch beim Fluge des Pfeiles erzeugt werde. Das Tier, z. B. ein Wildschwein, hört das Geräusch, stutzt und bleibt still stehen, so daß es auf diese Weise leichter getroffen wird.

Vorwiegend auf Grund russischer Quellen berichtet H. FINDEISEN in einem Vortrag über die religiösen Gebräuche bei den Sarten, Beltiren und Jakuten (Zeitschrift f. Ethnol. 1925, 257—271), Näheres über die Stellung und Bedeutung, Praxis und Ritual der Schamanen bei diesen Völkern. FINDEISEN macht darauf aufmerksam, daß der Begriff Schaman, wie er in der abendländischen Literatur gebräuchlich ist, bei den nordasiatischen und zentralasiatischen Kulturen nicht immer ein Genusbegriff ist. Bei den Jakuten speziell muß man

lecte *xalxa* en question. En tête de ces contes bien dépourvus d'esprit — d'après notre manière de voir — et suivis de la traduction allemande, on trouve une courte biographie du conteur, écrite également dans sa langue maternelle et dans le dialecte parallèle et accompagnée de la traduction. Cinq planches contiennent les textes en caractères originaux. Leur tracé à forme individuelle serait de nature à offrir au débutant de sérieuses difficultés, s'il ne pouvait recourir à la transcription. En raison de la facilité de s'orienter entre les courtes phrases du texte original et de sa traduction, le vocabulaire devient superflu. Les notes contiennent les équivalents chinois de quelques expressions mongoliennes ainsi que la reconstruction resp. la confrontation de plusieurs transcriptions mongoliennes avec leurs prototypes en idéogrammes chinois, détails d'une grande valeur. Soit dit en passant, que l'étude des spécimens présentés dans ce travail suppose la connaissance de la grammaire de la langue mongole écrite. Le conte no. 1 et les numéraux ont du reste été reproduits sur des plaques de grammophone conservée à la section phonétique de la bibliothèque de l'Etat prussien.

C'est de la flèche et de l'arc des Semangs dans la presqu'île de Malacca que nous entretient le P. SCHEBESTA (Man, XXVI [1926], 54). Il a pu observer comment les Semangs confectionnaient un arc réflexe, en courbant le bois de l'arc contrairement à son état de courbure naturel, et il signale l'arc analogue semi-réflexe des Pygmées des îles d'Andaman. Voici la manière d'emplumer les flèches chez les Semangs. La plume est découpée et attachée ensuite en sens inverse de la direction du vol. Au dire des gens, il se produit alors un certain bruissement après que la flèche est décochée. Le gibier, par exemple le sanglier, entend ce bruit, demeure interdit, reste sur place et est ainsi plus facilement atteint.

Puisant surtout dans des sources russes, M. H. FINDEISEN parle dans une conférence des usages religieux chez les Sartes, les Beltirs et les Yacoutes (Zeitschr. f. Ethnol. 1925, 257—271), et notamment de la position et de l'importance, des pratiques et du rituel des chamans chez ces peuplades. L'auteur nous avertit que le terme de chaman, tel qu'il est usité dans les littératures de l'Occident, n'est pas toujours un terme générique dans les civilisations du Nord et du Centre de l'Asie. Chez les Yacoutes surtout, il faut distinguer entre

unterscheiden: Geisterbeschwörer, „Hysterische“, Propheten, Zauberer, Schamanen und Schamaninnen.

S. KRAUSS beschreibt eingehend die äußeren Kennzeichen der Stände in Israel (König, Priester, Bürger, Frau, Sklave, Verbrecher). Der König trug den Kranz, den Stab und am rechten Arm die Thora, der Prophet den härenen Mantel, der Handwerker sein typisches Werkzeug, die Frau ihren Ehevertrag, Sklaven und Verbrecher ein Brandmal. Einzelne dieser Kennzeichen waren zu Amuletten geworden. (Zeitschr. d. D. Morgenl. Ges., N. F. V [1926], 1—23).

P. SCHEBESTA (S. V. D.) konnte im Jahre 1925 aus eigener Anschauung sowohl die Jakudn auf Malakka als auch die Kubu auf Sumatra studieren. Das Hauptergebnis dieser seiner Untersuchungen ist, daß beide Gruppen in einer ganzen Anzahl von Kulturelementen übereinstimmen, so daß ihre genetische Zusammengehörigkeit wohl nicht bezweifelt werden kann. Da zu den gemeinschaftlichen Kulturelementen auch primitiver Ackerbau, Zucht von Huhn und Hund, Pfahlbauhäuser usw. gehören, so scheiden damit die Kubu aus der Reihe der primitiven Jäger aus, zu denen B. HAGEN und W. VOLZ sie in einem ganz besonderen Sinne rechnen wollten. Über die Religion (besonders Zauberei) der Kubu gelang es SCHEBESTA ein relativ umfangreiches Material zu sammeln. Die bekannte Ansicht von der völligen Religionslosigkeit der Kubu bezeichnet er infolgedessen als ein „Märchen“. (Mitt. d. Anthr. Ges. Wien, LVI, 1926, 192—201. Man vergleiche „Anthropos“ XX [1925], 1128 bis 1130.)

In der „Zeitschrift für Morphologie und Anthropologie“, Bd. XXV, Heft 2 (Stuttgart 1925) bietet Dr. PAUL ALSBERG eine Untersuchung über *Pithecanthropus erectus*—*Homo Trinilis*, in der nach Hinweis auf die Tatsache, daß durch die Definition des Trinil-Fundes „als menschenähnlichster Affe oder affenähnlichster Mensch“ das Problem selbst absolut nicht gelöst sei, die Dürftigkeit des Fundes ins rechte Licht gerückt wird. Die Schädelkalotte allein — und nur um dieses Fragment handelt es sich im gegebenen Falle — berechtige auf Grund der morphologischen Methoden zu keiner Zuweisung in die eine oder andere Kategorie. Anders verhält es sich jedoch, wenn die Eingliederung nach biologischen Gesichtspunkten versucht wird. Der Mensch folgt in seiner diesbezüglichen Ent-

nécromanciers, «hystériques», prophètes, sorciers, chamans et chamanes.

M. S. KRAUSS décrit dans le détail les signes distinctifs extérieurs des diverses classes d'habitants chez les Israélites (roi, prêtres, bourgeois, femmes, esclaves, criminels). Le roi portait la couronne (guirlande), le sceptre et la Thora sur le bras droit, le prophète un manteau de poils, l'artisan son outil typique, la femme son contrat de mariage, l'esclave et le criminel une marque imprimée au fer rouge. Quelques-uns de ces signes étaient devenus des amulettes. (Zeitschr. d. D. Morgenl. Ges., N. F. V [1926], 1—23.)

Le P. SCHEBESTA (S. V. D.) a pu faire en 1925 des observations personnelles sur les Jakudn's dans la presqu'île de Malacca et les Kubus dans l'île de Sumatra. Il en résulte avant tout que ces deux groupes de peuplades ont en commun toute une série d'éléments de civilisation, de sorte qu'on ne pourrait pas douter de leur parenté génétique. Comme on voit également figurer au nombre des éléments communs de culture l'agriculture primitive, l'élevage de la poule et du chien, les maisons à pilotis etc., les Kubus doivent nécessairement être écartés du nombre des chasseurs primitifs, parmi lesquels B. HAGEN et W. Volz voulaient les compter tout particulièrement. L'auteur est parvenu à réunir des documents relativement nombreux sur la religion des Kubus, surtout sur leur sorcellerie, et c'est ce qui l'amène à traiter de fable la théorie si répandue de l'irreligion complète des Kubus. (Mitt. d. Anthr. Ges. Wien, LVI, 1926, 192—201. Cf. «Anthropos», XX, 1925, 1128—1130.)

Dans la «Zeitschrift für Morphologie und Anthropologie», Vol. XXV, 2^e cahier (Stuttgart 1925), M. PAUL ALSBERG publie une étude intitulée *Pithecanthropus erectus*—*Homo Trinilis*; Après y avoir constaté qu'en déterminant ce qu'on a trouvé à Trinil comme ayant appartenu au singe le plus semblable à l'homme ou à l'homme le plus semblable au singe, on n'a pas le moins du monde résolu le problème, l'auteur se plaît à signaler le peu d'importance de la trouvaille en question. La calotte du crâne toute seule — c'est l'unique fragment dont il s'agit — n'autorise personne à se prononcer pour l'une ou l'autre catégorie, du moins en vertu des méthodes morphologiques. Le cas est différent si l'on essaie de classer cette calotte d'après des points de vue biologiques. Le dé-

wicklung einem anderen Prinzip als das Tier, die bei diesem den Körper entsprechend ausgestaltet, bei jenem das (außerkörperliche) künstliche Werkzeug „an die Stelle“ des Körpers treten läßt. Mit anderen Worten, beim Tier: Körperzüchtung — körperliche Anpassung, beim Menschen: Ausschaltung des Körpers und seine konsekutive Verkümmern, Erscheinungen, denen für das Tier Bewehrtheit, für den Menschen Unbewehrtheit gleichzusetzen sind. Diese Thesen werden dann sinngemäß auf den Pithecanthropus angewandt und an ihrer Hand gelangt ALSBERG zu dem Schluß, daß jener ein Mensch gewesen sein muß. Die Beweisführung wird überdies noch durch ein detailliertes Eingehen auf die Verschiedenheit in der Bildung der Extremitäten gestützt — beim Tier zum Werkzeug selbst (also zur „Körperanpassung“ beim Klettern etc.) — beim Menschen zur Ausschaltung dieser Funktionen, um dergestalt die Hand zum Gebrauch von Werkzeugen als den Produkten der Erfindergabe frei werden zu lassen. „Pithecanthropus erectus ist der Repräsentant einer früheren Entwicklungsperiode der Menschheit als der Neandertalmensch.“ Er ist aber trotz seiner relativen Nähe zum Tier doch nicht als Zwischenstufe zwischen diesem und jenem anzusehen, sondern „Mensch“ im wahren Sinne des Wortes, weshalb ALSBERG die Bezeichnung „Pithecanthropus“ ablehnt und in Zukunft für den Namen *Homo Trinilis* nach seiner Fundstelle plädiert.

Afrika.

L. W. G. MALCOLM veröffentlicht wertvolle Notizen über den Ahnenkult der im Grasland von Zentral-Kamerun wohnhaften *Ejāps*. Die grundlegende Idee der berichteten Zeremonien ist die Versöhnung der Geister der ehemaligen Oberhäuptlinge und Stammesmitglieder zur materiellen Wohlfahrt des Stammes, zur Fruchtbarkeit der Frauen, zum Gedeihen der Saaten. Man opfert Lebensmittel, Getränke und Tiere. Nach Angabe des Oberhäuptlings der *Ejāp* sind Blut und Leber der geschlachteten Tiere Opfergaben in den Begräbnishütten und eine von den Geistern bevorzugte Nahrung. Bemerkenswert ist der Gebrauch eines Nahrungsmittelpfers am Grabe. Während Mais die gewöhnliche Nahrung ist, so wird er doch nicht bei den Zeremonien verwendet. Statt dessen nimmt man Kokos und Yams als Opfergabe. Der Oberhäuptling, zugleich Oberpriester, im Gegensatz zu den um-

veloppement biologique de l'homme se fait d'après un autre principe que celui de l'animal. Chez l'animal, c'est le corps qui est façonné en vue de ses besoins, chez l'homme au contraire, c'est l'instrument artificiel (non-corporel) qui «prend la place du corps». En d'autres termes: pour l'animal, c'est la culture du corps — l'adaptation corporelle —, pour l'homme, c'est l'exclusion du corps — et par suite sa dégénérescence, phénomènes correspondant à l'armement pour l'un et au désarmement pour l'autre. En appliquant ces thèses au Pithecanthropus, Mr. ALSBERG en arrive à la conclusion qu'il doit avoir été un homme. L'auteur cherche en outre à corroborer son argumentation en abordant dans le détail la question de la différence dans la formation des extrémités. Chez l'animal, elles deviennent elles-mêmes des instruments (donc adaptation en vue du grimpage etc.) chez l'homme ces fonctions sont écartées, afin de rendre la main capable de manier les instruments, produits de l'esprit de l'inventeur. «Le Pithecanthropus erectus» est le représentant d'une période d'évolution de l'humanité antérieure à la période de l'homme du Néandertal. Mais bien que se trouvant relativement près de l'animal, il n'y a pas lieu d'y voir un intermédiaire entre l'homme et l'animal, mais un homme, dans le vrai sens du mot. C'est pourquoi l'auteur rejette la dénomination de «Pithecanthropus» et plaide pour celle de *Homo Trinilis* d'après l'endroit où il a été découvert.

Afrique.

M. L. W. G. MALCOLM publie de précieuses notices sur le culte des aïeux chez les *Ejāps*, habitants des herbages du centre du Kameroun. L'idée fondamentale des cérémonies en question, c'est la réconciliation des esprits des anciens chefs suprêmes et membres des tribus en vue du bien-être matériel de tous, de la fécondité des femmes, de la réussite des semences. On offre en sacrifice des aliments, des boissons et des animaux. D'après les indications du chef suprême des *Ejāps*, le sang et le foie des victimes sont offerts dans les cabanes érigées sur les tombes et forment un mets préféré par les esprits. Une chose à remarquer, c'est l'offrande d'un aliment sur la tombe, excepté le maïs, qui ne sert pas d'offrande à cette occasion, bien qu'il soit la nourriture courante, mais est remplacé par du yams et des kokos. Le chef suprême, qui est en même temps prêtre en chef — fonctions qui ne

wohnenden Stämmen, nimmt die Feierlichkeiten vor. Ihm steht ein alter Mann als Ratgeber bei der Ausführung der Zeremonien zur Seite. Bei manchen Tänzen werden Tiermasken aus Holz und Tierfellen gebraucht; aber es soll sich nach der Angabe des Autors dort kein Totemismus finden. Unter den verstorbenen Oberhäuptlingen genießt der Gründer des Herrscherhauses besondere Ehre, die zum Ausdruck kommt bei den Feierlichkeiten an seiner Begräbnishütte. Aus den Mitteilungen ist nicht sicher zu schließen, ob er der höchste Gott ist oder ob ein Gott gleichen Namens über ihm existiert. An den Zeremonien für das Wohl jedes Stammesmitgliedes dürfen auch Besucher aus anderen Stämmen teilnehmen; ebenso bei den Feierlichkeiten an der Begräbnishütte des *Mbomvei*, des ersten Herrschers der *Ejāp*. Bei der letzten der damals gehaltenen Zeremonien setzt der Oberhäuptling Pflanzen für den Gebrauch der Geister. Seine Frauen bearbeiten den Boden und pflanzen ebenfalls. Der Verfasser schließt aus den Umständen darauf, daß die Bearbeitung des Bodens bei den *Ejāp* stets von den Frauen besorgt wurde. Besondere Ehre und Ehrfurcht widmet man den heiligen Musikinstrumenten, die bei Zeremonien gebraucht und mit Palmwein und Blut bespritzt werden. (Notes on the ancestral cult ceremonies of the *Ejāp*, Central Cameroons. Journ. of the Anthr. Inst., LV [1925], 373—404.)

In gedrängter Übersicht bringt R. UNTERWELZ Ethnographische Notizen über die Pimbwe zwischen Tanganyika und Nyassa (Zeitschr. f. Ethnol., 241—245), welche interessante Einzelheiten aus dem Gebiete der materiellen und geistigen Kultur, über Recht und Stammesorganisation dieses alten Völkchens enthalten, das nach manchen Anzeichen zu schließen (z. B. das *omu*-Präfix und das Fehlen des Schildes, ja sogar der Bezeichnung für diese Schutzwaffe in ihrer Sprache), verwandtschaftliche Verbindungen mit den kompakten Völkergruppen im südwestlichen Afrika aufweist.

Die Lugwari, ein bislang nicht näher beschriebener Stamm am westlichen Ufer des Nils, westlich an die Madi angrenzend, sind ein den Logo, Mundu und Ajigu-Kongostämmen nahestehendes Volk. Die Leute sollen furchtlos und kriegerisch sein, obwohl keine rechte Stammesorganisation unter ihnen besteht. Außer einigen Missionaren hatten bislang keine Europäer unter ihnen Fuß gefaßt. Die Lugwari sind negroid, keine Hamiten. Männer und Frauen üben die

sont pas cumulées chez les tribus des environs — préside les cérémonies et s'y fait assister par un vieillard comme conseiller. Les femmes n'y ont généralement aucune part, mais peuvent regarder ce qui se passe. Dans certaines danses on se sert de masques en bois d'animaux et de peaux de bêtes, mais au dire de l'auteur il n'y aurait pas de totémisme dans ces contrées. Parmi les chefs suprêmes décédés, le fondateur de la dynastie est honoré plus que tous les autres, surtout à l'occasion des fêtes auprès de sa cabane funéraire. Les notices de M. MALCOLM ne font pas voir clairement si ce chef est le dieu suprême ou s'il existe au dessus de lui un dieu du même nom. Les cérémonies pour le bien-être de chaque membre de la tribu peuvent aussi être fréquentées par des membres d'autres tribus, de même que les fêtes auprès de la cabane funéraire du *Mbomvei*, du premier souverain des *Ejāps*. A l'occasion de la dernière des cérémonies, le chef suprême mettait des plantes en terre à l'usage des esprits. Ses femmes travaillent la terre et plantent également. L'auteur en conclut que chez les *Ejāps*, la culture de la terre a toujours été pratiquée par la femme. On accorde un honneur et un respect tout particulier aux instruments sacrés de musique, dont on se sert dans les cérémonies et que l'on arrose de vin de palmier et de sang. (Notes on the ancestral cult ceremonies of the *Ejāp*, Central Cameroons. Journ. of the Anthr. Inst., LV [1925], 373—404.)

M. R. UNTERWELZ fournit dans un aperçu sommaire des Notices ethnographiques sur les Pimbwes entre le Tanganyika et le Nyassa (Zeitschr. f. Ethnol., 1925, 241—245). Elles contiennent d'intéressants détails sur la civilisation matérielle et intellectuelle ainsi que sur le droit et l'organisation tribale de ce petit peuple. Certains indices (p. ex. le préfixe *omu* et l'absence du bouclier, voire même d'un terme dans leur langue pour cette arme défensive) dénotent des relations de parenté avec les groupes compactes de peuplades dans le Sud-Ouest de l'Afrique.

Une tribu qui n'a pas encore été décrite en détail jusqu'ici, c'est celle des Lugwaris sur la rive occidentale du Nil et avoisinant les Madis vers le couchant. Elle est apparentée avec les tribus congolaises des Logos, des Mundus et des Ajigus. Les gens de cette tribu seraient intrépides et d'humeur guerrière, bien que sans véritable organisation tribale. A part quelques missionnaires, aucun Européen ne s'était établi parmi eux jusqu'à ce jour.

Tatauierung. Kleidung fehlt bei den Männern vollständig, Frauen tragen Blätterbündel als Schurz. Ihre Waffen sind der Bogen mit vergiftetem Pfeil und der Speer. Als Schild hängen sie sich im Kampfe bisweilen eine Tierhaut um die linke Schulter. Die Lugwari sind tüchtige Ackerbauer, haben aber auch Vieh. Die Missionare schätzen ihre geistigen und moralischen Fähigkeiten höher ein als jene der umliegenden Völker. Opfer an die Abgeschiedenen werden zumal beim Tode, aber auch sonst oft dargebracht. Daneben bestehen noch zwei Arten von Gottheiten, eine böse, *Ori*, und eine gute, *Adronga*, *Adoa* oder *Adro* genannt, denen geopfert wird. Auch ein Schlangen- (Python) Kult ist bekannt. (R. E. MCCONNELL: Notes on the Lugwari tribe of Central Africa. Journal of the Anthropol. Inst. LV [1925], 439—467.)

Amerika.

Der Tabak im Leben südamerikanischer Völker ist der Titel einer Studie, die G. STAHL zu danken ist. (Zeitschr. f. Ethnol., LVII [1925], 81—152.) Das Heimatland des Tabaks ist Amerika bzw. Westindien. Diese Tatsache ist heute nicht mehr zweifelhaft. Der Autor untersuchte dann für Südamerika die Verbreitung der Tabakverwendung, seine Pflanzung, Behandlung und Aufbewahrung, die Arten der Tabakverwendung, die Zwecke der Tabakverwendung und endlich die Bedeutung des Tabaks in Sage und Mythe der Naturvölker Südamerikas. Es zeigt sich, „daß neben dem religiös-geistigen Charakter, der allerdings besonders in den Sagen zum Ausdruck kommt, auch rein profane Gesichtspunkte bei den Naturvölkern bei der Anwendung des Tabaks vorliegen“ (S. 133). Der Arbeit sind instruktive Verbreitungskarten und Abbildungen beigegeben.

TH. W. HANN fand an der Ostküste von Yucatan eine neue Stele mit Initialserie. Das Datum ist etwas älter als das früheste aus Copan. (Man, XXVI [1926], 37.)

A. SKINNER beschäftigt sich im dritten Teil der Observations on the Ethnology of the Sauk Indians mit der materiellen Kultur dieses Stammes. Diese ist zwar sehr ähnlich der der modernen Zentralstämme, aber ihre Träger

Les Lugwaris sont négroïdes sans être Chammes. Hommes et femmes pratiquent le tatouage. Les hommes ne portent pas de vêtements du tout, les femmes ont une touffle de feuilles en guise de pagne. Leurs armes sont l'arc avec la flèche empoisonnée et la lance. En combattant ils jettent parfois sur l'épaule gauche une peau d'animal qui leur sert de bouclier. Les Lugwaris sont d'excellents agriculteurs, mais élèvent également du bétail. Les missionnaires estiment leurs qualités morales et intellectuelles supérieures à celles des peuplades voisines. On offre des sacrifices aux défunts surtout à l'occasion d'un décès, mais souvent aussi en d'autres occasions. En dehors des défunts, ils admettent encore deux espèces de divinités, une divinité mauvaise, *Ori*, et une bonne, *Adronga*, *Adoa* ou *Adro*, auxquelles ont fait des sacrifices. On y pratique également le culte du serpent (python). (R. E. MCCONNELL: Notes on the Lugwari tribe of Central Africa. Journal of the Anthropol. Inst., LV [1925], 439—467.)

Amérique.

Le tabac dans la vie de certains peuples de l'Amérique du Sud, voilà le titre d'une étude que nous devons à M. G. STAHL. (Zeitschr. f. Ethnol., LVII [1925], 81—152.) La patrie du tabac, c'est l'Amérique, respectivement les Indes Occidentales. Personne ne le conteste plus. Partant de ce fait, l'auteur examine pour l'Amérique du Sud combien l'usage du tabac est répandu, comment il est planté, traité et conservé, comment et dans quel but on s'en sert et enfin quelle est son importance dans les légendes et mythes des peuples primitifs de l'Amérique du Sud. Il résulte de ces recherches „qu'à côté des motifs éthico-religieux qui — il est vrai — paraissent surtout dans les légendes, il y a également des points de vue purement profanes qui ont amené l'usage du tabac“ (p. 133). Des cartes instructives sur l'habitat du tabac et d'autres figures viennent enrichir cette étude intéressante.

M. TH. W. HANN a découvert sur la côte orientale du Yucatan (Mexique) une nouvelle stèle avec série initiale. La date en est peu supérieure à la plus ancienne de Copan. (Man, XXVI [1926], 37.)

M. A. SKINNER s'occupe dans la troisième partie des Observations on the Ethnology of the Sauk Indians de la culture matérielle de cette tribu. Cette culture ressemble fortement à celle des tribus centrales actuelles, il est

wurden von den großen Seen westwärts über den Mississippi gedrängt, wo sie unter ganz neue Einflüsse kamen und vieles aufnahmen, was ihnen bis dahin fremd war, und auch selbst wieder Vermittler neuer Kulturgüter für andere geworden sind. (Observations on the Ethnology of the Sauk Indians, part III. Notes on material culture. Bulletin of the Public Museum of the City of Milwaukee, Vol. 3, No. 3, 119—180, plates 13—26, Oct. 1925.)

Über die Wohnungsverhältnisse der nordamerikanischen Indianer berichtet T. T. WATERMAN. In dem weiten Gebiet der Indianer sind die natürlichen Verhältnisse in reichem Maße verschieden. Entsprechend dem Wechsel von Klima, Vegetation, Baumaterial u. a. m. wechseln auch die Wohnungsverhältnisse, vom einfachen Windschirm bis zum festen Haus, dem stattlichen Holz- und festen Steinbau. Malerisch, seltsam und interessant, nicht zuletzt wegen der Beziehung zu diesen natürlichen Voraussetzungen. (North American Indian dwellings, Smithsonian Report for 1924, 461—485, with 11 plates.)

Mehr als die Ethnologie hat sich die Prähistorik in systematischen Arbeiten mit der Töpferei beschäftigt. Vom ethnologischen Standpunkt aus behandelt jetzt in einer umfassenden Untersuchung Dr. K. DANNENBERG die Töpferei der Naturvölker Südamerikas. (Arch. f. Anthr., N. F., XX [1925], 157—184.) Der Verfasser versucht in seiner Arbeit, die als Vorarbeit mehr deskriptiven Charakter hat, absichtlich nur auf Grund der modernen Literatur, die südamerikanischen Tongefäße herauszustellen.

Über die Formen des Eigentums der Yamana (= Yagan) auf Feuerland handelt W. KOPPERS („Neue Ordnung“ [Wien] II [1926], 97—119). Die Yamana unterscheiden ein Ober-eigentum aller Dinge, das *Watauinewa* (dem höchsten Wesen) zukommt. Sie kennen ferner Gruppen-, Familien- und persönliches Eigentum. Als Eigentumstitel kommen in Betracht: Aneignung, Verfertigung, Geschenk, Kauf (Tauschhandel), Leihen, Vererbung. Diebstahl kommt vor, wird aber mißbilligt. Das Eigentumsrecht erfährt eine starke Milderung durch die zahlreichen Vorschriften und Übungen des Altruismus. Die Eigentumsfrage erscheint bei den Yamana unter den herrschenden Natur- und Kulturverhältnissen nicht nur dem Inhalt, sondern auch der Durchführung nach trefflich und menschenwürdig gelöst. Die Rechte des Ein-

vrai, mais ses représentants ont été chassés des grands lacs et poussés vers l'Ouest au delà du Mississippi, où ils eurent à subir des influences entièrement nouvelles et où ils s'assimilèrent bien des choses inconnues jusque là. C'est ainsi qu'à leur tour ils purent transmettre à d'autres de nouveaux éléments culturels. (Observations on the Ethnology of the Sauk Indians, part III. Notes on material culture. Bulletin of the Public Museum of the City of Milwaukee, Vol. 3, No. 3, 119—180, plates 13—26, Oct. 1925.)

Les conditions d'habitation des Indiens de l'Amérique du Nord sont exposées par M. T. T. WATERMAN. Dans les vastes territoires des Indiens, les conditions de vie sont amplement hétérogènes. Suivant les différences de climat, de végétation, de matériaux de construction, les habitations diffèrent du simple brise-vent à la maison solide et à la construction imposante en bois ou en pierre. Ces logements sont pittoresques curieux et intéressants, entre autres et surtout à cause de ces données naturelles. (North American Indian dwellings, Smithsonian Report for 1924, 461—485, with 11 plates.)

Plus que l'ethnologie, la préhistoire s'est occupée de la poterie dans des études systématiques. C'est du point de vue ethnologique à son tour que M. K. DANNENBERG étudie la poterie des peuples primitifs de l'Amérique du Sud. (Arch. f. Anthr., N. F. XX [1925], 157—184.) Comme travail préparatoire, cette étude appartient plutôt au genre descriptif. L'auteur essaye d'y faire ressortir, en ne se basant à dessein que sur la littérature moderne, les types caractéristiques des poteries de l'Amérique du Sud.

Les formes de propriété chez les Yamanas (= Yagans) de la Terre-de-Feu sont exposées par le P. W. KOPPERS („Neue Ordnung“ [Vienne] II [1926], 97—119). Les Yamanas admettent que la propriété supérieure de toute chose revient à *Watauinewa*, l'être suprême. Ils distinguent en outre la propriété des groupes, des familles et des individus. Comme titres de propriété ils reconnaissent l'appropriation, la fabrication, la donation, l'achat (commerce d'échange), le prêt, la transmission héréditaire. Le vol se pratique, mais on le désapprouve. Le droit de propriété est fortement restreint par les nombreux préceptes et exercices concernant l'altruisme. En présence des conditions établies par la nature et la civilisation, la question de propriété semble résolue chez les Yamanas d'une manière excellente et digne pour

zelen sind voll und ganz anerkannt und werden gewahrt, solange nicht das Wohl der Gesamtheit etwas anderes fordert.

Mit seinem Aufsatz *Straftat und Sühne in Alt-Peru* bietet H. TRIMBORN einen beachtenswerten Beitrag zur vergleichenden Rechtswissenschaft. Er behandelt in fünf Paragraphen: Methode und Quellenkritik, Staat und Gesellschaft in Alt-Peru, die formelle Rechtsordnung, allgemeine Strafrechtsnormen und die einzelnen Rechtsbrüche. Methodisch schließt der Verfasser sich den Vertretern der kulturhistorischen Richtung (GRÄBNER, SCHMIDT usw.) an. (Zeitschr. f. Ethnol. 1925, 194—240.)

MAYNTZHUSEN übersendet kurze Mitteilungen über den derzeitigen Stand seiner Guayaki-Forschungen. Er glaubt, daß die Kopfzahl der Guayaki 1920 vielleicht noch 500 betrug. (Zeitschr. f. Ethnol. 1925, 315—318.)

Ozeanien.

Zwei interessante Holztäfelchen mit Bilderschrift von der Osterinsel beschreibt A. PIOTROWSKI. Die Täfelchen stammen aus der Sammlung von MIKLOUKHO-MACLAY aus dem Jahre 1871. Der Verfasser will durch gute Reproduktion der Täfelchen und deutliche Zeichnung der einzelnen Schriftbilder eine Vergleichung mit ähnlichen Objekten derselben Insel in anderen Sammlungen anregen, um so hinter das Geheimnis dieser Bilderschrift zu kommen. Er glaubt, daß diese Täfelchen die Hypothese von der Herleitung der Inselkultur aus Melanesien bestärken. (Rev. d'Ethnogr. VI [1925], 425—431.)

Eine Untersuchung über die soziale Organisation der australischen Stämme der Wongaibon und Murawari veröffentlicht A. RADCLIFF BROWN. Die eingehende Kenntnis davon ist sehr erwünscht für die theoretische Erörterung der australischen Soziologie. Verfasser bemerkt, daß nicht alle Rätsel zu lösen sind, auch aus dem Grunde, daß das Vordringen der Weißen manche Quellen der Erkenntnis verschüttet hat. Trotzdem sind wertvolle Feststellungen gemacht und auch schon Bekanntes auf feste Grundlagen gestellt worden. (Notes on the Social organization of Australian tribes, part II, Journal of the Anthropol. Institute, LIII [1925], 424—447.)

Beachtenswerte Beiträge zur Kenntnis der Eingebornen von Nord-Queensland

le fond comme pour la pratique. Les droits des individus sont entièrement reconnus et observés, tant que le bien-être de la tribu n'exige pas une autre solution.

Avec son article *Délit et expiation au Vieux-Pérou*, M. H. TRIMBORN fournit une contribution remarquable à l'étude comparée du droit. Cinq paragraphes sont consacrés à la méthode et à la critique des sources, à l'étude de l'Etat et de la société au Vieux-Pérou, de la procédure formelle, des dispositions générales du droit criminel et des contraventions en particulier. Quant à sa méthode, l'auteur se range du côté des représentants de la méthode historico-culturelle (GRÄBNER, SCHMIDT etc.). (Zeitschr. f. Ethnol. 1925, 194—240.)

M. MAYNTZHUSEN nous communique quelques indications sur l'état actuel de ses études concernant les Guayakis. Il admet qu'en 1920 les Guayakis étaient encore au nombre de 500. (Zeitschr. f. Ethnol. 1925, 315—318.)

Océanie.

Deux intéressantes tablettes de bois garnies de caractères figuratifs et provenant de l'île de Pâques nous sont décrites par M. A. PIOTROWSKI. Ces tablettes appartenaient à la collection de MIKLOUKHO-MACLAY de l'année 1871. Par la bonne reproduction des tablettes et le dessin exact de chacun des caractères figuratifs, l'auteur voudrait provoquer une comparaison avec des objets analogues de la même île dans d'autres collections, afin de pénétrer le secret de cette écriture figurative. D'après lui, ces tablettes corroboreraient l'hypothèse de l'origine mélanésienne de la civilisation de l'île. (Rev. d'Ethnogr., VI [1925], 425—431)

M. A. RADCLIFF BROWN publie les résultats d'une enquête sur l'organisation sociale des tribus australiennes des Wongaibons et des Murawaris. Une connaissance approfondie en serait très désirable en vue de la discussion théorique de la sociologie australienne. L'auteur nous avertit que tous les problèmes ne sauraient être résolus, entre autre parce que la pénétration par les blancs a obstrué bien des sources de connaissances. Malgré tout, des constatations précieuses ont pu être faites, et des faits connus ont pu être établis solidement. (Notes on the Social organization of Australian tribes, part II, Journal of the Anthropol. Institute, LIII [1925], 424—447.)

C'est une remarquable Contribution à la connaissance des indigènes du Nord-

bringt Dr. ERIC MJÖBERG unter Beifügung guter Photographien und Zeichnungen. (Arch. f. Anthr., N. F. XX [1925], 108—137.) Auf Grund seiner Forschungsreise nach Queensland (1912 bis 1914) behandelt der Verfasser: soziale Organisation und innere Führung, Rechtsbegriffe und Moral, religiöse Vorstellungen. Geburt, Abort, Ehe, Tod, Begräbnis stoffliche Kultur (Hütte und Lager, Werkzeuge und Waffen, Nahrungs und Genußmittel, Schmucksachen und Kunstgeschick, Tanz und musikalische Begabung, Musikinstrumente).

H. GEURTJENS, M. S. C. (Missionar in Holländisch-Neu-Guinea, Südküste) schreibt über die Totenfurcht bei primitiven Völkern (Mensch en Maatschappij, II [1926], 157—164). Nach seinen dortigen persönlichen Erfahrungen sind die Geister der Verstorbenen nach allgemeiner Auffassung den Lebenden nicht wohlgesinnt; aber betreffs der näheren Angehörigen scheint doch ein beachtenswerter Unterschied zu bestehen. Die Totengeister bleiben nicht nur in der Nähe des Ortes, wo sie lebten, sondern sie nehmen auch dort noch tatkräftig Anteil an dem Wohl und Wehe ihrer Verwandten. Die weitverbreitete Anschauung (FRAZER, WILKEN), daß den Trauergebräuchen der Primitiven stets nur die Furcht vor den Toten zugrunde liege, hält im Angesichte der Tatsachen nicht stand.

Queensland que nous fournit M. ERIC MJÖBERG en y ajoutant de bonnes photographies et de beaux dessins. (Arch. f. Anthr., N. F. XX [1925], 108—137.) A la suite d'un voyage d'exploration au Queensland (1912—1914), l'auteur étudie les sujets que voici: organisation sociale et administration intérieure, principes de droit et de morale, idées religieuses, naissance, avortement, mariage, mort, enterrement, culture matérielle (tentes et couche, instruments et armes, aliments et jouissances, objets de parure et aptitude artistique, danse et talents pour la musique, instruments de musique.)

Le P. H. GEURTJENS, M. S. C. (missionnaire sur le littoral Sud de Nouvelle-Guinée hollandaise) publie un article sur la crainte des défunts chez les peuples primitifs. (Mensch en Maatschappij, II [1926], 157—164.) D'après ses observations personnelles sur les lieux, c'est une croyance générale que les esprits des défunts ne sont pas bien disposés à l'égard des vivants. Il semble toutefois exister une différence notable quand il s'agit de proches parents. Les esprits des défunts ne se contentent pas de rester à proximité de l'endroit qu'ils habitaient, mais prennent aussi une vive part à ce qui arrive d'heureux ou de malheureux à leurs parents. En présence des faits, l'hypothèse si répandue (FRAZER, WILKEN), d'après laquelle les coutumes funéraires des primitifs ne seraient motivées que par la crainte des défunts, ne peut plus être soutenue.

Bibliographie.

Vatter Ernst. *Religiöse Plastik der Naturvölker.* Frankfurt am Main 1926. Frankfurter Verlags-Anstalt, A. G. 194 SS. mit 101 Abb.

Unter der Herrschaft der klassischen Kunstideale hat man die Kunstwerke der sogenannten Naturvölker kaum einer ernsthaften Beachtung gewürdigt; dafür werden ihnen seit der künstlerischen Revolution so viele und so große Worte gewidmet, daß es zuweilen scheint, als solle die frühere Unterschätzung durch eine entsprechende Überschätzung gesühnt werden. In der vorliegenden Arbeit ist die neumodische, frei enthusiastische Methode der Behandlung primitiver Kunst nicht angewendet worden; denn der Verfasser hat erkannt, daß die Kunstwerke der Naturvölker nur im Zusammenhange mit ihren Mutterkulturen richtig aufgefaßt und beurteilt werden können und er besitzt gründlichere Kenntnisse und klarere Vorstellungen von dem Wesen dieser fremdartigen Kulturen als manche seiner Vorgänger. VATTER steht auf dem Boden der Kulturkreislehre und die Bedeutung seines Buches liegt nicht am wenigsten darin, daß es den ersten Versuch enthält, einen Zweig der primitiven Kunst von diesem Standpunkte aus zu betrachten und zu erklären.

Die Plastik der Naturvölker ist mit ihren religiösen Gefühlen, Anschauungen und Bräuchen auf das innigste verwachsen. VATTER täuscht sich durchaus nicht über die

Schwierigkeiten, die unserem Eindringen in die primitive Geisteswelt entgegenstehen. Wir müssen lernen, anders zu fühlen, zu denken und zu sehen, bis zu einem solchen Grade, daß wahrscheinlich niemand unter uns imstande sein wird, dieser Forderung vollkommen gerecht zu werden. Wir können in keinem Falle ganz sicher sein, daß wir ein primitives Kunstwerk richtig, d. h. so auffassen, wie es von den Menschen, von denen und für die es geschaffen worden ist, gesehen und gefühlt wurde. Ich möchte hinzufügen, daß wir wenigstens sicher sein dürfen, es nicht richtig aufzufassen, wenn wir es in der ästhetischen Weise betrachten, die uns den Werken unserer eigenen Kunst gegenüber zur Gewohnheit geworden ist. Auf eine rein ästhetische Wirkung sind diese Gebilde gewiß nicht berechnet; man kann sogar fragen, ob überhaupt eine ästhetische Wirkung in unserem Sinne in den Kreisen der Naturvölker zustande und zum Bewußtsein komme. Einige Aufklärung darüber gibt das Kapitel, in dem die Arbeit und die Stellung des primitiven Künstlers behandelt wird. Sind die Bildwerke der Naturvölker Schöpfungen einzelner Menschen oder einer ganzen Gruppe? „Sind die, aus deren Hand sie hervorgehen, Handwerker, d. h. Organe der Gemeinschaft, die Form und Stil bestimmt, in der sich ein künstlerischer Wille manifestiert, oder sind sie Künstler, d. h. individuell Schaffende, Schöpfer?“ (S. 35). VATTER neigt zu der Ansicht, daß der Hauptanteil immer besonders begabten Einzelnen gehört, deren Erzeugnis allerdings, „wenn es sich der Geistesart einordnet und das traditionelle Stilgefühl nicht stört, sofort zu festem Besitze der Gemeinschaft wird und dann als Schöpfung der Gruppe erscheint“ (S. 36). Die Bedeutung der einzelnen Künstlerpersönlichkeit tritt deutlich in den Traditionen und Sagen hervor, die VATTER anführt. Der Künstler genießt bei den Naturvölkern nicht selten eine wahre Verehrung, die man freilich nicht für gleichartig mit dem modernen europäischen Künstlerkultus halten darf; denn sie wird ihm offenbar nicht wegen der ästhetischen, sondern wegen der magischen und religiösen Bedeutung seiner Leistungen zuteil. Und wenn die Heiligkeit seines Werkes den Künstler erhöht, so beschränkt sie ihn auch. Er ist bei seiner Arbeit so streng durch die Überlieferung gebunden, „die jede Neuerung, jede Abweichung vom Althergebrachten als Verstoß gegen Sitte und Gesetz verurteilt“, daß ein freies, künstlerisches Schaffen unmöglich scheint. Indessen wird gerade das „Künstlerische in unserem Sinne“ am wenigsten von der Macht der Tradition berührt, „die sich nur auf die äußere Form und das Detail des Ornamentes erstreckt“, den Ausdruck, die Beseelung und die innere Größe aber, die der Künstler dem Werke aus seinem Innersten und Eigensten gibt, ignoriert. Jedenfalls „kennen wir eine nicht ganz geringe Anzahl primitiver Plastiken, die bei voller Wahrung des traditionellen Stiles so deutlich den Stempel einer großen individuellen Leistung und einer schöpferischen Persönlichkeit tragen, so durchaus ‚Kunstwerk‘ im höchsten Sinne sind, daß nur eine gewaltsame Verkennung des Tatsächlichen die Hand des Künstlers in ihnen zu negieren vermag“. Allerdings bleibt es „nach allem, was wir von den Naturvölkern wissen“, zweifelhaft, „ob die Volksgenossen der Künstler die geistigen Werte ihrer Arbeit verstehen“, ja, „ob sich die Künstler selbst des höheren Fluges ihrer Seele bewußt sind“ (S. 42).

Das Hauptmaterial der primitiven Plastik ist das Holz, neben dem die übrigen Stoffe weit zurücktreten. Die Werkzeuge — Steine, Muschelscherben, Knochen und Zähne — erscheinen uns roh, um so bewunderungswürdiger aber ihre Erzeugnisse. Gerade die Ausführung der älteren Gebilde, für die nur diese primitiven Geräte zu Gebote standen, ist künstlerisch viel vollkommener als die der neueren Produkte, die mit europäischen Stahlwerkzeugen hergestellt sind.

VATTER scheidet die Werke der primitiven Plastik in zwei große Gruppen: in Standbilder und in Masken. Die Standbilder umfassen vier Arten: Toten-, Geister- oder Ahnenfiguren; Schutz- und Zauberfiguren; totemistische Darstellungen und endlich Götterbilder. Freilich lassen sich die einzelnen Arten nicht scharf voneinander abgrenzen, am wenigsten die erste und die zweite; trotzdem ist diese Einteilung wertvoll, weil sie im großen und ganzen den wesentlichen Beziehungen der primitiven Plastik zu den verschiedenen Kulturkreisen entspricht, auf deren Darlegung es dem Verfasser zunächst ankommt. Die Ahnenfiguren sind in den Kreisen der mütterrechtlichen Hackbauer zu Hause. VATTER legt kurz, aber durchaus klar und überzeugend dar, warum sich Ahnenkult und Ahnenbilderei vor allem auf dem Boden dieser Wirtschafts- und Kulturform entwickelt

haben. Auch die Schutz- und Zauberfiguren, die von den Ahnen- und Totemfiguren nicht immer klar zu trennen sind, sind bei den mütterrechtlichen Völkern besonders reich ausgebildet worden. Während hier die Menschengestalt durchaus dominiert, treten im Kreise der vaterrechtlich totemistischen Kultur Tierdarstellungen in den Vordergrund, unzweifelhaft unter dem Einflusse totemistischer Ideen. Die Vorstellungen von höheren Göttern herrschen zwar im ganzen Gebiete der freien vaterrechtlichen Kulturen, haben aber bildnerische Darstellungen nur dort hervorgerufen, wo mütterrechtliche Einflüsse wirksam gewesen sind.

Allen diesen „Standbildern“ stellt VATTER in richtigem künstlerischen Gefühle die Gruppe der „Masken und Tanzköpfe“ gegenüber, die auf Bewegung berechnet sind. „Erst wenn die Maske bewegt wird, wird ihre unheimliche Ausdruckskraft offenbar; dann kann sie sich ins Riesenhafte steigern und nicht nur den Eingebornen, auch den Europäer packt das Grauen vor der Dämonie der im Maskentanz sich vollziehenden naturwidrigen Verschmelzung von wilder, zuckender Bewegung mit der unerschütterlichen Starrheit des Maskengesichtes“ (S. 103). Von allen Gebilden der primitiven Plastik machen die Masken sicherlich auf den Europäer und vielleicht auch auf die Eingebornen den stärksten Eindruck, der freilich im letzten Falle wiederum einen anderen Charakter hat als in dem ersten. Für die Eingebornen, welche die Masken tragen oder sehen, „handelt es sich nicht um Darstellung, um Verkörperung einer Rolle, sondern um eine als durchaus wirklich empfundene Verwandlung. In der Maske sprengt der Mensch die Enge seiner Existenz, überschreitet er die Grenzen seines Daseins und wird hinausgehoben in die Sphäre des Außermenschlichen und Übersinnlichen. Die Maske gibt ihrem Träger übermenschliche Kräfte“ (S. 106). Masken finden demgemäß im Totenkulte, beim Zauber, bei den Initiationsfeiern und in den Geheimbünden Verwendung: auch sie stehen also in besonders engen Beziehungen zu den mütterrechtlichen Kulturen.

Nachdem VATTER die Bedeutung und Verbreitung der verschiedenen Arten der primitiven Skulpturen dargelegt hat, wendet er sich zur Betrachtung ihrer Formen und Ausdrucksmittel. Auch dabei tritt ein Gegensatz zwischen Figuren und Masken hervor. Bei den ersten „ist das Ziel die harmonisch gegliederte Masse, der Einzelorganismus in seiner vollen, beseelten Körperlichkeit, in welcher Form und Gliederung, Höhe und Massenverteilung, Erscheinung und Ausdruck bestimmen“; bei den zweiten „ist es die Bildung und Durcharbeitung des Antlitzes, in dem sich Geist und Seele ausdrucksvoll spiegeln“ (S. 126). Die Figuren zeigen im allgemeinen eine festgeschlossene Form, die schon von ihrem Materiale, dem Baumstamme, bestimmt ist, ebenso wie die nicht minder allgemeine „Betonung der Vertikalachse“. Die Körperhälften sind in der Hauptsache fast immer streng symmetrisch gebildet. Die „Frontalität“ des Aufbaues „gibt den primitiven Statuen ihre charakteristische starre, dabei aber doch eindrucksvolle Unbeweglichkeit, die nicht selten an die majestätische, überirdische Ruhe und Größe ägyptischer Götterbilder gemahnt“ (S. 132). „In der Gliederung des Körpers weist die primitive Plastik eine bestimmte Gesetzmäßigkeit auf, indem, abweichend von den tatsächlichen Proportionen des menschlichen Körpers, der Kopf meistens viel zu groß, der Rumpf zu lang und die Beine wesentlich gekürzt erscheinen“ (S. 136). Auf eine getreue Wiedergabe der wirklichen Erscheinung hat man es augenscheinlich nicht abgesehen; vielmehr hat man die Bedeutung, die man den verschiedenen Körperteilen beimaß, durch ihre Darstellung in entsprechender Größe ausgedrückt. „Die Störung der wirklichen Maßverhältnisse geht zweifellos aus von der Übergrößerung des Kopfes als bevorzugten Sitzes der mystischen Kräfte“ (S. 136).

Es ist sehr zweifelhaft, ob die Plastik der Naturvölker jemals ein wirkliches, individuelles Bildnis geformt hat. Der schreckhaft lebendige Ausdruck der Masken wird im wesentlichen durch die gewaltsame Akzentuierung der Augen und des Mundes hervorgebracht, keineswegs durch naturalistische Nachbildung wirklicher Gesichter und Mienen. Es ist seltsam, daß VATTER gerade den Zug nicht erwähnt, durch den sich die religiöse Plastik der niederen am auffallendsten und zugleich am tiefsten von der der höheren Völker unterscheidet: das völlige Fehlen jedes anziehenden Gebildes. Sie stellt immer nur abschreckende und bedrohliche Gestalten dar, niemals anmutige und ehrwürdige, wie sie die religiöse Kunst der höheren Völker mit Vorliebe schafft. Diese Plastik hat gleich der Religion, der sie dient, einen wahrhaft dämonischen, ja diabolischen

Charakter, der im schärfsten Gegensatze zu dem der höheren religiösen Kunst steht. Auch diese Tatsache ist ein Zeugnis dafür, daß sich die höheren Formen der Religion nicht einfach naturgemäß aus den niederen entwickelt haben, sondern daß die natürliche Entwicklung durch das Eingreifen höherer Kräfte unterbrochen worden ist.

Zum Schlusse macht VATTER den Versuch, das Gesamtgebiet der primitiven religiösen Plastik in „Stilprovinzen“ zu gliedern, freilich „nur in großen Zügen; denn für eine genaue Bestimmung und Abgrenzung solcher Provinzen sind bis heute weder die sachlichen noch die methodischen Voraussetzungen gegeben“ (S. 159). „An drei Stellen hat die religiöse Plastik der Naturvölker einen Gipfelpunkt der künstlerischen Gestaltung erreicht: in West- und Kongo-Afrika — in Ozeanien auf den melanesischen und polynesischen Inseln — und in Nordwestamerika. Bei aller Mannigfaltigkeit im einzelnen, in Form, Ausdruck und Bedeutung, in der Gegensätzlichkeit und Verknüpfung naturnaher und imaginativ stilisierter Darstellungsweise bildet doch jedes dieser Gebiete als Ganzes zusammen eine Einheit, eine Stilprovinz eigenster Prägung“ (S. 171). Aber hat die plastische Kunst der Naturvölker diese Gipfel ganz aus eigener Kraft erreicht? — Oder ist sie dabei durch Einflüsse aus den Kreisen der Hochkulturen unterstützt worden?

Wir wissen von der Geschichte der primitiven Plastik leider sehr wenig. Die Werke, die wir besitzen und kennen, sind, den Jahren nach, sicherlich nicht sehr alt. „Die weitaus überwiegende Zahl der in den Museen befindlichen Holzschnitzereien sind Erzeugnisse des 19. Jahrhunderts“ (S. 48) sagt VATTER mit Recht; aber er glaubt mit den meisten Ethnologen, daß diese zeitlich jungen Gebilde wesentlich sehr alt seien. Dies ist zwar möglich, in manchen Fällen sogar wahrscheinlich; aber es ist durchaus nicht sicher. Wir wissen fast in keinem einzigen Falle, bis in welche Tiefe der Vergangenheit der Stil der Darstellung hinabreicht und ob er nicht an einem oder mehreren Punkten seiner Entwicklung entscheidende Einwirkungen von der Kunst höherer Kulturen empfangen hat. VATTER hat diese Frage mehrmals berührt; aber er hat es vermieden, sie anzugreifen, wahrscheinlich in dem Gefühle, daß unsere Mittel ihr noch nicht gewachsen sind. Man wird das Problem jedoch endlich einmal ernstlich bearbeiten müssen; denn es fehlt nicht an Anzeichen dafür, daß die Kunst der höheren Völker für die der niederen eine viel größere Bedeutung gehabt hat, als man ihr gegenwärtig einzuräumen pflegt. Daß die Kunst Westafrikas durch „alte mediterrane Hochkulturen“ befruchtet worden ist, erscheint auch VATTER unzweifelhaft. Bis nach Südafrika hinein findet man in der Tat deutliche Spuren solcher Einflüsse. Die Stülpmaske der Baluba, z. B. die VATTER abbildet (Abb. 91 und 92), steht offenbar in einem Zusammenhange mit alt-ägyptischen Bildwerken. Auch auf die Ausstrahlung indischer Kunst über Indonesien und Ozeanien wird wenigstens hingewiesen; aber nicht einmal angedeutet werden die Wirkungen, die aller Wahrscheinlichkeit nach von den künstlerisch außerordentlich mächtigen und tätigen ostasiatischen Hochkulturen auf niedere Völker geübt worden sind. Und doch treten gerade diese besonders deutlich zutage. Die Familienähnlichkeit der Ornamente z. B., mit der die Nordwestamerikaner ihre hölzernen Geräte und die alten Chinesen ihre bronzenen Gefäße geschmückt haben, ist so unverkennbar, daß man sich wirklich einige Mühe geben muß, um sie nicht zu bemerken. Nicht minder augenscheinlich sind die Beziehungen zwischen ostasiatischen und nordwestamerikanischen Masken. Und wer einen Blick für bildnerische Eigenart und außerdem einige Kenntnis der japanischen Plastik besitzt, wird sicherlich gewahren, daß auch in der Gruppe der „Bärenmutter“ (Abb. 71), die ein Haida-Indianer aus Tonschiefer geschnitten hat, ostasiatischer Bildnergeist lebt. Ich bin überzeugt, daß man noch an vielen anderen Stellen, namentlich in Ozeanien, mehr oder minder vermischte Nachkommen ostasiatischer Kunstwerke finden wird, wenn man erst darnach sucht. Hoffentlich wird die Arbeit VATTER's auch zu solchen Forschungen anregen. Die Ausstattung des Buches verdient nicht weniger Lob als der Inhalt. Die Abbildungen sind ebenso vortrefflich ausgewählt wie ausgeführt.

Univ.-Prof. Dr. E. GROSSE — Freiburg i. B.

Bell, Sir Charles. *Tibet einst und jetzt.* (Deutsch von Dr. CARL HANNS POLLOG.) Mit 91 bunten und einfarbigen Abbildungen und einer Karte. XV + 335 SS. in 8°. Verlag: F. A. BROCKHAUS in Leipzig 1925. Preis: geb. in Ganzleinen Mk. 18.—, in Halbfranzband Mk. 23.—.

Das vorliegende, von der Verlagsbuchhandlung in der ihr eigenen vornehm-gediegenen Art ansprechend und besonders in bezug auf den Umschlag stilgerecht ausgestattete prächtige Werk bietet uns in der schon recht ansehnlichen Reihe der für einen größeren Leserkreis bestimmten Tibetbücher insofern etwas Besonderes, als wir es in seinem Inhalt nicht mit den Beobachtungsergebnissen eines der Durchschnitts-Forschungsreisenden zu tun haben, deren Aufenthalt, wie das in der Natur der Sache liegt, zeitlich meist ein immer recht begrenzter und zum mindesten unsteter ist, sondern eines Mannes, den dienstliche Obliegenheiten an Ort und Stelle bzw. in den Grenzgebieten festhielten, und zwar für die Dauer von neunzehn langen Jahren. Er reicht also mit dieser Ziffer fast an CSOMA DE KÖRÖS heran, der mit den seinem zweiundzwanzigjährigen Aufenthalt zu verdankenden Arbeiten über die tibetische Sprache und Literatur unter den Europäern qualitativ entschieden die erste Stelle als Pionier einnimmt.

Als höherer Beamter der britischen Zivilverwaltung lebt BELL zunächst im Gebiet von Dardschiling und Kalimpong, dann vorübergehend in Sikkim und Bhotan und wieder in Dardschiling, um schließlich von seiner Regierung auf wiederholte Einladungen des Dalai-Lama in diplomatischer Mission nach Lhasa geschickt zu werden. Bei der meist mit Erfolg ins Werk gesetzten Lösung seiner verschiedenen politischen und diplomatischen Aufgaben kommt ihm seine Fähigkeit, sich ins Volk einzuleben und die darauf sich aufbauenden guten Beziehungen zu allen Schichten, Bauern, Mittelstand, Adel, Klerus, hohen Würdenträgern und endlich zum Dalai-Lama selbst, trefflich zustatten. So ist denn „in dankbarer Erinnerung an langjährige Freundschaft“ das Buch dem Priesterkönig des Schneelandes gewidmet. Diese Intimität, wenn wir uns so ausdrücken dürfen, war es denn auch, die dem Verfasser, dem ein reges Interesse an dem Gegenstand seiner Ausführungen innewohnte, einen freieren Einblick in manche Verhältnisse tun ließ, die den bisherigen Beobachtern sich weniger offen boten oder oft ganz verhüllt blieben. Ein Plus aber ist es, abgesehen von diesem, durch seine Stellung bedingten Vorzug, den BELL auch entsprechend hervorzuheben nicht ansteht, das seine Beobachtungsergebnisse ungleich wertvoller erscheinen läßt, als die der meisten anderen Forscher — und das ist seine Sprachkenntnis. Es wäre natürlich ein unbilliges Verlangen, an jeden Tibetforscher in praxi auch noch diese Forderung zu stellen und die Probleme der einzelnen Wissensgebiete, der physischen Geographie, der Meteorologie, der Mineralogie, Botanik, Zoologie, Anthropologie und Ethnographie sind schon an und für sich vielgestaltig genug, als daß sie noch nach dieser Richtung hin notwendigerweise ergänzt werden müßten, können auch dieses Hilfsmittels mit Ausnahme der Ethnographie ganz gut entraten. Anders aber ist's darum bestellt, wenn der Forscher auch das religiöse Element — und Tibet ist ja ein Land der Religion *κατ'ἔξοχὴν* — und ihre Auswirkungen in Kunst, Kultus und Literatur mit in den Kreis seiner Beobachtungen einbeziehen will. Hier bleibt alle Arbeit — von der Literatur gar nicht zu reden — ohne Sprachkenntnis nur elendes Stückwerk und Stümperei. Denn, was nützen uns Schilderungen der Form, wenn wir über den Inhalt nichts erfahren. Aber auch für die anderen Momente ist Sprachkenntnis, auch nur unter dem Gesichtspunkt des Verständigungsmittels ein recht wesentlicher Faktor, wenn anders der Forscher nicht nur auf die manchmal recht zweifelhafte Zuverlässigkeit von Dolmetschern und sonstigen Mittelsmännern angewiesen bleiben will. Bezüglich der Werke unseres Gebietes, soweit sie auf einen allgemein und nicht speziell vorgebildeten Leserkreis zugeschnitten sind, zeichnen sich nur die englischen von ROCKHILL und SARAT CANDRA DÄS und das russische aus der Feder des Burjaten GONBO ŽAB CYBIKOV nach dieser Richtung aus, während die viel mit tibetischen Ausdrücken herumwerfenden Bücher von WADDELL infolge der Zweideutigkeit und Unzuverlässigkeit der Transkription ihres Verfassers vom wissenschaftlichen Standpunkt zurückgewiesen werden müssen, denn die von ihm angewandte phonetische Schreibweise ist angesichts der Vieldeutigkeit ihrer Ausdrücke nichtssagend. Bei aller Achtung vor der Phonetik als vor einem wichtigen, aber auch nicht dem einzigen Hilfsmittel beim Erlernen der Umgangssprache verlangt die historisch gewordene Rechtschreibung des Tibetischen eine buchstabengetreue Umschrift.

Freilich, für den, dem ein Buch, wie das unsrige, mit fremdsprachlichem Beiwerk, nur als Orientierung über Land und Leute dienen soll, ist ja eine Akribie in der fraglichen Hinsicht belanglos, aber es dürfte doch meines Erachtens auch für den Verfasser eines sonst so dankenswerten Werkes nicht ganz gleichgültig sein, ob dasselbe nur dem großen Publikum eine packende Unterhaltungs- und Informationslektüre ist, oder ob auch genauer Hinschauende, denen es auf das philologische Moment ankommt, darauf zurückgreifen können. Wenn dieser Umstand bei einem Autor, der in der betreffenden Sprache nicht versiert ist, unberücksichtigt bleiben muß, so ist das verständlich, wenn aber ein Kenner wie BELL, und noch dazu ein kompetenter, auf diese Berücksichtigung verzichtet, so ist das einfach unverständlich. Der Verfasser hat seine Zuständigkeit für die tibetische Sprache bisher durch zwei Bücher, beide schon in zweiter Auflage erschienen, dokumentiert. Es sind das: 1. *Grammar of Colloquial Tibetan*, Second Edition, with map, X + 224 in 8°, Calcutta 1919 und 2. *English-Tibetan Colloquial Dictionary*, Second Edition, XXXVI + 562 in 8°, Calcutta 1920. Daß ihre Zusammenstellung ohne Kenntnis der Schriftsprache und ohne fortwährendes Zurückgehen auf sie, ja, oft genug Rekonstruktion aus ihr unmöglich ist, braucht doch nicht erst gesagt zu werden. In vorliegendem Buche nun wirkt die Anwendung der phonetischen Schreibweise, die ja sonst aus dem Entgegenkommen gegenüber dem proponierten Leserkreis gerechtfertigt erscheinen mag, um so befremdender, als sie alles unberücksichtigt läßt, was sich bisher aus dem Tibetischen und sogar aus dem Sanskritsprachschatz bei uns eingebürgert hat. Haben es doch auch Autoren, die von der Sprache selbst nur wenig verstanden und das auch unumwunden zugeben, wie z. B. FILCHNER, TAFEL und SVEN HEDIN, in ihren Büchern für nötig gehalten, ihre Wiedergabe der fremden Ausdrücke mit allgemein Üblichem und Anerkanntem zu konformieren. Eine Kontrolle der Eigennamen und Termini technici nach dieser Richtung hin an Hand eines wissenschaftlichen Werkes hätte nur dazu beigetragen, den Gesamtwert des Buches zu seinen Gunsten abzurunden und alle Beanstandungen erspart. Jedenfalls machen Schreibweisen, wie *Avalokiteswara*, *Atischa* und *Wadschradhara*, unter sich verglichen, den Eindruck der Flüchtigkeit und des Halbfertigen und werden das Urteil berechtigt erscheinen lassen.

Es kann hier natürlich nicht unsere Aufgabe sein, in einer Liste alle diese Transkriptionsdifferenzen zwischen BELL bzw. seinem Übersetzer und einem korrekten System der Wiedergabe zu konfrontieren. Doch seien einige Proben gegeben. Die in der linken Spalte stehenden Zahlen bedeuten die Seiten des BELL'schen Buches.

Statt:	muß es heißen („Anthropos“-Umschrift):
<i>Milar-raspa</i> 36	<i>Mi-la-ras-pa</i>
<i>Sakya</i> 37	<i>Sa-skya</i>
<i>Guschi-Chan</i> 37	<i>Gušri-Xān (Xagan)</i>
<i>Tep-ter</i> 37, Note	<i>deb-t'er</i> oder <i>deb-gter</i> mongolisch <i>debter</i> manju <i>debtelin</i> türkisch <i>دفتر</i> persisch <i>daftar</i> aramäisch <i>ܕܬܪܐ</i> das griechische <i>διφθέρα</i>
<i>Ti-song De-tsen</i> 34	<i>K'ri-sron-ldeu-b'ān</i>
<i>Srong-tsen Gam-po</i> 34	<i>Sron-b'ān-sgam-po</i>
<i>Gedundub</i> oder <i>Geden-tub-pa</i> 38,	<i>dGe-dun grub-pa</i>
Note	
<i>Tsong Kapa</i> 38	<i>(b)T'ōn-k'a-pa</i>
<i>Sö-nam Gya-tso</i> 39	<i>bSod-nams rgya-m'to</i>
<i>Dre-pung</i> 38	<i>'Bras-spun's</i>
<i>Taschi-lhünpo</i> 38	<i>bKra-šis-lhun-po</i>
<i>Lob-sang Gya-mtso</i> 42	<i>bLo-bzan rgya-m'to</i>
<i>Tsang-yang Gya-mtso</i> 43	<i>T'āns-dbyāns rgya-m'to</i>
<i>Pal-den Ye-sche</i> 46	<i>dPal-ldan ye-šes</i>
<i>Yön-ten Gya-tso</i> 56	<i>Yon-tan rgya-m'to</i>

Statt:	muß es heißen („Anthropos“-Umschrift):
<i>Dor-dsche</i> 57, Note, dazu die Bezeichnung <i>Dor-dschi</i> auf dem Bilde gegenüber S. 65	<i>rDo-rje</i>
<i>Tuschot</i> (-Mongolen) 59	<i>Tüšētü</i> , schriftmongolisch <i>Tüšiye-tü</i>
<i>Ge-sche</i> 59 (Gottesgelehrter)	<i>Ye-šes bšes-gñen</i> , sanskrit <i>prajñāmitra</i> (Weisheitsfreund)
<i>Lung-tol Gya-tso</i> 60	<i>Luñ-rtogs rgya-mñ'o</i>
<i>Pön</i> 29	<i>Bon</i>
<i>Pön</i> 62 in Lama <i>Pön-po</i>	<i>dPon</i>

Der Ausdruck *Densa Sum*, S. 38, als Kollektivname für die drei (*Sum*, korrekt *gsum*) Klöster *Sera*, *'Bras-spun*s und *dGa-ldan* ist uns fremd, die Übersetzung dazu — „Drei Säulen des Staates“ — recht verdächtig; wir kennen nur die Bezeichnung *Se-'Bras-dGe gsum*. Das getrennte Schreiben der Silben, welches in einigen der Anmerkungen allerdings unterblieben ist, macht ja den Eindruck der Wissenschaftlichkeit, ebenso wie das Auseinanderhalten der großen und kleinen Buchstaben im Silbenanfang; nur ist leider dabei der Übersetzer — wohl kaum der Autor (das englische Original ist mir nicht zugänglich) — einigemal verunglückt, sonst würden solche Monstra wie *Milar-raspa*, *Sum* mit großem *S* und *Dor-dsche* bzw. *Dor-dschi* nicht auf dem Papier figurieren. Der Seite 61 stehende Ausdruck *Sim-pön* dürfte mit *bSoi-dPon* identisch sein, *Tschem-po* ibidem ist in *č'en-po* umzuändern, das Ganze würde „der große Herr der inneren militärischen Wache“ bedeuten; *bSoi-dPon* ist aber heute allgemein der Titel für den Lama, der den persönlichen Hofstaat nicht nur des Dalai-Lama, sondern auch bei den *Xutuk-tan* unter sich hat. Statt *Udayana* (S. 30) muß es *Udyāna* (Garten, tib. *U-gryan*) heißen. Ferner ist die Geschichte mit dem „Geist des Erbarmens“ („The Compassionate Spirit“ bei WADDELL), dem indischen *Avalokiteśvara*, nicht recht in Ordnung. Seite 41, wo „*Avalokiteswara*“ uns als „Herr der Gnade“, was wir ja gelten lassen wollen, vorgestellt wird, können wir uns davon überzeugen, daß ihm das tibetische „*Tschen-re-si*“ entspricht, ein Ausdruck, an den man sich ja schon aus anderen Büchern — statt des korrekten *sPan-ras-gzigs* — gewöhnt hat; wenn man aber S. 25 desselben Buches für diesen „Geist des Erbarmens“ neben einem tibetischen *Tschenrosi* das Sanskrit(!)-Äquivalent „*Awato Riteswara*“ liest, dann muß man doch staunen. Es wird doch immerhin zweckmäßig sein, wenn der Übersetzer nicht nur über Kenntnis der ihn direkt angehenden Sprachen, sondern auch des Gegenstandes verfügt, und wenn nicht er, so doch der Korrekturleser. „*Dalai Lama Wadschradhara*“ (S. 39), auch über das tibetische *rDo-rje č'añ* mit „der allumfassende Lama, der Führer des Donnerkeils“ zu übersetzen, kann leicht zum Mißverständnis verleiten, da man beim Lesen „Führer“ auf den ersten Blick kaum im Sinne von „Halter“ (das Zepter halten, führen) auffassen wird. In dem Passus über den Namen Tibets hätte der einheimische Ausdruck *Bod-yul* nicht fehlen dürfen. Daß das tibetische *Od-dpag-med* für skr. *Amitābha* in irgendeinem Dialekt *Ōn-pa-me*, wie aus der Note 1, S. 41 zu schließen, gesprochen wird, erscheint uns zweifelhaft. Doch genug an diesen Beispielen. Wir wollten mit ihnen nur unserer Verpflichtung zur Gewissenhaftigkeit nachkommen, wenn wir das eine oder andere richtigzustellen uns bemühen. Der Gesamtcharakter des Werkes wird, wenn wir uns so ausdrücken dürfen, durch diese Schnitzer nicht beeinträchtigt, am allerwenigsten in seiner Eigenschaft als ein prächtiges Orientierungsmittel über die Vergangenheit und insbesondere die allerjüngste, mit ihren verworrenen und ständig fluktuierenden politischen Erscheinungen, die zu schildern der Verfasser angesichts seiner Stellung wohl unfraglich der berufenste Mann war.

Aber auch dem tiefer Eindringenden hat das Buch viel Neues zu sagen und Bekanntes zu ergänzen und die ausgleichende Gerechtigkeit fordert, daß wir auch diesem Moment einige Worte widmen.

Interessant und nachahmenswert ist, daß der Autor in den geschichtlichen Kapiteln seine Angaben durch Zitate aus Originalquellen belegt. Auf diese Weise erfahren wir die Titel von sechs solcher Werke:

1. *Pu-tön Rim-po-tsches*(!) *Tschö-tschung*,
2. *Pa-wo Tsuk-lak-re*(?) *Tschö-tschung*,
3. *Tep-ter Ngön-po* (der blaue Bericht),
4. *Gyerap Salwe Melong*,
5. *Ladak Gye-rap*, und
6. *Sö-nam Gya-tsos* (Lebensgeschichte).

Auf eine Richtigstellung bzw. Eruierung dieser Titel verzichten wir. Statt Nr. 3 ist natürlich *Deb-t'er ngon-po* zu setzen, der Nr. 4 entspricht „der die Genealogie der Könige erklärende Spiegel“ (*rGyal-rabš gsal-bai me-loṅ*) und die „Lebensgeschichte“ unter Nr. 6 ist selbstverständlich ein *rNam-t'ar*. *Gye-rap* ist ein kontrahiertes und verstümmeltes *Šes-bya rab-gsal*: „eine sehr klare Wissenschaft, Geschichte“ (siehe SCHMIDT, Grammatik der tibetischen Sprache, St. Petersburg 1832, S. 216). Zu der Stelle S. 33 und 34, wo auf Grund tibetischer Quellen von den verschiedenen „Landesgrenzen“, aus weißer Seide beim chinesischen König der Astrologie, einer eisernen Säule an der Grenze mit dem indischen König der Religion und dem Tore *Pa-ta Scha-dung* an jener mit dem persischen König des Reichtums die Rede ist, sei es uns gestattet, ein interessantes mongolisches Sprichwort als Parallele anzuführen: „Des Eisens Herrscher — in Rußland, des Steins Herrscher — in China, der Lehre Herrscher — in Tibet“ (mongolisch: *temür-ün xagan Oros-tu, čilagun-u xagan Kitat-tu, nom-un xagan Tübet-tü*). Für die S. 39, unten, mitgeteilten administrativen Verordnungen und moralischen Weisungen vergleiche man die fast wörtliche Parallele bei HUTH, Geschichte des Buddhismus in der Mongolei, Bd. II, Straßburg 1896, S. 219—221, deren Anführung im vorliegenden Buche ein schönes Beispiel für die Belesenheit BELL's in der tibetischen Literatur bildet. Neu war dem Referenten das zweimal dort gebrauchte Wort *Ong-kö* als tibetisches, „das Bildnis des Verstorbenen“, das doch genau dem mongolischen *oṅgon* entspricht, während dafür z. B. KOVALEVSKIJ in seinem bekannten Wörterbuch ein tibetisches Äquivalent *mč'ad-pa* gibt, dem für die mongolische Pluralform *oṅgot* und die Zusammensetzungen damit ein tibetisches *mč'ud* zur Seite steht. Es ist somit nicht ausgeschlossen, daß der Ausdruck (und eventuell auch der Begriff??) *oṅgon* von Tibet zu den Mongolen importiert wurde, für welche Anschauung auch der Umstand spricht, daß das Wort im Manju und den verwandten Sprachen nicht vorkommt. Dagegen hat das Kottische, das allerdings manches mongolische Lehnsgut besitzt, ein *onxa, onka* in der Bedeutung „tot“, damit dem bei BELL gegebenen Begriff „Bildnis der Verstorbenen“ und den „Manen“ bei KOVALEVSKIJ (l. c.) zum mindesten nahekommend.

Nirgends in unserer Literatur fanden wir bisher auch eine Aufzählung der für die Gültigkeit der Wahl des jungen Dalai Lama maßgebenden körperlichen Merkmale (S. 57/58). Der Gebrauch des Ausdrucks „oberes Datum“ für die Tage der ersten Hälfte eines Monats (S. 48) korrespondiert mit der Anwendung des mongolischen *šine* in genau demselben Sinne, bei den Kalmüken jedoch werden nach POZDNEEV, *Kalmycko-russkij Slovar'*, St. Petersburg 1911, S. 168, nur die Tage der ersten Dekade als *šine*-Tage bezeichnet. Ein sachlicher Irrtum ist dem Verfasser hinsichtlich der Festsetzung der Grundzüge des *sMon-lam* (bei BELL „Fest des Großen Gebetes“) unterlaufen, die er dem fünften Dalai Lama, dem Großen (1617—1682), zuschreibt. Die Grundzüge dieser kultischen Feier gehen aber auf *Ťon-k'a-pa* (1357—1419) zurück, während dem fünften Dalai Lama nur das Verdienst zukommt, die Einrichtung zu einer ständigen gemacht zu haben. Interessant ist auch das S. 63 mitgeteilte Motiv für die Weigerung des Dalai Lama, mit Ausländern in persönliche Beziehungen zu treten — es handelt sich um die Zeit vor 1904 —, ein Motiv, welches genau mit dem übereinstimmt, welches EMIL SCHLAGINTWEIT in seinem „Bericht über eine Adresse an den Dalai Lama in Lhasa (1902) zur Erlangung von Bücherverzeichnissen aus den dortigen Klöstern“ (Abh. d. K. Bayer. Akademie der Wiss., I. Kl., XXII. Bd., III. Abt., S. 660) angibt.

Wir können dem Buche als einem hochbedeutsamen und wertvollen Beitrag zur Tibet-Literatur nur eine warme Empfehlung mit auf den Weg geben, die noch besonders durch einen Hinweis auf die prächtigen Tafelbilder gestützt sei. Sie bieten eine Menge reizvoller Landschaften, prächtiger volkswundlich schätzbarer Gruppen und ein reichhaltiges dankenswertes Material für das kultische Wesen des Lamaismus. Die Ausführung der farbigen Tafeln ist über alles Lob erhaben.

W. A. UNKRIG.

Lefèvre M. A. *L'Habitat Rural en Belgique*. Etude de Géographie Humaine. Liège 1926. 306 pp. 32 planches hors textes, 3 cartes hors textes.

Une région aussi civilisée et colonisée depuis aussi longtemps que la Belgique, a cependant son ethnographie; l'étude minutieuse de M^{lle} LEFÈVRE est une contribution précieuse à ce grand chapitre de la géographie humaine encore à peine entamée, de la recherche des types d'habitations.

L'auteur commence par l'étude de la répartition des maisons, de ce que nous avons appelé avec JEAN BRUNHES, le «semis fondamental du peuplement». Elle distingue les régions d'agglomérations où les habitations sont groupées soit en hameaux (Campine), soit en longues rues (Pays de Waes), soit en villages-nébuleuses (Brabant et Hainaut), puis les régions de concentration plus complète (gros villages tassées de la Hesbaye et de l'Ardenne). Mais par contre, il y a des régions où les habitations sont complètement dispersés (plaine flamande).

On a cherché l'explication de telles localisations dans des influences ethniques, à la suite de MEITZEN, mais il semble qu'il faut y voir surtout une conséquence des genres de vie. La vie de l'herbager n'a pas la même formule de peuplement que la vie de l'agriculteur ou de l'artisan rural. Les influences physiques jouent également un rôle (nature du sol, eau, forêt, climat), mais on a parfois exagéré ce facteur.

L'auteur aborde ensuite l'étude de la densité, non pas de la densité de la population, mais de la densité des maisons. Des régions de forte, de moyenne et de faible densité, se dégagent facilement. Ces trois groupes de régions ne sont pas liées à des degrés de fertilité du sol mais à des régimes de travail.

L'étude essentielle de cet ouvrage est celle de la forme de la maison. Plus que les autres parties, elle entre dans le domaine de l'ethnographie. Le géographe étudie le plan, la disposition de la maison, et non son mobilier ou sa décoration qui relève exclusivement de l'ethnographie.

Il faut tout d'abord préciser ce qu'on entend par types d'habitations. Chaque région n'est pas caractérisée par un seul type, mais par une association: petites maisons simples associées à des fermes petites ou grandes. Chaque type ainsi mélangé a besoin d'être étudié séparément: maisons ouvrières, maisons à bâtiment unique, tantôt étalé en longueur, tantôt ramassé en un cube, maisons à plusieurs bâtiments, parfois disposés en ordre lâche (hofstede du pays flamand) ou bien disposés en ordre serré et entourant des cours fermées (Hesbaye).

Les causes de ces disposition particulières sont recherchées dans la forme d'exploitation du pays. Il est bien plus important de déceler le plan d'une maison que l'aspect extérieur, matériaux ou formes de couvertures des toits. Des illustrations nombreuses et très démonstratives sont placées à la fin du livre comme pièces justificatives.

Sans doute, on pourrait faire quelques critiques de détail, : ainsi ce choix des termes: agglomération et concentration, pour désigner des degrés dans le tassement des maisons, n'apparaît pas très justifié. Dans l'étude des types de peuplement, on pourrait insister davantage sur ce fait que souvent une région n'est pas caractérisée par un seul type mais par une hiérarchie de types associés les uns aux autres. La maison elle-même est souvent composée d'éléments hybrides venus de régions variées et qui se sont joints pour faire un type. Il peut être nécessaire de décomposer la maison en éléments différents et d'en rechercher les domaines propres.

Mais dans son ensemble, cette étude est un exemple très utile de ce que la géographie humaine peut apporter, et comme méthode et comme matière, à l'ethnographie. Sur de telles données, il est facile de surajouter les divisions plus minutieuses des rites, coutumes, jeux, ustensiles... Des concordances de limites pourront apparaître et les domaines de la géographie et de l'ethnographie s'entraideront et s'éclaireront l'un par l'autre.

P. DEFFONTAINES,

professeur de géographie à la faculté catholique de Lille.

Ipek. *Jahrbuch für prähistorische und ethnographische Kunst.* Herausgegeben von HERBERT KÜHN unter Mitwirkung von H. BREUIL, Paris; JOYCE, London; R. KARSTEN, Helsingfors; W. LEHMANN, Berlin; E. NORDENSKIÖLD, Göteborg; H. OBERMAIER, Madrid; RIVET, Paris. KUNKHARDT & BIERMANN. Leipzig 1925.

Die Herausgabe dieses Jahrbuches dürfte manchem anfangs als gewagt erschienen sein. Wenn aber seine Internationalität in dem Maße aufrecht erhalten werden kann, wie sie im ersten Bande verwirklicht ist, dann wird es dem neuen Unternehmen wahrscheinlich weder an Stoff noch an Lesern fehlen.

In der Einleitung verbreitet sich der Herausgeber über prähistorische und ethnographische Kunst. „Die mittelalterliche Kunst ist nicht zu verstehen ohne die vorgeschichtliche Kunst, aus der sie folgerichtig herauswächst, die Probleme der Stilzusammenhänge und dann die Probleme der Notwendigkeit des Stilwandels können von der prähistorischen Kunstforschung aus die stärkste Förderung erfahren. Die Forschung der vorgeschichtlichen Kunst wird für die kommende Kunstgeschichte von grundlegender Bedeutung sein, denn sie wird lehren, die Kunstgeschichte nicht als eine Summe vieler Einzelheiten zu sehen, sondern als eine Ganzheit, deren sämtliche Glieder von gleicher Bedeutung sind.“

An zweiter Stelle behandelt ADAMA V. SCHELTEMA Stil und Technik in der prähistorischen Ornamentik. „Von Haus aus ist das alteuropäische Ornament auf Grund seines rein dekorativen Charakters restlos an seinen Träger gebunden, es erfüllt seine schmückende Tätigkeit, indem es die vorhandenen, dem praktischen Zweck dienlichen Formen abtastet und unterstreicht durch einzelne eingeritzte Linien, die sich nun als das Muster scharf und eindeutig vom Grund, der unbezeichneten Körperfläche des Gerätes, abheben. In der Entwicklung dieser Kunst lassen sich zwei Momente unterscheiden: Die Form des Ornaments löst sich aus ihrer tektonischen Gebundenheit, indem sie sich mehr und mehr mit eigenen Kräften, eigenem Leben erfüllt, immer freier die Form der von ihr geschmückten Gegenstände nach eigenem Ermessen umspielt. Gleichzeitig mit dieser formalen Befreiung und zunehmenden Beseelung des Ornaments vollzieht sich aber eine zweite Entwicklung: . . . es ist der nicht so sehr gegen die formal-tektonische Herrschaft des Trägers, als vielmehr gegen dessen natürlich materielle, greifbar gegenständliche Beschaffenheit gerichtete Kampf.“

Einen sehr wertvollen Beitrag liefert SAINT-PÉRIER in dem Berichte über seine Forschungen in Lespugue (Haute-Garonne). Die von ihm gefundenen Zeichnungen und Skulpturen stehen den spanischen und den früher gefundenen südfranzösischen nicht nach. Die Grabungen werden fortgesetzt. Die ältesten Bewohner gehörten dem Aurignacien an, die nach dem Verfasser aus Afrika kamen. Sie waren wandernde Jäger, die wohl immer nur den Sommer in Lespugue zubrachten.

Ähnlich vollkommene Kunstwerke beschreibt E. PASSEMARD aus der Höhle von Isturitz (Basses-Pyr.), die vom Magdalénien-Menschen bewohnt war.

Vogelmalereien aus dem Neolithikum von den Felsen der Provinz Cadix werden von H. BREUIL beschrieben. Vögel gehören zu den selteneren Objekten der steinzeitlichen Kunst.

Der unermüdliche Prof. H. OBERMAIER beschreibt frühbronzezeitliche Felsfiguren aus Galicien (Nordwest-Spanien), die er mit denen in Irland und Frankreich vergleicht.

U. ANTONIELLI gibt ein Bild der ältesten plastischen Kunstwerke Italiens, innerhalb derer die vom Oriente ausgegangenen Einflüsse von größtem Interesse sind. „Die feine Kunstfertigkeit der Eingewanderten (Terramarekultur), die derbe und feste Arbeit der alteingesessenen Völker vereinigen sich in glücklicher Weise, und dazu tritt der Vorteil der Berührung mit der überseeischen Kultur; das war es, was die reichen Schönheiten der italienischen Eisenzeit geschaffen hat.“

BLAS TARACENA-AGUIRRE zeigt uns die iberische Kunst des dritten und zweiten Jahrhunderts v. Chr. aus dem von den Römern zerstörten Numantia; sie wird großes Interesse erregen. Wir staunen über die sonderbare Renaissance einer um acht Jahrhunderte älteren Kunst aus dem Orient. Da tauchen wieder die Fabeltiere auf, die vogelköpfigen Menschen, die Bevorzugung der magischen geraden Linie, die Symbole auf den Schenkeln, die Hakenkreuze, die Schachbrettmuster, die magischen Augen, die Netze, Kreuze, Rauten und Weltzeichnungen. Mehr als 2000 Tongefäße sind ausgegraben. Die Plastik ist nur schwach vertreten.

A. KRÄMER weist hin auf die gefälligen Geräteformen mancher Naturvölker, aus denen unser Kunsthandwerk vieles lernen kann. „Da wundert es mich oft, daß die Kunstakademien und Gewerbeschulen keine ethnographischen Lehrer zu gewinnen suchen, die möglichst an der Hand zahlreicher Lichtbilder ‚Allgemeine Völkerkunde‘ in einem 12- bis 24stündigen Lehrkurs innerhalb eines Semesters vortragen.“

T. A. JOYCE beschreibt die Technik des Webens bei den Babunda, einem Bantustamm.

E. NORDENSKIÖLD studiert die vielfachen Änderungen der indianischen Kultur unter dem Einfluß Europas. Da spielen besonders einzelne Kulturpflanzen eine große Rolle, dann die Haustiere, die Musikinstrumente, die Form des Hauses u. a. Am wenigsten wurde die

Ornamentik von außen beeinflusst. Sie ist ja fast überall eines der konservativsten Kultur-elemente. „Vieles von der Kultur der Weißen, das die Indianer sich aneigneten, hat nur lokale Bedeutung gewonnen.“

Th. W. DANZEL bricht eine Lanze für die vielseitige expressionistische Kunst Altmexikos. Ihr Charakter beruht zum größten Teil auf dem magischen bzw. religiösen Inhalt. Es ist dem von unheimlichen Ideen freien Kunstwerk unmöglich, mit dem magischen in der Stärke des Eindrucks zu konkurrieren, wenn es einem von Mythen-Ideen besessenen Beschauer gegenübertritt. Der Verfasser untersucht in verschiedenen Zweigen der mexikanischen Kunst das psychologische Moment, um das Überwiegen der Bedeutung gegenüber der Form festzustellen.

W. FEWKES untersucht die Zeichnungen auf Tonwaren aus dem Mimbres Valley in Neumexiko, um daraus die Lebensweise eines Indianerstammes kennen zu lernen, der schon vor Ankunft der Europäer erloschen war.

Eine der rätselhaftesten Gruppen von Kunstobjekten sucht W. KRICKEBERG neu zu sichten. „In der nordwestamerikanischen Kulturprovinz schließt sich um ein Kerngebiet, das den eigentlichen Höhepunkt darstellt und die am meisten typischen Erscheinungen hervorgebracht hat, im Norden und Süden je eine Zone, in der die Kunst beweglicher und freier geworden ist und Neigung zeigt, die Fesseln der starren Konvention zu lockern oder ganz abzustreifen. Die Haida und Tsimtschian stellen das Kerngebiet dar, in dem die in strenge Gesetze gebannte, stilisierte Plastik der Wappenpfeile und die stilisierte Flächenkunst der erst später so genannten Chilkatdecken . . . ursprünglich entstanden sind und ihre konsequenteste Ausbildung gefunden haben. Demgegenüber steht auf der einen Seite der frische Naturalismus des Südens mit seinen Statuen und Köpfen von ergreifender Lebenswahrheit und seinen Wandmalereien, in denen die Phantasie des Künstlers sich schon mit weit größerer Freiheit bewegt. Nicht ganz so gegensätzlich stellt sich der Norden . . . zu dem Kerngebiet der Kultur; immerhin haben berufene Kenner auch ihm bereits eine Tendenz zu stärkerem Realismus in der Plastik der Masken, Rasseln, Helme usw. zugesprochen.“

R. KARSTEN kommt bezüglich der Tatauierung in Südamerika zu dem auch an anderen Orten bestätigten Resultat, „daß eine nähere Prüfung von Körperbemalung und Tatauierung in der primitiven Kunst nur im Dienste der Magie steht, und daß die Ornamente von Naturvölkern nur in Verbindung mit dem Studium ihrer Magie und ihres religiösen Glaubens begriffen werden können“.

W. LEHMANN untersuchte einige Objekte der Kunst aus Costarica, in denen der Affe eine gewisse Rolle spielt. „In den Affen erblickte man mythisch ein den jetzigen Indianern vorhergehendes menschenartiges Geschlecht, auf das die Könige ihre eigene Abstammung zurückführten. Daher hatten die Bribrikönige den Affen als Totemtier erwählt. . . . Der Adler mit dem Affen im Schnabel aber war das besondere Würdezeichen eines Königs aus dem Geschlechte der Quepo und Coto und der ihnen nächst benachbarten Indianer von El General.“

R. HEINE-GELDERN klärt ein in Hinterindien und Indonesien an Schwertgriffen häufig vorkommendes Motiv auf: ein König sitzt auf den Schultern eines Dämonen. „Diese Darstellung entspricht vollkommen einer Szene aus einer weit verbreiteten und sehr beliebten Jatakaerzählung: der Menschenfresser (Porisada) Brahmadata . . . hat den König Sutasoma, den Bodhisatva, gefangen genommen und trägt ihn auf den Schultern fort.“ Die Figur des Menschenfressers ist häufig zu magischen Zwecken verwendet, sie soll hier offenbar auch dem Besitzer des Schwertes magische Kräfte verleihen.

Einzelne Züge der Brahmadataepisode sind sogar, wie HEINE-GELDERN gut zeigt, in der Volkssage mit einem alten orientalischen Märtyrer, dem heiligen Christophorus, verknüpft worden. Diese Verknüpfung erreichte, was der Verfasser nicht erwähnt, im Mittelalter ihren Höhepunkt. Es scheint da etwas Ähnliches geschehen zu sein, wie z. B. mit der Verknüpfung des Kyffhäuser mit Kaiser Barbarossa.

Der Ipek füllt am Schluß 33 Seiten mit Besprechungen neuerer Literatur.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Rassenkunde. Herausgegeben von W. SCHEIDT. Band I: Allgemeine Rassenkunde. Als Einführung in das Studium der Menschenrassen. Von Dr. WALTER SCHEIDT (Hamburg). J. F. LEHMANN'S Verlag. München 1925. 584 SS.

In einem großangelegten Werke gibt W. SCHEIDT an der Hand der von ihm gehaltenen Vorlesungen einen Überblick über die heutige Rassenkunde. Der erste Band behandelt die allgemeine Rassenlehre. Zunächst wird der Begriff der Rasse in der Geschichte der Anthropologie erörtert. Leider bricht die Darstellung der biologischen Forschung mit WEISMANN, die der anthropologischen mit DENIKER ab. In sehr verständlicher Form werden die Anschauungen über die Bedeutung der Vererbung und der äußeren Einwirkungen dargelegt, wobei eine starke Abhängigkeit von dem Ideenkreis der SIEMENS-LENZ'schen Schule ins Auge springt. Daneben finden wir viele wertvolle Einzelbeobachtungen, z. B. über Zwillinge, und originelle Ideen des Verfassers. Ausgezeichnet ist der sechste Abschnitt über Erbeigenschaften und Rassenmerkmale. Das Literaturverzeichnis ist erschöpfend. Mit der Trennung, die der sehr geschätzte Autor in der Wissenschaft vom Menschen durchführt, nämlich einer Abstammungslehre und einer Rassenkunde, kann sich Referent nicht befreunden. Anthropologie definiert SCHEIDT als Erbgeschichte des Menschen. Rasse nennt er recht treffend „einen innerhalb der Art ausgelesenen Eigenschaftskomplex“. Weiters schlägt er vor, die Bezeichnungen „Eigenschaft“ und „Merkmal“ im Sinne von idiotypischer und phänotypischer Beschaffenheit auseinanderzuhalten. In einem Anhang über die Arbeitsweise der Rassenforschung gibt SCHEIDT eine Anleitung zur biostatistischen Verwertung von Forschungsergebnissen im Sinne der Schule R. MARTIN's. Außerordentlich anregend ist der von E. WAHLE gegebene Abschnitt „Die rassenkundliche Auswertung vorgeschichtlicher Forschungsergebnisse“. Hier wird auch über die Kulturkreise der prähistorischen Archäologie gesprochen. Ein zweiter Band soll der speziellen Rassenkunde gewidmet sein. Die bildliche Ausstattung des Werkes ist gut und reichlich.

Dr. VIKTOR LEBZELTER — Wien.

Fimmen, Friedrich. *Die kretisch-mykenische Kultur*. Herausgegeben von GEORG KARO. Leipzig und Berlin 1924. 2. Aufl. VIII + 224 SS. 203 Abb. im Text. 2 Karten. B. H. TEUBNER.

Mit Recht vergleicht MAX NEUBERT¹ die „vorgeschichtliche Forschung von heute“ mit einer „riesigen und raffiniert gegliederten Betriebsanlage, die der obersten Direktion ermangelt“. In der Tat, von den vielen Forschern, die das „prähistorische Eröffnungsstück der indogermanischen Weltgeschichte“ (NEUBERT), die Probleme „mykenische Kultur“ und „dorische Wanderung“, „Hellenen und Pelasger“, seit einem Halbjahrhundert in den Kreis ihrer Interessen ziehen, kommen kaum zwei zu denselben Resultaten, sobald sie die Grenze des bloßen Materialsammelns und Katalogisierens hinter sich lassen. Wenn man z. B. die Werke von MATTHÄUS MUCH², CARL SCHUCHHARDT³, HUBERT SCHMIDT⁴, REINHOLD FRH. V. LICHTENBERG⁵, GEORG WILKE⁶, das sind die Verfasser, die von sozusagen gemeinsamer Grundlage herkommen und

¹ Die dorische Wanderung in ihren europäischen Zusammenhängen, Stuttgart 1920, S. 1.

² Die Kupferzeit in Europa und ihr Verhältnis zur Kultur der Indogermanen, Wien 1886; Die Heimat der Indogermanen, Jena 1904²; Die Trugspiegelung orientalischer Kultur, Jena 1907. Vgl. Prähist. Zeitschr. 1909, I, 430 ff. (H. SCHMIDT); Mannus 1910, II, 274 ff. (G. KOSSINNA).

³ H. Schliemann's Ausgrabungen... im Lichte der heutigen Wissenschaft, Leipzig 1891²; Alteuropa in seiner Kultur- und Stilentwicklung, Straßburg und Berlin 1919; dazu Prähist. Zeitschr. 1919/1920, XI/XII, 214 ff. (M. EBERT).

⁴ Troja — Mykene — Ungarn, Zeitschr. f. Ethnol. 1904, 36, 608 ff.

⁵ Beiträge zur ältesten Geschichte von Kypros, Mitt. d. Vorderas. Ges., Leipzig 1906, 11/2; Einflüsse der ägäischen Kultur auf Ägypten und Palästina, Mitt. 1911, 16/2; Die ägäische Kultur, Leipzig 1911, Wissenschaft und Bildung 83, QUELLE und MEYER.

⁶ Archäologische Parallelen aus dem Kaukasus und den unteren Donauländern, Zeitschr. f. Ethn. 1904, 39 ff.; Spiral-Mäander-Keramik und Gefäßmalerei, Hellenen und Thraker, Würzburg 1910; Südwesteuropäische Megalithkultur und ihre Beziehungen zum Orient, 1912; Kultur-

dazu eine großzügige Gesamtdarstellung geben, in den konkreten Einzelheiten ihrer Schlußfolgerungen prüft, so scheinen die Verhältnisse Griechenlands wahrhaft „noch längst nicht reif“ für die Zusammenfassung, die „ethnographischen Zuteilungen“ daher notwendig mit dem „Charakter des Vorläufigen“ behaftet⁷. In einem Punkte freilich stimmen die verschiedenen Verfasser in steigendem Maße zusammen, in der Herleitung der südöstlichen Kulturen vom europäischen Nordwesten. Wie in der europäischen Urgeschichts- und Altertumswissenschaft schlechthin⁸, so verdrängt auch auf dem Gebiet der Griechenforschung die Europahypothese seit fünfzig Jahren Schritt für Schritt den Glauben an die Herkunft Europas von Asien, ohne daß die Vertreter des offensiven Prinzips stets klug genug wären, mit M. MUCH⁹ zwischen „Ursprungsland“ und „Geburtsland“, Wiege und Heimat zu unterscheiden; sind es doch zumeist nationalpolitische Voraussetzungen, die sich da zur Geltung bringen¹⁰. Verzweifelnd, daß diese Lage der Dinge jemals noch zu bessern wäre, erklärt NEUBERT¹¹ die Hypothese prinzipiell „auf lange Zeit hinaus, wenn nicht für immer“, für die „letzte Weisheit der prähistorischen Forschung“ und erkennt die — Phantasie zur Führerin seiner Wissenschaft. Dieser „phantastischen“ Methode steht kontradiktorisch entgegen die empirische DIEDRICH FIMMEN's.

Der Wert dieser „einzigen zuverlässigen und eindringenden Gesamtbehandlung der kret.-myk. Kultur, die es in irgendeiner Sprache gibt“¹², beruht vorzüglich auf ihres Verfassers Besonnenheit und Bescheidung. Wenn KARO feststellt (IV), „daß die Probleme der kret.-myk. Kultur sich seit 1920 in neuem Fluß befinden, daß aber ein klarer Abschluß oder ein entscheidender Abschnitt der Forschung noch keineswegs erreicht ist, weder mit dem Spaten noch mit der Feder“, so bewährt er sich als berufener Herausgeber des Nachlaßwerkes FIMMEN's, des in der Blüte seiner Jahre der Wissenschaft entrissenen Forschers (geb. 21. März 1886, gefallen 24. Dezember 1916), dessen den Stoff bemeisternde und gliedernde Zusammenfassung es bewußt vermeidet, „irgendwelche politische oder ethnologische Zusammenhänge und Grenzen“ zu konstruieren, sich vielmehr „vorläufig“ damit begnügt, „die einzelnen Teile und die endliche Verschmelzung eines großen Kulturgebietes durch die Betrachtung seines reichsten Erzeugnisses, der Keramik, wiederherstellen zu können“ (94 f.). Immer wieder warnt FIMMEN ebenso vor evolutionistischer (25 f., 28, 41, 44 f., 65 f.) wie vor ethnologischer Konstruktion (37 f., 39 f., 66, 93 f., 94 f.)¹³. Damit ist der Vorgeschichtsforschung eine entsagungsreiche, jedoch für die Zukunft fruchtbringende Bahn vorgezeichnet.

beziehungen zwischen Indien, Orient und Europa, 1913, CURT KABITZSCH; dazu Mannus 1912, IV, 140 ff. (LICHTENBERG); Prähist. Zeitschr. 1910, II, 234 ff. (M. HOERNES).

⁷ GUSTAF KOSSINNA, Die Herkunft der Germanen, Leipzig 1920³, S. 6 f., CURT KABITZSCH.

⁸ THEOBALD BIEDER, Geschichte der Germanenforschung, Leipzig 1921/1925, 3 Teile, THEODOR WEICHER.

⁹ Heimat der Indogermanen, 3 ff.

¹⁰ Vgl. LUDWIG WILSER, Die Germanen, Leipzig 1925³, THEODOR WEICHER; dazu Zeitschr. f. Ethnol. 1904, 706 f. (P. EHRENREICH).

¹¹ Dorische Wanderung, I f.

¹² KARO, Vorwort, VI.

¹³ Siedlungswesen. „Man muß immer mit der natürlichen Gestaltung des Bodens rechnen; eine landschaftliche oder gar zeitliche Verteilung der Siedlungstypen erzwingen zu wollen, wie zuerst G. HIRSCHFELD (Hist. u. phil. Aufsätze für ERNST CURTIUS, 1884, 353 ff.) versucht hat, ist eine sehr gewagte Sache.“ Die Höhlenwohnung ist „weder für eine bestimmte Zeit noch für eine bestimmte Landschaft eine charakteristische Siedlungsform in dem Sinne, daß sie ausschließlich oder vorwiegend herrschend gewesen wäre... Die Präexistenz von Einzelsiedlungen ist nirgends zu erweisen“ (26). Offene und geschlossene Siedlungen „kommen... nebeneinander vor; weder die regelmäßige zeitliche Abfolge von der offenen zur geschlossenen Siedlung noch der zwangsweise plötzliche Übergang zur letzteren läßt sich irgendwie beweisen oder auch nur wahrscheinlich machen“ (28). Vgl. ERNST KORNEIMANN, Zu den Siedlungsverhältnissen der mykenischen Epoche, Klio, 1906, VI, 171 ff.

Wohnbauwesen. „Man muß sich hüten, die Ovalbauten durchweg als die dem Rundbau regelmäßig folgende Bauform zu betrachten“ (41). Die Ovalbauten sind ferner „weder als zeitliche noch als formale Vorstufen der Eckbauten“ zu betrachten; sie bilden „weder eine natürliche Urform noch eine regelmäßige, normale Übergangsstufe“ (44). Vgl. FERDINAND NOACK, Ovalhaus und Palast in Kreta, Leipzig und Berlin 1908, B. G. TEUBNER.

Bestattungsform. Nirgends „kann man mit Sicherheit von Leichenverbrennung sprechen... Es ist ja durchaus nicht unmöglich, daß an einzelnen Stellen des weiten kret.-myk. Kulturgebietes gelegentlich Leichenverbrennung vorgekommen ist, aber einwandfrei nachgewiesen ist kein einziger Fall“ (65 f.). Vgl. JOSEPH ZEHETMAIER, Leichenverbrennung und

FIMMEN konstatiert vier „Kulturprovinzen“ in Siedlung (28 f.), Wohnbau (45 f., 49 f.), Grabform (63), Keramik (68, 89): Thessalien, Griechenland, Kykladen, Kreta.

Das Neolithikum, dessen Spuren in Griechenland wie auf Kreta festzustellen sind (69 ff., 125 ff.)¹⁴, erscheint als „Vorstufe“ (2) und „unmittelbare Vorläuferin“ (126) der kret.-myk. Kultur; in ihm wurzelt der Megarontypus des griechischen Hauses (45 ff.), sowie die Technik der griechischen Keramik (132 ff.) und Metallurgie (120 f., 126 f.)¹⁵. Wiewohl FIMMEN dem Handel gleichfalls schon für diese Zeit Bedeutung zuschreibt (70, 1), verwirft er doch die von LICHTENBERG¹⁶ behauptete Beziehung der neolithischen Ägäis zu Ägypten (152 ff.).

Die einer vermutlich einheitlichen Steinkupferzeit (84, 127 f., 132 ff.) entsprungene, daher verbundene, viergliedrige Bronzezeit (89, 92), die sich deutlich vom Norden wie vom Süden beeinflusst zeigt, fließt schließlich wieder in den Begriff der „mykenischen Koine“ zusammen (89, 92, 144), deren künstlerische Form zwar von Kreta stammt (89, 92), deren organisatorisches Schwergewicht jedoch auf dem Festland ruht (94 f., 144), von wo das Megaron, das griechische „Haus“, auf die Inseln und nach Kreta vordringt (54).

„Eines der heikelsten Probleme der griechischen Vorgeschichte“¹⁷ stellt die Kunst von Dipylon. Mit FREDERIK POULSEN¹⁸ konstatiert FIMMEN in der Keramik der Koine selbst die ersten Spuren des schließlich im geometrischen Stil (z. B. von Dipylon) gipfelnden linearen Schemas (92 f., 106 f., 196 f.). Einen Dualismus von Herrservice und Bauernkeramik, wie ihn POULSEN (67 f.) gleichfalls behauptet, lehnt FIMMEN entschieden ab: „Aus Publikationen, die in der Regel eine beschränkte Auswahl der besten Fundstücke enthalten, kann man über diese Frage nicht urteilen; wenn man aber einmal gesehen hat, um ein Beispiel zu wählen, wie viele Kisten mykenischer Keramik von einer kleinen Ausgrabung einer unbedeutenden Ansiedlung in Drachmani in kurzer Zeit ins Museum kamen, kann man an das Herrservice unmöglich glauben. Nicht nur in Mykenä tritt die Keramik in Massen auf, sondern in jeder gleichzeitigen Ansiedlung innerhalb des Kulturgebietes. Darin liegt eben erst die Berechtigung, von einer gemeinsamen mykenischen Kultur, einer mykenischen Koine, zu sprechen“ (94).

Thessalien bildet nach FIMMEN eine eigenartig mykenische „Kulturprovinz“ (2 ff., 68 ff.), die mit der balkan- und donauländischen Kultur zusammenhängt (100 ff., 198 f.), und zwar wesentlich fester als die kretische „Kulturprovinz“ mit dem Orient. Während die kretische Kultur jedoch vordringt, weicht die thessalische zurück (74 f., 89, 102); erst im Dipylonstil kommt sie wieder stärker zur Geltung (POULSEN, 76).

Eine dem Dipylonstil verwandte schematisch-lineare Degeneration spätmykenischer Formen zeigt der geometrische „Metopenstil“ (A. MACKENZIE) der Philisterkeramik (106 f., 196 f.)¹⁹. In Parallele dazu stellt FIMMEN in Medinet Gurob (Ägypten) gefundene Keramiken, die er dem Volk der Turscha zuschreibt (98, 191, 213).

FIMMEN läßt den Anfang der kret.-myk. Kultur, die frühminoische Periode, mit der ersten Hälfte des 3. Jahrtausends v. Ch. (etwa 2895) einsetzen, die frühmykenische resp. mittelminoische Periode (Paläste von Knossos und Phästos) der Hyksoszeit (1675/1580), die mittelmykenische resp. spätminoische Periode (Paläste von Mykenä und Tiryns) der einsetzenden 18. Dynastie (1580/1350) entsprechen, den der spätmykenischen Periode folgenden geometrischen Stil, das Ende der kret.-myk. Kultur, zusammenfallen mit dem Wechsel der 19. und 20. Dynastie (um 1200)²⁰.

Der historische Zusammenhang der kret.-myk. Kultur mit Ägypten ist es, der erstere nach Rang und Wesen, chronologisch wie soziologisch erfassen läßt. Vor allem der Handel, „der nach dem Umfang des Absatzgebietes zu schließen, sich in großen Dimensionen bewegt

Leichenbestattung im alten Hellas, Leipzig 1907, 38 ff., 100 ff.; dazu Prähist. Zeitschr. 1911, 3, 197 f. (H. SCHMIDT).

¹⁴ CHR. BLINKENBERG, Archäologische Studien, Kopenhagen und Leipzig 1904, 1 f. Neolithische Hauptstationen sind Dimini und Seslo in Thessalien (CHR. TSUNTAS, 1908).

¹⁵ Vgl. M. MUCH, Kupferzeit 71 f., 93 f., 156 f.

¹⁶ Mitt. 16/2, 71 ff.

¹⁷ SCHUCHHARDT, Alteuropa, 306.

¹⁸ Die Dipylongräber und die Dipylonvasen, Leipzig und Berlin 1905, 56 ff., 70 f., 75 f., B. G. TEUBNER.

¹⁹ H. THIERSCH, Archäologischer Anzeiger 1908, 378 ff.; 1909, 383 ff.

²⁰ Synchronistische Tabelle, 210 f.

haben muß" (113), entsprechend der fabrikmäßig einheitlichen Produktion, z. B. der Keramiken (93 f.), verband die kret.-myk. Kultur mit Orient und Okzident. „Die zahlreichen... Beziehungen der kret.-myk. Kultur zum Ausland lassen sich nur in den wenigsten Fällen durch die Annahme der Einwanderung von Volksteilen aus dem mykenischen Kulturgebiet erklären. Die weitaus meisten Funde mykenischer Waren im Ausland umschreiben ein Absatzgebiet des mykenischen Handels" (113). FIMMEN betont, „daß die Schiffsbaukunst im Ägäischen Meer sich ganz selbständig entwickelt hat“, der Handel in Händen der „Mykenier“ selbst lag (117 f.). ... In der Kunst standen die kret.-myk. und die ägyptische Kultur in ständiger Wechselwirkung (201 ff., 206 f.)²¹.

Die sogenannten „Arbeiterstädte“ Ägyptens (98, 107, 156, 161 f., 191)²² weisen eine Reihe kret.-myk. Funde auf, die das Vorkommen von Sklaven, Künstlern und Handwerkern, aus diesem Kulturkreis vermuten lassen. WILHELM MAX MÜLLER²³ hat daneben seinerzeit schon auf die Bedeutung des Söldnerwesens für die Beziehungen Europas zu Ägypten (und Assyrien!) verwiesen. FIMMEN zieht die Kefti (= Kaphtoriter-Kreter?²⁴) heran (181 ff.)²⁵; er findet in ihrem „durchaus unsemitischen Typus“ (185), ihrer Tracht und ihren Gaben, vor allem den charakteristischen Protomen von Löwen, Ochsen, Greifen (121, 187 ff.), wie sie die Reliefs in den Gräbern des Rechmere, Mencheperreseneb und Senmut und im Ramesseum zu Medinet Habu²⁶ erkennen lassen, den Beweis, „daß die von den Kefti vertretene Kultur eine große Reihe von Elementen einer bestimmten Stufe der kret.-myk. Kultur enthält (181), „daß die Kulturerzeugnisse, die wir bei ihnen sehen, aus frühmykenischer Zeit stammen“ (191). Die Kämpfe Ramses' II., Menephtha's und Ramses' III. mit den „Nord-, See- oder Inselvölkern“ (191 ff.), von denen die Inschriften zu Medinet Habu und der Papyrus Harris berichten²⁷, vor allem mit deren Hauptvolk den Pulesata, die FIMMEN (mit JEAN FRANÇOIS CHAMPOLLION) den Philistern, LICHTENBERG (mit WILLIAM EWART GLADSTONE) dazu den Pelasgern gleichstellt²⁸, bilden den Höhepunkt dieser wertvollen und wechselseitigen Beziehungen des kret.-myk. Kulturkreises zu Ägypten²⁹.

Die Philister (= Kaphtoriter-Kreter!), deren kulturellen Charakter die Bibel ziemlich klar erkennen läßt³⁰, treten nunmehr in den Mittelpunkt der ganzen Problemstellung; in Palästina scheinen demnach die Schlüssel zu den Rätseln der griechischen, ja europäischen Vorgeschichte verwahrt³¹. Hielt man vor wenigen Dezennien die Philister noch selbstverständlich für Orientalen, Semiten oder Hamiten³², so lassen jetzt die ägyptischen Quellen

²¹ Vgl. G. MASPERO, Ägyptische Kunstgeschichte, hrsg. v. GEORG STEINDORFF (Leipzig 1889, 304 ff.), wo typisch mykenische Formen noch vollkommen verkannt werden; ferner POULSEN, Der Orient und die frühgriechische Kunst (Leipzig und Berlin 1912, 74 f., B. G. TEUBNER), der in der hettitischen Kunst die gemeinsame Quelle der kretischen und phönizischen sucht. SCHUCHHARDT, Schliemann's Ausgrabungen (381) verweist mit Recht auf das Verhältnis der romanischen Kunst zur byzantinischen. Die romanische Kunst „verwendet als Zierform fortwährend den Akanthus, den ihre Meister nie gesehen haben, ebensowenig wie die Mykenier die Papyrusstaude und die Palmen“.

²² LICHTENBERG, Mitt. 16/2, 77 f. Vgl. UVO HÖLSCHER, Das Grabdenkmal des Königs Chephren, Leipzig 1912, S. 4, 36, 70.

²³ Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern, Leipzig 1893, 360 f., 372 ff., 385 f.

²⁴ Genesis 10, 14; Deut. 2, 23; Amos 9, 7; Jeremias 47, 4.

²⁵ LICHTENBERG, Mitt. 11/2, 57 ff.; 16/2, 4 ff., 17 ff., 31 ff.; STEINDORFF, Archäologischer Anzeiger 1892, 13 ff.

²⁶ J. FR. CHAMPOLLION, Monuments de l'Egypte et de la Nubie, Paris 1840, III, 220 ff.

²⁷ M. W. MÜLLER, Asien und Europa, 354 ff.; THADDÄUS SMOLEŃSKI, Anzeiger der Krakauer Akad. d. Wiss., hist.-phil. Kl. 1912, 6 f.

²⁸ Mitt. 16/2, 27 f.; Memnon 1909, III, 213; Mannus 1912, IV, 303 f.

²⁹ GÜNTHER ROEDER, Prähist. Zeitschr. 1912, IV, 426 ff.

³⁰ Richter 16, 25 f., 29 f. (Säulenbau); 1 Könige 13, 19 ff.; 17, 4 ff.; 2 Könige 21, 16 ff. (Eisenindustrie); Richter 2, 14; Joel 3, 4 ff.; Amos 1, 6 ff. (Sklavenhandel); 2 Könige 8, 18; 3 Könige 1, 38 und 44 (vgl. Garden „Kreti und Pleti“). Die philistäischen Garden sicherten die Erbfolge von David auf Salomon, wie neun Jahrhunderte später die germanischen Garden die Erbfolge von Augustus auf Tiberius (TACITUS, Ann. I, 16)!

³¹ Vgl. für die Zeit vor dem Philistereinbruch PAUL KARGE, Rephaim, Paderborn 1918, FERDINAND SCHÖNINGH; dazu JOSEF BAYER, Mannus 1919/1920, XI/XII, 215 ff.; Zeitschr. f. Ethnol. 1919, 51, 163 ff.; H. SCHMIDT, Prähist. Zeitschr. 1918, X, 196 ff.

³² FRIEDRICH SCHWALLY, Die Rasse der Philister, Zeitschr. f. wiss. Theol. (Hrsg. v. ADOLF HILGENFELD) 1891, 34, 103 ff.

hren Zusammenhang mit der kret.-myk. Kultur immer mehr erkennen und bestätigt denselben die von der Orientalistik befruchtete mythologische Forschung³³. In wertvollen Studien hat WALDEMAR BELCK³⁴ den Philistern sogar die „Erfindung der Eisentechnik“ zugeschrieben. Diese Zusammenhänge vielleicht können das, was NEUBERT³⁵ den „metaphysischen Sinn des Eisen“ nennt, nämlich die „Herrschaft der weißen Rasse“, die M. MUCH freilich seinerzeit schon, sachlich wenigstens, den Sinn des Kupfers genannt hat, dem wahren Kerne nach erschließen helfen.

* * *

FIMMEN's entschiedener Vorzug ist, daß er die ägyptischen Quellen und Funde für Zeit- wie Wesensbestimmung der kret.-myk. Kultur heranzieht. Damit ist der für Erhellung der griechischen Vorzeit fruchtbarste Weg beschritten. Es ist zweifellos methodisch zielführender, zuerst durch Erstreckung des historischen Rahmens sämtliche Möglichkeiten der historischen Forschung zu erschöpfen, als a priori neue Wege zu suchen. Es ist notwendig, zuerst einmal die mykenische Koine als ein kulturelles Vorland des Orients zu begreifen, selbst wohl eigener Kultur mächtig, dennoch aber der Befruchtung bedürftig. Dasselbe gilt vom hettitischen Kulturkreis Kleinasien³⁶. Vor allem als Sklaven und Söldner, Künstler und Krieger scheinen die Nordwestvölker vielfach im Dienste des orientalischen Südostens gestanden, in dieser Rolle aber das Metall in die Kultur eingeführt zu haben³⁷. Wer die FIMMEN'sche Darstellung der mykenischen Koine vorurteilsfrei auf sich wirken läßt, der kommt notwendig zu dem Schluß, daß nicht Völkerwanderungen, sondern Handel und Verkehr, Kriege und Bündnisse, Söldner- und Sklavenwesen in erster Linie kulturfördernd und kulturvermittelnd wirksam waren. Eine Kultur, die „in Mykenä, Knossos und Milet Vasen genau derselben Technik, Form und Dekoration gebrauchte“ (89), so daß „spätmykenische Vasen von Thessalien und von Rhodos nicht mehr zu unterscheiden sind“ (92), deren in großen Dimensionen sich bewogender Handel (113) Waren zum Gegenstand hatte, die, weil in derselben Technik und in demselben Stil gearbeitet, in Fabriken, vermutlich „Filialen desselben Mutterhauses“, entstanden sein müssen (94), eine Koine, in der somit geradezu Industrialismus herrschte, hatte gewiß längst die primitiven Elemente, aus denen sie vielleicht erwuchs, in sich zu einem einheitlichen Ganzen verarbeitet. Nichts deutet auf eine Zerstörung dieser Ruine durch nordische Kräfte hin, wie sie NEUBERT konstatiert, wenn er die „dorische Wanderung“ den Einfall der ersten Indogermanen sein läßt, vieles vielmehr auf Zersetzung, wie sie jede satte Zivilisation schließlich ereilt. Keine Spur irgendeiner „Völkerwanderung“, irgendeines Zuruhekommens der Völker läßt sich zeigen; feste Verhältnisse stehen vielmehr am Anfang, erst am Ende tritt Bewegung ein.

Was M. MUCH in heute noch gültiger Weise für Mitteleuropa gezeigt hat, daß nämlich weder das Kupfer, noch die Bronze, noch das Eisen durch die Einwanderung frischer Völker zu erklären sind, der Stein vielmehr bereits die späteren Formen der Metallkunst keimhaft enthält, dasselbe gilt für Griechenland (89, 92, 126 f.). Der Stil der Keramik verändert sich zwar; der Anstoß jedoch kommt von innen, nicht von außen; es ist Degeneration, nicht Devastation. Damit stimmt gut zusammen, daß die ägyptischen Quellen die „Seeräuberkrige“

³³ ERICH BETHE, *Minos*, Rhein. Museum f. Philol. 1910, 65, 200 ff.; O. GRUPPE, *Griech. Mythologie und Religionsgeschichte*, München 1906, 168 f., 184 f., 247 ff., 1227 f., 1346 f.; derselbe bei PAULY-WISSOWA, Suppl., III, 984 (Dagon-Herakles). Die griechische Mythologie läßt z. B. Perseus in das Land der Kephenen ziehen und die Tochter des (philistäischen) Königs Kepheus von Joppe heimführen (Skylax, G. G. M., I, 78, 124).

³⁴ Zeitschr. f. Ethnol. 1907, 39, 334 ff.; 1908, 40, 45 ff., 241 ff., 272 ff.; 1910, 42, 15 ff. OSKAR MONTELIUS, Wann begann die allgemeine Verwendung des Eisens? (Prähist. Zeitschr. 1913, V, 289 ff.), läßt die Frage, wer die Eisentechnik erfunden habe, offen, stellt jedoch fest, „daß die Eisenzeit in Ägypten nicht vor der 19. Dynastie beginnt“ (307). Der Marmor Parium (F. H. G., I, 300) läßt das Eisen auf Kreta entdeckt werden (1432 v. Chr.). Vgl. hingegen W. FOY, Zur Geschichte der Eisentechnik, *Ethnologica* I, Leipzig 1909.

³⁵ Dorische Wanderung, 118.

³⁶ C. F. LEHMANN-HAUPT, Aus und um Kreta, *Klio* 1904, IV, 387 ff.; „Karisch“-Chaldisches, ebd. 1906, VI, 176 ff.; Kleinasatische und griechische Felsbauten, *Archäol. Jahrb.* 1905, 112 ff.

³⁷ W. M. MÜLLER, *Asien und Europa*, 385 f.: „Statt der Knüttel und Steinbeile, die ihnen die Schablonenanthropologie gestatten würde, führen sie (die europäischen Söldner Ägyptens und Assyriens!) selbstgeschmiedete Waffen und Rüstungen, zweckmäßiger als die der Orientalen“.

nicht als Feldzüge gegen wandernde Völker, sondern als solche gegen räuberische Söldner, die zuerst in ägyptischen Diensten fochten, sich jedoch empörten, erkennen lassen. Wir stehen am Ende, nicht am Anfang einer Kultur.

Die Parallele zur nachchristlichen „Völkerwanderung“ liegt nahe; sie wurde in der Tat vielfach gezogen³⁸. Gerade vom Standpunkt einer kritischen Erfassung der Quellenklischees, wie sie EDUARD NORDEN³⁹ bahnbricht, vom Standpunkt ferner einer kultur- wie sozialgeschichtlich tieferen Erfassung der römisch-keltisch-germanischen Beziehungen, wie sie ALFONS DOPSCH⁴⁰ lehrt, wird auch dies.s Phänomen der europäischen Vorgeschichte deutlicher zu begreifen sein. Die „Völkerwanderung“ bedeutet eben da wie dort keinen plötzlichen Zusammenprall zweier Kulturen oder Rassen, einer schweifenden und einer sesshaften, keine Vernichtung der Kultur durch heranbrandende Völkerstürme, sondern ganz im Gegenteil einen jähren Zwischenfall im Verlaufe eines seit Jahrhunderten wirksamen Vermählungsprozesses, einen Hiatus, hervorgerufen durch Faktoren, die weniger kulturfremd, als infolge falscher Stellung zur Kultur (Sklaven, Söldner) kulturverdorben waren.

Darnach sind die Philister als ein „Vandalenvolk“ zu begreifen; ist die dorische Wanderung ferner vor allem in diesen Zusammenhang zu stellen; endlich wenigstens der Versuch zu wagen, das Pelasgerproblem einmal von der historisch-kritischen Seite her zu packen, statt von der evolutionistisch-konstruktiven Seite, d. h. in den Pelasgern nicht das „Vorvolk“ vorauszusetzen, sondern die Pelasger, Tyrsener, Karer und Thraker, die sämtliche in der mykenischen Koine dieselbe Rolle spielen wie die „Nord-, See- und Inselvölker“ in den ägyptischen Quellen, zusammenzustellen und die sie betreffenden Quellen im Sinne dieser von der Orientalistik nahegelegten „Räuber- und Söldnerhypothese“ zu interpretieren.⁴¹

Dr. ERNST KARL WINTER — Wien.

Hofmayr Wilhelm. *Die Schilluk.* Geschichte, Religion und Leben eines Niloten-Stammes. Nach P. BANHOLZER's, F. S. C., und eigenen Aufzeichnungen dargestellt. „Anthropos“, Ethnologische Bibliothek, Band II, 5. Heft, 1925. XVI+521 Textseiten und 35 Bilderseiten.

Zunächst vom Wunsche beseelt, den Missionären eine praktische Handhabe zu ihren Pionierdiensten zu bieten und damit gleichzeitig der Ethnographie und Ethnologie einen interessanten Beitrag zu liefern, hat Hofmayr, unter Verarbeitung von P. BANHOLZER's Aufzeichnungen, gestützt auf zehnjährige, reiche Erfahrung und gründliches Wissen, dieses Werk herausgegeben, das die ethnologische Bibliothek des „Anthropos“ um eine ausgezeichnete Monographie bereichert, die weit mehr ist als bloße Ergänzung zu WESTERMANN's wertvollem Buche „The Shilluk People, their Language and Folklore“.

Nach einem kurzen Vorwort und einer kartographischen Übersicht (1. der Verbreitung der südnilotischen, 2. der gesamt nilotischen Stämme und 3. des Landgebietes der

³⁸ EDUARD MEYER, *Gesch. d. alten Ägypten*, 305; W. M. MÜLLER, *Asien und Europa*, 360 f.; BETHE, 201 f.; M. MUCH, *Heimat der Indogermanen*, 208.

³⁹ Die germanische Urgeschichte in Tacitus Germania (Leipzig und Berlin 1923², B. G. TEUBNER); dazu meine Rezension im „Anthropos“ 1925, XX, 1160 ff.

⁴⁰ Wirtschaftliche und soziale Grundlagen der europäischen Kulturentwicklung (Wien 1923/1924², L. W. SEIDEL); dazu meine Rezension, ebd. 771 ff.

⁴¹ Die Pelasger rauben Weiber der Athener zu Brauron (Philochoros, F. H. G., I, 383 f., 5 f.). Hymenaios befreit von den Pelasgern geraubte Jungfrauen (Proklos bei Photios, 321a, 22; Eustathios ad II. XVIII, 493). Ein von den Pelasgern geraubter und durch die Liebe der Tochter seines Herrn befreiter Jüngling stiftet das Heiligtum der Aphrodite *Κωλιάς*, (Schol. Aristophanes, *vesp.* 52; Suidas, *Κωλιάς*; Etym. Magn. *Κωλιάδος*). Die Pelasger bauen den Athenern das Pelargikon (Hekataios bei Herodot, VI, 137)... Die Karer dienen als Söldner dem Minos (Thukydides, I, 4 f., 7 f.); sie bedrohen als Räuber das Land des Kerkrops, nämlich Attika (Philoch. bei Strabo IX, 397)... Die Tyrsener sind bekannte Seeräuber und Sklavenhändler (Homer, *Hymn.* VI, 8 ff.), wie die biblischen Philister... Die Thraker endlich dienen den Griechen als Söldner (Hellanikos, F. H. G., I, 54, 71), bauen die kyklopischen Mauern von Mykenä und Tiryns (Schol. Euripides *Orest.* 916), siedeln schließlich auf Lemnos, wo sie wegen ihrer Seeräbereien berühmte Waffenschmiede werden (Hell., F. H. G., I, 59, 112 f.), wieder — wie die biblischen Philister.

Schilluk) bilden vier große Teile das Werk, dem ein gutes Register und als Anhang ein Bilderverzeichnis (Reproduktionen nach vortrefflichen Photographien und Zeichnungen) beigegeben ist.

Schon die Einteilung des Ganzen zeigt den richtigen Blick des Forschers. Teil I (eine Art Einleitung im großen) bespricht die Wanderperiode und Seßhaftmachung am Weißen Nil. Von einem kurzen geschichtlichen Überblick geht der Verfasser auf die „Umwälzungen im Innern Afrikas“ über, streift die Beziehungen der Schilluk zu den Funschi und arbeitet dann die Wanderperioden auf Grund der Ausbreitung der Sprache und der Tradition heraus, wie sie bei den Schilluk selbst und bei anderen Völkern herrscht. (Erste Wanderperiode von der „Urheimat“ bis Turro, zweite von da bis zur endgültigen Seßhaftmachung; letztere bildet den Schluß des Teiles I. Ansprechend wirkt dabei die extensive Beschränkung des Begriffes „Urheimat“ auf das Land, „in welchem die Zerbröckelung des großen, nilotischen Stammes vor sich gegangen ist“, sowie die Enthaltsamkeit von allen ausholenden Theorien über „weitentfernte Völkerverschiebungen“. Eine Monographie, die sich mit dem Volke der Schilluk so intensiv beschäftigt, hätte es sogar wagen können, die „Urheimat“, d. h. den Boden, aus dem das Volk mit seiner Eigenart, das wir Schilluk nennen, hervorgewachsen ist, dorthin zu placieren, wo seine Heimat liegt und die ist dort — wo es sitzt.)

Mit sicherer Hand scheidet nun HOFMAYR die beiden großen Komplexe, die aus dem lebendigen Strome des Daseins mit seinem Erleben des „Diesseits“ und dem Geiste mit seinem Erfassen des „Jenseits“ erwachsen, nämlich Geschichte und Religion, deren Darstellung dem Teil IV („Land und Leute, materielle und geistige Kultur“) vorausgehen. Teil II behandelt die „staatlichen Verhältnisse“, die alte Verfassung der Niloten, die Gründung des „neuen Königtums“ nach der Wanderung durch den Nationalheros Nyikang, dessen Persönlichkeit und Nachfolger (29 Könige bis heute), sowie Leben und Tätigkeit eines Schilluk-Königs, seine Geburt, Wahl, Rechte und Pflichten, Hofleben u. a. Teil III („Die Religion der Schilluk“) scheidet vortrefflich zwischen dem „Gottesglauben“ an das höchste Wesen (*Iwok*), dessen Bedeutung, Vorstellung und Verehrung eingehend behandelt wird, dem „Geisterkult“ (Animismus) mit seinem Glauben an übernatürliche Kräfte, seiner Magie, Schwarzkunst, Aberglauben und Vorahnungen und endlich dem Ahnenkult (Manismus) des National- und der Familienahnen u. a. Daran reihen sich das „Totem“ und fünf längere „Religionserzählungen“.

Auch hier sehen wir wieder die obengenannte Scheidung sich abspiegeln: Der Ahnenkult gehört zum Erleben des geschichtlichen Daseins, der Geisterkult erwächst aus dem „Geiste“, der „Verstandesseite“ eines Schilluk-Gehirnes⁴². Über beiden steht das höchste Wesen, Gott, der Schöpfer des Ganzen, des Diesseits und Jenseits, der Herr über Leben und Tod, in die Ferne gerückt (siehe bes. S. 204) und verbindend zugleich⁴³.

Teil IV behandelt übersichtlich und genau das Land, geographisch mit Flora, Fauna, Meteorologie und politischer Einteilung; die Bevölkerung, statistisch und nach Ständen, Aussehen und Auftreten der Schilluk wie ihre Seele. Daran schließt sich die ausgezeichnete Schilderung des Lebenslaufes eines Schilluk, von der Geburt bis zum Grabe, mit besonderer Berücksichtigung der Kulminationspunkte des Lebens. Nun folgt „Behausung und Beschäftigung (Ackerbau, Viehzucht, Jagd usw., Handwerke, Küche, Krankheiten und Medizin, Waffen und Krieg, Kleidung und Schmuck). Im nächsten Kapitel „Lebensform“ geht HOFMAYR auf die Einzelheiten des Tages ein, wo „Gruß“ und „Ausdrucks-mittel“ in die Darstellung des alltäglichen Lebens hineinverarbeitet sind.

Das lange Kapitel „Erzählung und Dichtkunst“, das mit Recht infolge ihrer großen Wichtigkeit im Negerleben so ausführlich gehalten ist, enthält die Astralmythen, die Märchen, Tierfabeln, Sprichwörter und Rätsel — alles im Originaltext mit guter Übersetzung. Wie von selbst schließt sich das letzte Kapitel (Lieder, Musik und Tanz) daran;

⁴² Dementsprechend ist das Amt des *ajwogo* („Hexenmeisters“, Geisterbeschwörers) durch Schulung erlernbar, das des *baret* (Ahnenpriesters) nicht, der kraft seiner Träume und „epileptischen“ Anfälle zum Amte gelangt (siehe bes. S. 211).

⁴³ Mit Recht verhält sich HOFMAYR der Vermutung gegenüber, daß in der Vorstellung des *Iwok* christlicher Einfluß sich offenbare, vorsichtig reserviert, so sehr man zu dieser Annahme auch verlockt sein mag.

es enthält 118 Lieder mit wörtlicher und freier Übersetzung. Nach einer Orientierung über die Musik folgt die Beschreibung des von Dichtung und Gesang untrennbaren Tanzes mit seiner Bedeutung⁴⁴. Den Schluß des Werkes bilden 16 Liedermelodien samt Text⁴⁵.

Wer das Buch mit Aufmerksamkeit gelesen hat, wird sich dem Eindrücke nicht entziehen können, daß hier ein Meister der Darstellungskunst am Werke war, dessen sonst anspruchsloser Stil sich stellenweise zu poetischer Kraft steigert und dadurch die Gründlichkeit schmackhafter macht. Nicht nur die Hauptteile, sondern alle Kapitel folgen mit Notwendigkeit aufeinander, ja auch innerhalb kleinerer Partien erkennt man den klaren Aufbau des Ganzen. Nirgends verwirrt die Fülle der Details, jedes Stück ist die Voraussetzung des nächsten, so daß das Verständnis für das Volk schrittweise wächst und sich an der Hand der lebenswarmen Darstellung zur Geschlossenheit rundet. Die ideelle Ordnung, die dem Werke zugrunde liegt, zeugt von dem erlebten Wissen des Verfassers, das aus der Fülle der Erscheinungen und der Unmittelbarkeit gewonnen und gestaltet ist. Eine Darstellung, die, wie die vorliegende, stets nur Typisches behandeln kann, wird dabei dem Individuellen voll gerecht, dessen empirische Beobachtung jedoch nie die Konzeption des Typus verwirrt.

Da das Werk kein philologisches ist, so konnte eine genauere Bezeichnung der phonetischen Eigentümlichkeiten, wie eine grammatische Erklärung der Texte, ohne Schaden unterbleiben; das Verdienst, das auch der Linguist dankbar anerkennt, besteht darin, überhaupt eine so reichhaltige Sammlung an Texten in die Darstellung hineinverwoben zu haben. Nirgends zeigt sich ein Dilettieren, vielleicht gerade dort am besten, wo der Verfasser ein genaueres Eingehen auf naturwissenschaftliche und medizinische Details vermeidet. Lebenswarm tritt das Bild des Schilluk-Volkes dem Leser entgegen; ohne Vorurteil behandelt HOFMAYR auch die heikleren Fragen, ja er beschränkt sich, wenn auch unter Aufrechterhaltung einer festbestimmten, wohlbegründeten Richtlinie, die durch sein ethisches Gefühl und seine moralische Überzeugung vorgezeichnet ist, selbst Fragen gegenüber, die, wie die „Sittlichkeit“, großen Takt und eine gewisse Reserve erheischen, nicht auf den Standpunkt des Missionärs, sondern wird ihnen ganz allgemein wissenschaftlich gerecht. Ein wenig spielt das Überlegenheitsgefühl des Europäers in die sonst ganz „objektive“ Darstellung hinein⁴⁶, was aber — wenn auch nicht immer philosophisch, so doch menschlich begreiflich erscheint. — Ein Literaturverzeichnis würde den Wert des Buches für den gelehrten Leser sehr erhöhen, was hiemit für eine spätere Auflage angeregt sein soll.

Als ursprüngliche Heimat der „Niloten“, zu denen die Schilluk zu rechnen sind, sieht HOFMAYR Zentralafrika an. Mit den Angriffen der Fundschi auf das Reich Aloah (1499—1530) treten zum erstenmal die Schilluk auf den Plan der afrikanischen Geschichte. Es ist vollkommen berechtigt, daß HOFMAYR auf die Tradition dieser Völker so großen Wert legt; wer die Zähigkeit und den unerhörten Konservatismus der Schilluk kennt, wird ihrer fast lückenlosen Tradition, trotz einiger Unstimmigkeiten, Wert in unserem Sinne beimessen. Vortrefflich zeigt HOFMAYR, daß die Schilluk erst nach Abschluß ihrer Wanderperioden (in denen kein Stamm konsolidiert ist), ein „Volk“ geworden sind; erst nach der Seßhaftmachung unter dem großen Ahnen Nyikang steht plötzlich das vor uns, was wir Schilluk nennen. Nyikang, der mythenumkleidete, allverehrte, mit dem Wohltaten spendenden Regen identifizierte, historische, gewaltige Nyikang, er allein ist es, der das Volk der Schilluk gegründet hat; er ist es, der dem Menschenhaufen, den er geführt hatte, Heimat und Boden gab, auf dem das Volk erwachsen

⁴⁴ Der Tanz als „das Zentrum des Denkens und Handelns“ (S. 494). Gegenüber den Theorien, die in allem nur Äußerungen und Sublimierungen des erotischen Momentes sehen wollen, ist HOFMAYR'S Beweisführung gegen diese (S. 490 ff.) begrüßenswert, klar und überzeugend.

⁴⁵ Die Musik, bei der das wunderbare Taktgefühl der Schilluk auffällt, bringt den wildkriegerischen Charakter des Volkes sowie seine tiefe Verehrung der Ahnen reizvoll zum Ausdruck (S. 486 f.).

⁴⁶ So besonders bei der zu hohen Bewertung europäischer „Zivilisation“ als Erziehungsmittel für „Wilde“; es sind die einzigen Stellen, die theoretisch lebensfremd anmuten.

konnte, er ist es, der noch heute das durch Seuchen und Kriege zusammengeschmolzene, durch Rassenmischung vielfach im Habitus veränderte Volk, aufrecht und zusammenhält, als gefühlte und bewußte Einheit, die zäh an ihrer Tradition, ihren Bräuchen, ihrem Lande festhält (vgl. bes. S. 47). Unzählige Stellen in allen Teilen des Buches tun es unumstößlich dar. — Sehr richtig bemerkt HOFMAYR, daß die Geschichte der Dynastie mit der eigentlichen „Volksgeschichte“ eng verknüpft, ja daß die Geschichte ihrer Könige die Geschichte der Schilluk ist.

Nach eingehender Würdigung der Person Nyikang's, dessen Geschichtlichkeit der Verfasser erweist, folgt die Darstellung der Königsgeschichte. Erst beim fünften Könige (um 1600) setzt die mythologischen Charakters entkleidete, historische Tradition ein, die deutlich zeigt, welche Metamorphosen das Volk unter Beibehaltung seines Grundcharakters durchgemacht hat. Wir sehen hier im Kleinen und Primitiven den Wandel, den auch weltbedeutende Völker im Laufe von einigen Jahrhunderten aufweisen, angedeutet; ich möchte die vortreffliche Zusammenfassung auf S. 135 f. durch einen kurzen Überblick ergänzen, der sich durch Herausgreifen der charakteristischen Momente ergibt. Von Nyikang, dem Gründer des Volkes, bis Nyidoro, dem vierten Könige der Dynastie (ungefähr 1530—1600), reicht das „heroische Zeitalter“, worauf u. a. der mythische, sagenverwobene Charakter der Erzählungen hindeutet. Erst der fünfte König, Odak Ocwolo „besitzt nicht mehr die göttlichen Attribute seiner Vorgänger. Er ist... nur Mensch, dessen Geist sich in den Grenzen menschlichen Könnens bewegt“, d. h. er ist nicht mehr „heroischer“ Mensch, sondern nur mehr, wenn auch „heiliger“ Inhaber eines gefestigten, überkommenen Thrones; „er entschwindet nicht mehr, sondern stirbt“. Das kriegerische Zeitalter, das noch an „Glanz“ an das vorgehende erinnert, wurde um 1700 durch ein friedliches abgelöst, mit ständiger Residenz (Faschoda⁴⁷); „Reichtum und Bevölkerung wuchs in bisher unbekanntem Maße an“. Mit dem 13. Könige (um 1750) setzt eine krankhafte Herrschsucht vieler Königssöhne ein; 1760 beginnt eine blutige Ära, wo förmliche Treibjagden nach Prinzen veranstaltet wurden. Nyakwac, der 17. König (1780—1820) beendet die Periode des Prinzenmordes und verschafft während seiner langen Regierung dem Volke Ruhe und Frieden. Sein Sohn beginnt „Reformen“ durch Abschaffung zweier beschwerlicher Sitten, ja sein Nachfolger bekämpft den Lügenkult der Hexenmeister und den Aberglauben. So wohlthätig sich diese Dinge ausnehmen, so erkennen wir doch unschwer in ihnen die Anzeichen einer Strömung, die wir — wenn es sich nicht um Neger handelte — „rationalistisch“ nennen würden. Mit Nyidok (1845) „beginnt für das Schilluk-Land eine neue Zeit“. Es kommen die Fremden. „Die furchtbaren Sklavenkämpfe, die Not, die harte Lebensweise... machten aus einem leidlich ruhigen Volke jene wilden, wütenden, überfallsüchtigen Horden.“ 1870 endete König Kwatker als erster durch fremde Hand. Nach einem „Interregnum“ „beginnt die Zeit des Byzantinismus“, wie HOFMAYR selbst sagt. Die letzten Könige, unter denen es allerdings auch siegreiche Kämpfer gegen die Derwische gab, stehen in Abhängigkeit von der Sudanregierung. Fadyet erließ oft einen Bannfluch gegen alle Neuerer in Sitten und Gebräuchen. Die Macht über Leben und Tod haben die Engländer den Königen genommen. Heute „regiert“ Papit (seit 1917).

Die Schilluk treten uns nach HOFMAYR als echte „Niloten“ entgegen, d. h. Neger mit einem „Stich“ ins Hamitische Ostafrikas. Schon der physische Habitus zeigt langes Haar, nicht allzu negride Gesichtsbildung (ich selbst habe einmal eine Frau mit europäidem Antlitz gesehen) und hie und da etwas hellere Hautfarbe. Noch mehr aber fällt der kriegerische Charakter auf, der den Kampf in den Mittelpunkt des Interesses stellt und die Männer tapfer, entschlossen und wild macht. „Die Lanze ist dazu, seinen Worten Ausdruck zu verleihen!“ sagen die Schilluk, denen eine gewisse Ritterlichkeit nicht abgesprochen werden kann. So konnte, wie BÄNHOLZER berichtet, ein von Weibern geschlagener Bursche die Schande nicht überleben und nahm sich das Leben (S. 161). Ein Brandstifter und Korndieb ist der verrufenste Mensch im Lande, der Schilluk bekämpft seinen Gegner mit der Lanze in der Hand, nicht durch Hinterlist (S. 164); es ist gut und heldenmütig, bei Krankheit und Schlaffheit den Tod zu wünschen; „ich habe ausgelebt!“ ist die gewöhnliche Formel, in die jeder König und große Mann einstimmt,

⁴⁷ Bekannt in Europa seit der „Faschoda-Affäre“ Frankreichs (1898) (siehe auch S. 126f.).

wenn der Tod an ihn herantritt (S. 178). Der Totentanz hat als Grundgedanken den Abschiedsgruß an die Toten von seiten der Krieger, die „nicht mit Tränen, sondern mit Lanzen beweinen“ (S. 499). Die Weiber begleiten die Männer ins Feld als Verwundeten-trägerinnen (S. 295), die Mutter der Braut tritt nach dem fingierten Brautraub trotzig, mit Schild und Lanze, dem Bräutigam entgegen (S. 291). Wenn HOFMAYR sagt: „Man hat mit Recht alle Niloten als die Aristokraten unter den Negern bezeichnet. Das vornehme, stolze Wesen, die ruhige, selbstbewußte Haltung, sichert ihnen Überlegenheit und herrschende Stellung. Schönere Körperbildung und intelligenteres Aussehen ist diesem rinderliebenden Hirtenadel vor allen übrigen Negern Zentralafrikas eigen“ (S. 265), so deutet jedes Wort auf den hamitischen Einschlag, weit mehr, als die häufigen Vergleiche des Verfassers von Einrichtungen und Anschauungen der Schilluk mit altägyptischen, was ja für ganz Afrika gilt.

Allein, all diesen Zügen gegenüber, die das Hamitenblut in den Charakter geprägt hat, zeigt sich der Schilluk doch als echter „Neger“ — seine Faulheit und Tändelei in ewigem Tanz und Spiel, sein Leichtsinn, seine Heuchelei und Verlogenheit, seine Undankbarkeit und der Knechtsinn des gemeinen Volkes wie der übertriebene Ehrgeiz seiner Fürsten stempeln seine, wie HOFMAYR (S. 270) sagt, „immer unbegreifliche Psyche“, zu der eines „Schwarzen“. Für unsere Begriffe schwankt der Schilluk zwischen natürlicher Lebensweisheit und kindischer Unberechenbarkeit, zeremonieller Würde, wirklichem Takt, Anstand und maßloser, grausamer Roheit hin und her. Glänzend charakterisiert HOFMAYR (S. 356) kurz und bündig die echt negride Art des Schilluk-Gesprächs, dessen Verschleierungstaktik mit ihren vorsichtigen Andeutungen, z. B. durch den „Bericht“ des alten Scheichs aus Ger über die Menschenopfer, praktisch vor Augen geführt wird (S. 154).

Wohlthuend wirkt gegenüber dem zur Genüge gewohnten Gestus, HOFMAYER's bescheidenes Geständnis (S. 353): „Und so stehen wir vor dem Rätsel des Schilluk-Daseins, für einen Europäer absolut unbegreiflich“ — gerade diese Haltung war es, die ihn in die Tiefen dieses Daseins hat eindringen lassen.

Und dieses ganze Dasein ist geformt durch die Königsidee, zu der sich trotz des Despotismus die Schilluk begeistert bekennen und die weit über Nyikang hinaufreicht, der ihr nur eine dauernde, feste Heimat gegeben und damit das „neue Königtum“, d. h. das echte Schilluk-Königtum dynastisch verwirklicht hat. Der König, unter Befolgung eines genauen Zeremoniells erzogen, schon in seiner Jugend Anführer der Dorfjungen, auf Grund von Erbfolge und Wahl unter den Königssöhnen hervorgegangen (S. 145), ist das „Herz des Landes“, der Hohepriester, der Vermittler zwischen Volk und Nyikang, der oberste Gerichtsherr; sein Hof führt eine eigene „Sprache“ (S. 180), die sich im Gebrauche einiger Wörter von der des Volkes unterscheidet, er wacht über die alten Sitten und Gebräuche. Die absolute Gewalt ist entscheidend, aus ihr quillt die „Staatsverfassung“, die — wie schon SCHWEINFURTH bemerkt — unter den Negern des Nils die vollkommenste ist (S. 29). Es ist selbstverständlich, daß auch das Recht aus dieser Verfassung bodenständig erwachsen ist. „Bewundern und beglückwünschen“, sagt HOFMAYR (S. 489), „muß man ein Volk, das mit solchem Enthusiasmus sich um seine Häupter schart, sie so ehrt und selbst nach Jahrhunderten noch mit Leib und Seele an ihnen hängt und sie besingt.“

Selbst der anscheinend im Widerspruche damit stehende „obligatorische“ Königsmord durch einen Prinzen, wenn der Herrscher altersschwach und krank geworden ist, hat seine tiefere Begründung in der hohen Meinung des Volkes, das im jeweiligen König den kraftvollen Vertreter der Idee erblicken will. Nichts hat auf die Schilluk und ihre Disziplin schlechter gewirkt, als die politisch gewiß notwendige Degradierung des Königtums und die Entziehung seiner Rechte über Leben und Tod durch die englische Regierung (S. 132).

Deutlich scheidet sich das Gesamtvolk ⁴⁸ in eine Oberschicht (die königlichen

⁴⁸ Dieser historisch-sozialen, auf Nyikang zurückgehenden und aus der Abstammung erfließenden Gliederung gegenüber tritt nach HOFMAYR der alte „Totemismus“ immer mehr in den Hintergrund, siehe S. 133f.

Sprossen, *kwaret*) und eine Unterschicht (das eigentliche Volk, *očolo*, und die Sklaven), zwischen denen die *oror* stehen, degradierte Nachkommen eines Königs (Näheres siehe S. 261 f.); *čolo* deutet (nach SCHWEINFURTH) auf die dunklere Hautfarbe, BANHOLZER übersetzt es mit „Sklave“, alle später eingegliederten Dinka, Nubanerinnen usw., sind unter den *očolo* aufgegangen. Kurz, alles Unterworfenen, Beherrschte, auch alle Abkömmlinge der mit Nyikang eingewanderten, aber nicht mit ihm blutsverwandten Familien, die Negriden gegenüber den „hamitisch“ beeinflussten Herren, das „Volk“, die „Masse“, das sind die *Očolo*, deren Name in den verschiedensten Formen für Nilotenstämme wiederkehrt: *Ĵur*, *Ačoli*, *Schilluk* u. a. (S. 263). Diese soziale Schichtung ist der historische Beweis der anthropologischen Abstammung, von der oben gesprochen wurde. (Über „Altersklassen“ bei Namengebung von militärischen Gesichtspunkten aus, siehe S. 277.)

Eng verwachsen mit dem Festhalten an der Königsidee, als Schutz vor Zersplitterung und Schwächung durch feindliche Angriffe, denen die Schilluk auf ihrem vorge-schobenen Posten fast immer schwer ausgesetzt waren, wie mit dem politisch-nationalen Zusammenhalten des so klar gegliederten Volkes, ist sein unverwüstliches Lebensgefühl, die ungeheure Zähigkeit, der Konservatismus, den alle Einrichtungen, Sitten, Anschauungen und Gebräuche offenbaren. Bodenständig, eingewurzelt in der Heimat, bejahet der Schilluk voll und ganz sein Leben. „Das Leben ist höchstes Gut!“ (S. 208) steht nicht in Widerspruch mit der oben erwähnten Todesverachtung. Der Tod dient dem Leben, denn dieses wird für Schilluk-Erde hingegeben. Der Ahnenkult, gegen den die Verehrung und der Kult Gottes (*Iwok*) mit seinen wirklichen Priestern (S. 209) sogar zurücktritt (S. 204), das Verbot, Weiber zu töten, die strenge Ahndung für die „größte Untat“, ein schwangeres Weib zu schlagen (S. 295), überhaupt die gute Behandlung der Weiber⁴⁹, die größere Sittlichkeit, die erst durch Fremde (bes. Sudan-Araber) zum Teil gestört wurde, im Kern aber noch gesund ist, so daß nicht nur Schilluk-Mädchen von den Nachbarn zur Ehe gesucht werden, sondern das oft zusammengeschmolzene Volk sich immer wieder erholt hat — das alles und vieles andere, wie der Kult Nyikajas, der Mutter Nyikang's, die mit dem lebenspendenden Strome, dem Nil, identifiziert wird, die die besondere Patronin von (unter ihren Auspizien geborenen) Kindern ist und zu der Geburt und Ehe in Beziehung stehen, deutet auf den zähen Lebenswillen und die aus dem Innersten kommende hohe Bewertung des Lebensstromes bei den Schilluk.

Die solide Behausung der Schilluk zeigt das nach oben spitz zulaufende Strohdach, das auf einer runden Lehm-mauer aufsitzt, die nur eine (ovale) Türöffnung hat. Das häusliche Leben, an dem oft Gäste teilnehmen, spielt sich vielfach im Hofe ab, der zwischen Wohnstätte und Stall liegt und gegen die Straße durch Mattengeflechte abgeschlossen ist. Neben etwas Hackbau ist die Hauptbeschäftigung der Schilluk die Viehzucht. Sie bildet den Kern alles Denkens, das Rind ist das Um und Auf, das Geld, der Reichtum, der Stolz, es wird besungen und geopfert. „Du, mein Ochse, meine Kuh!“ gilt als schönster Titel, die Lieblingsfrau des Königs heißt *dyang* (d. i. Kuh).

Das alles sind Erscheinungen, die für den ostafrikanischen Neger bis tief in den Süden zu den Zulu typisch sind.

Jagd auf Gazellen, Krokodile, Raubtiere, Elefanten und Nilpferde, Fischerei und einige Handwerke, unter denen interessanterweise die Schmiedekunst in hohem Ansehen steht, vollenden das Bild des äußeren, primitiven Lebens, wie HOFMAYR es anschaulich zeichnet und dessen Formen im ganzen und großen durch 350 Jahre, trotz verzweifelter Kämpfe, Sklavenjagden, Seuchen, Elementarereignissen verschiedener Art, trotz Rassenmischung und fremden Einflüssen immer dieselben geblieben sind, nämlich die eines an sich gesunden, zähen, lebenslustigen, männlich-kriegerischen, seiner selbst bewußten Volkes, das sich noch nie aufgegeben hat und auch unter Europas Herrschaft an angestammter Art und Sitte festhält. „In Tagen allgemeinen Elends und Jammers, schreibt HOFMAYR (S. 122), gab den Schilluk der Glaube an den Ahnen Nyikang großen Mut und feste Hoffnung auf bessere Zukunft. Sie sangen:

⁴⁹ Der von HOFMAYR (bes. S. 52) erwähnte „echt afrikanische Feminismus“ deutet auf Residuen mütterrechtlicher Institutionen. (Stellung und Bedeutung der Königstöchter, weibliche Häuptlinge u. a.)

Raubt nur, mordet nur, ihr Fremdlinge,
Die Schilluk könnt ihr trotzdem nicht vernichten!
Die beten alle zu Nyikang.“

Univ.-Prof. Dr. WILHELM CZERMAK — Wien.

Lekens Benjamin, P. (Capusien-Missionaris in Ubangi, België-Congo.)
Spraakkunst der Ngbanditaal. Drukkerij „De Grunthuuse Persen“. K.
BEYAERT-C. HOUDMONT-CORTORIENDT. Brugge (België) 1923. XVIII +
319 SS.

Zum erstenmal bietet ein sachkundiger Forscher eine zusammenhängende und ausführliche Darstellung der Ngbandi-Sprache, nachdem bereits eine Reihe von Textausgaben und Notizen über dieses Idiom erschienen waren. (Gute Literaturübersicht siehe S. XII ff. „Taal-kundige werken over het Ngbandi“.) Der Verfasser der Einleitung G. BASELIS TANGHE sagt richtig: „De onderhavige spraakkunst zet de kroon op al die vorige uitgaven en is die vrucht van tien jaar en navorsching te midden van dat primitieve volk“ (S. XIV). Die vollendete Beherrschung der Sprache, die auf lange Übung und Erfahrung gegründet ist, zeigt sich Seite für Seite, trotz des bewußten Versuches, nach dem „voorbeeld der Europeesche Spraakkunsten“ vorzugehen und das Buch an „onze moderne leermethoden“ anzupassen (S. III), was meist zum Schaden der vollen Erfassung eines so fremden Sprachgeistes geschieht.

Die Ngbandi-Stämme bewohnen das nordwestliche Gebiet von Belgisch-Kongo vom Meere bis in die an Ubangi und Bangala grenzenden Distrikte. Der Name Ngbandi ist hauptsächlich im Südwesten in Gebrauch, während das Volk im Westen nur Mbati heißt. Dementsprechend teilt sich die Sprache in zwei Hauptdialekte, von denen der westliche „meer de ouder vormen“ bewahrt zu haben scheint. Die in Rede stehende Arbeit behandelt vorwiegend den Ostdialekt. („Ngbandi-Dialekten“, siehe S. XV—XVIII.)

Die Ngbandi, hochgewachsen und stark von Körperbau (durchschnittliche Männerlänge 1,80 m), herkulische, gesunde, echte „Neger“, intelligent und begabt, sind vor allem Fischer und Jäger. In der „Volksbeschrijving“ (S. X ff.) ist der anschauliche Bericht des Hauptmannes VAN GELE über die *Ba-atis* (Mbatì) (aus einem Vortrag, 1899) abgedruckt. S. III („Oorsprong“) werden die früheren Wohnsitze der Ngbandi im Norden gesucht, „waarschijnlijk uit de Soedan-streken“, was nach Ausweis ihrer Sprache sicher richtig ist, vorausgesetzt, daß das Volk von heute identisch ist mit jenen Stämmen, die vom Sudan südwärts wandernd, die Sprache mitgebracht haben. Als Stammvater nennen die Ngbandi einen gewissen Ngongo (Ngongoto, Ngbongboto), der vor vielen Jahren im Norden vom Ubangifluß gelebt haben soll (S. VI ff. bringt dann die traditionelle „Geschichte“ der Besiedlung des heutigen Gebietes).

Mitten unter Ntu-Idiomen zeigt die Ngbandi-Sprache, unberührt in ihrem Bau von den Nachbarn, den Typus, den wir mit WESTERMANN „sudänisch“ nennen. Ob die Behauptung in der Einleitung, daß das Ngbandi dem Yoruba am nächsten steht, richtig ist, müßte erst untersucht werden. Sicher ist, daß man die Sprache auf den ersten Blick, nach Sprech- und Sprachcharakter, als der Ewe-Gruppe verwandt erkennt. Dies zeigt sich sofort im zweiten Teil des Lehrbuches, der Tonlehre. Es ist das große Verdienst LEKENS', nicht nur der Intonation ein eigenes, übersichtlich gefaßtes Hauptstück gewidmet zu haben, sondern auch in der Grammatik jedes Kapitel hinsichtlich der Töne untersucht, wie in den Texten genau und gewissenhaft die Töne eingesetzt zu haben. Nichts entmutigt den Anfänger mehr, als wenn er aus Wörterbuch und Grammatik sich bei der Textlektüre die Tonzeichen zusammen suchen muß. Mir scheint sogar LEKENS' Ohr für den musikalischen Silbenton feiner gewesen zu sein als für die übrigen phonetischen Erscheinungen, die in der „Geluidleer“ etwas schematisch abgetan werden. Ob wirklich soviel Konsonanten „lijk in het Nederlandsch“ klingen — z. B. *r*, und was soll *h*: „een weinig angeblazen“ bedeuten? Etwa „stimmhaft“, wie im Ewe (stimmhaft-velarer Reibelaut)? Da ich die Lautlehre nicht nachprüfen kann, so wollte ich hiemit bloß mein Bedauern ausgedrückt haben, daß ein so guter Beobachter und gründlicher Kenner wie LEKENS nicht mehr Phonetiker ist.

Die Haupttöne des Ngbandi sind wie in den meisten „Tonsprachen“ der tiefe, mittlere

und hohe Ton, sowie die Schleifen tief-hoch, hoch-tief und tief-mittel. Wie in anderen Sudân-Sprachen kann ein Ton oder eine Tonverbindung auch nach Ausfall der sie „tragenden“ Laute bestehen bleiben. Um einem Worte mehr Nachdruck zu verleihen, wird eine Silbe, ohne die Intonierung zu verändern, expiratorisch hervorgehoben, weshalb der Verfasser dem „Klemtoon“ (dynamischem Akzent) ein eigenes Kapitel widmet.

Die „Formenlehre“ (die leider, wie bereits gesagt, fast ganz vom Standpunkte der „europäischen Grammatik“ behandelt ist) zeigt — wie aus der Ewe-Gruppe bekannt — keine eigentlichen „Formen“. Alle Funktionen und logischen Kategorien werden durch Aneinanderreihung von Hilfswörtchen ausgedrückt, bei denen die Grundbedeutung noch durchschimmert, wenn auch bereits etwas erstarrter und verflüchtigt als im Ewe. Anschaulich, ins Detail gehend und beschreibend gleitet der lebendige Redefluß dahin, Ausdruck und Bedeutung vor allem in die Intonierung und Wortfügung legend: Die „Einsilbigkeit“ ist gegenüber anderen „isolierenden“ Sprachen verwischer, da sichtlich die Erstarrung und daher Verschmelzung schwächerer Satzelemente mit den stärkeren weiter vorgeschritten ist. In *nyl tã* (Bruder, d. i. Kind der Mutter) sind die Komponenten, weil selbständig, noch „trennbar“, in *ngàrà* (Seite) dagegen sehen wir einen festgewachsenen Komplex, der nicht mehr analysierbar ist. Dieser Entwicklungsstufe der Sprache entsprechend, scheint die Zahl der „Lautbilder“⁵⁰ eine geringere zu sein als im Ewe, obgleich sie immer noch den Eindruck großer Flüssigkeit und Biegsamkeit macht (siehe 9. Hoofdstuk, „Tusschenwerpsels“ und da besonders Art. II: „Klankna-bootsende gezegden“!).

Grammatisches Geschlecht ist keines vorhanden, dafür greifen die Geschlechtsbezeichnungen *tò* und *tã*, zusammenhängend mit *tó* (Vater, Oheim) und *tã* (Mutter, Tante) auf Musikinstrumente, Trommeln u. a. über (25, 26—28). Die Zahl wird beim Nomen durch ein vorgesetztes *á* ausgedrückt (30f), das auf *alà* „sie“ (für 3. Pers. Sing. des pron. pers.) zurückgeht. In der ganzen Grammatik macht sich die „Lokalvorstellung“ geltend, d. h. die räumlich-sinnliche Grundbedeutung schimmert überall noch durch. So sind die Genitivpartikeln *té* und *ti* nichts anderes als die Namen für „Hand“ und „Körper“ (34), weshalb sie bei Possessivverbindungen von Verwandtschaftsnamen, Orts-, Körperteilbezeichnungen und dem Worte für „Name“⁵¹ weggelassen werden.

Das Zahlwort ist auf einem quinen System aufgebaut.

Beim Pronomen sehen wir, genau wie im Ewe, den Unterschied in „direkter“ und „indirekter“ Rede (58) für die 1. Pers. Sing. und Plur. sowie die Bedeutung der Intonation der Pronomina für die Verbindung mit dem Verbum (69 ff.). Letzteres ist im fünften Hauptstück des dritten Teiles ausführlich behandelt. Es drückt nicht nur Handlung und Zustand, sondern auch Eigenschaft aus (83) und ist daher vom Nomen nicht derart zu trennen, wie in unseren Sprachen. LEKENS unterscheidet ein „Transitiv“ und „Intransitiv“ (84), wozu er aber ausdrücklich bemerkt, daß „de meezte werkwoorden . . . zoowel overgankelijk als onovergankelijk“ gebraucht werden können, da eben Handlung und Zustand „als solche“ in diesen Sprachen „unmittelbar“ konzipiert werden, zunächst ohne Bezug auf das Objekt usw.; ferner zwei „Zeiten“ (86), die keine sind, nämlich für das, was bereits getan ist und was erst getan werden soll; ein „Präsens“ in unserem Sinne gibt es nicht; zu diesen zwei „Formen“ kommt noch je eine „gewoonte-vorm“ (Habitualis); an „modi“, die aber schwer als solche anzusprechen sind (87), gibt es Indikativ, Imperativ, Konjunktiv, Form der Angeblichkeit und Infinitiv. Der Indikativ der „Vergangenheit“ wird durch tieftönige Pronomina, die noch weiterzurückliegende Zeit noch durch Einschleichen von *nè*⁵² und *ndò* gebildet; den Habitualis kennzeichnet ein hochtoniges *ndó*⁵³ vor dem Verbum. Die „Zukunft“ hat hochtonige Pronomina, die „Vorzukunft“ kann dazu noch einige Partikeln aufweisen, der „Progressiv“ setzt *dé* (tätig sein) in der Futurform vor das Verbum, dem noch *na* oder *só* folgt. Der Konjunktiv zeigt 1. und 2. Pers. hoch-, die 3. Pers. tieftönig, das Verbum im Singular eigen-, in Plural hochtonig. Die „voorwaardelijke wijze“ (die Angeblichkeit) hat *alé* vor dem Pronomen und den Tiefton letzterer, der Infinitiv

⁵⁰ Siehe WESTERMANN, Grammatik der Ewe-Sprache, § 132 und 232, sowie meinen Aufsatz „Zur Sprache der Ewe-Neger“ (Suppl. Afr. der Bibl. Afr. 1924), § 12 ff., bes. § 15 ff.

⁵¹ Über die Bedeutung des „Namens“ siehe meinen obzitierten Aufsatz, § 19.

⁵² Eine Art „sein“ (*esse*).

⁵³ „lokalwerkwoord“, aus *lo du* „hij deed . . . , hij is“.

fügt *ngò* an den Verbalstamm. Das Negativum wird durch *tà* vor dem Verbum und *mà* am Ende oder *má* nach dem Verbum und *mà* am Ende des Satzes oder bloß *kà* am Satzschluß gebildet.

Das Reflexiv gebraucht *terè* (Körper), das Reziprok *ngbì*. Ein „Intentionalis“ entsteht durch Einsetzung von *dà* (im Begriffe sein), dem *tí* folgt. Ein Kausativ wird durch Anhängung von *nzi* an das Verb gebildet.

Durch Reduplikation des Stammes oder Anhängung von *ka*, *nga* erzielt man die Bedeutung, daß Handlung oder Zustand sich auf eine größere Menge von Personen oder Sachen bezieht (123) usw. Zwischen „Präpositionen“ und „Konjunktionen“ ist syntaktisch kein Unterschied, abgesehen davon, daß sie vielfach identisch und mit dem eben aufgezählten Hilfswörtern auf eine Stufe zu stellen sind.

Ein näheres Eingehen auf den vierten Teil (Syntax) erübrigt sich hier; so sehr der Sprachcharakter nach gemeinsamer Behandlung von „Grammatik“ und „Syntax“ verlangte, so muß die große Übersichtlichkeit, Reichhaltigkeit und Klarheit dieses Teiles hervorgehoben werden, was nur wiederum zeigt, wie tief der Verfasser in den Geist des Ngbandi eingedrungen ist und welch große Praxis er in dieser Sprache selbst hat.

Ganz vorzüglich sind auch die „Spraakoefeningen“ (S. 170—262), Gespräche, unmittelbar aus dem Leben der Eingebornen und dem Verkehre des Europäers mit ihnen genommen. Das erste Buch enthält 23 Abschnitte über Gottesdienst, Himmel und Zeit, Wetter, Weg, Glauben, Haus, Kochen, Landreise, Ankunft, Schiffsreise, Jagd, Pfeilschießen, Ameisen- und Fischfang, Landbau, Garten, Stall, Ziegelbrennerei, Maurerei, Fischerei, Mattenflechtere, Krankheiten; das zweite Buch bringt mit seinen 17 Abschnitten meist längere, eingehendere Gespräche über dieselben Gegenstände, aber auch Neues, wie Anwerben eines Knechtes, Reisevorbereitung, in Busch und Dorf, Einkäufe, Arzt und verschiedenes andere. Für zusammenhängende Texte (Erzählungen, Legenden, biblische Übersetzungen u. a.) verweist die Einleitung auf das Literaturverzeichnis, so besonders auf LEKENS' Katekismo te Angbandi und buku 1 und 2 ti dingo (Lesebuch). Das kurze Vlämisch-Ngbandi und Ngbandi-vlämische Wörterbuch enthält, geschickt ausgewählt und recht übersichtlich die gebräuchlichsten Ausdrücke der Sprache (was S. 263 auch vermerkt ist).

Jeder Afrikanist, besonders der Sudänsprachforscher wird dem Verfasser aufrichtigen Dank wissen, durch die aus dem Vollen geschöpfte Darstellung der Sprache wie die so lebendige, den Sprachbau samt Volkgeist so anschaulich vorführenden Gespräche (die obendrein ethnographisch interessant sind), eine wesentliche Bereicherung unserer Kenntnis von den sogenannten Sudänsprachen erfahren zu haben.

Univ.-Prof. Dr. WILHELM CZERMAK — Wien.

Jahrbuch des Missionshauses St. Gabriel — Mödling bei Wien. Herausgegeben von dem Lehrkörper der philosophisch-theologischen Lehranstalt des Missionshauses. I. Jahrgang, Oktav, IV + 291 S. Druck und Verlag: Missionsdruckerei St. Gabriel, Post Mödling bei Wien. 1924. Preis brosch. Mk. 2.50, geb. Mk. 3.—.

Die Herausgeber selbst haben im Vorworte (S. I) den doppelten Zweck des Jahrbuches als „einer Reihe von Studien“ folgendermaßen bestimmt: „Das Jahrbuch will zunächst für die vielen Mitbrüder, die heute in den weiten Fernen aller Weltteile zerstreut für die Verbreitung des Reiches Gottes arbeiten, wie ein Heimatgruß sein von jener Stätte, an der sie einst ihrem heiligen Berufe entgegengereift sind; es will sodann darüber hinaus auch wie ein Spiegelbild sein des geistigen Lebens und Strebens der Anstalt überhaupt.“ Da nun an der Lehranstalt auch Ethnologie vorgetragen wird, so ist auch diese im Jahrbuche entsprechend, und zwar näherhin durch folgende Arbeiten vertreten: W. SCHMIDT, „Ethnologische Bemerkungen zu theologischen Opfertheorien“ (S. 1—67). — W. KOPPERS, „Missionsgedanke und Missionspraxis im Buddhismus“ (S. 69—89). — DAM. KREICHGAUER, „Der Menschenfresser“ (S. 231—241). — Id., „Aus der Urgeschichte des indogermanischen Zahlensystems“ (S. 243—248).

1. Die Arbeit von SCHMIDT ist der erste Versuch, die wirkliche kulturhistorische Entwicklung des Opfers zu verfolgen, um auf diese Weise zur Erfassung des ursprünglichen Opferbegriffes zu gelangen. Nach einer kurzen Darstellung der theologischen Opfertheorien (Kap. I, S. 1—5) unterzieht der Verfasser zuerst die ethnologischen Opfertheorien

von TYLOR und WILKEN, R. SMITH, JEVONS, S. REINACH und DURKHEIM, HUBERT und MAUSS, WUNDT und LOISY einer Kritik, und zwar hauptsächlich vom methodologischen Standpunkte aus, weil alle diese Theorien noch im reinen Evolutionismus stecken und mit der sogenannten psychologisch-evolutionistischen Methode arbeiten (Kap. II, S. 5—13). Darnach bemüht sich der Verfasser, positiv die verschiedenen Formen des Opfers in den einzelnen Perioden der Kultur-entwicklung festzustellen (Kap. III), und zwar auf Grund der mit der kulturhistorischen Methode bis jetzt herausgearbeiteten Kulturkreise und Kulturschichten (S. 14—37).

In den weiteren Ausführungen, die man als den zweiten Hauptteil der Studie auffassen kann, geht SCHMIDT dazu über, auf Grund der festgestellten Tatsachen den Opfergedanken, das Wesen des Opfers im allgemeinen zu bestimmen, und zwar nach einer Analyse des Primitiaal-, Sühn- und stellvertretenden Sühnopfers (Kap. IV—VII). Er geht dabei in gewohnter scharfsinniger Weise zu Werke. Mehrfach werden hier auch J. G. FRAZER's bekannte Hypothesen (Golden Bough) aufs Korn genommen.

Eine besondere Aufmerksamkeit wird mit Recht dem Primitiaalopfer zuteil. SCHMIDT analysiert dasselbe zuerst und verfolgt dann seine Entwicklung, namentlich insofern es in den Erstlingen der Tierwelt zur Darstellung kommt, in den einzelnen Kulturperioden (S. 37—47). Er kennzeichnet an einer Reihe von Merkmalen den Unterschied zwischen den Primitiaalopfern der Urkulturen, wo die Lebensmittel nur gesammelt werden, und denjenigen der primären Kulturen, wo die Lebensmittel das Produkt einer die Natur irgendwie umwandelnden Arbeit sind. Zwei Feststellungen sind hier besonders wichtig und interessant: in den Urkulturen gehört die „Destruktion“ des Tieres ganz und gar nicht zum Opfer als solchen, und das Primitiaalopfer ist hauptsächlich ein Anerkennungs-, ein Anbetungsopfer; in den primären Kulturen entsteht die Auffassung (es wird auch der Weg dazu erörtert), daß die Schlachtung an sich schon zum Opfer gehöre, und das Primitiaalopfer ist hauptsächlich ein Dankopfer, mit dem sich leicht die Bitte um die Gunst der Gottheit auch für die Zukunft verbindet, um sich dann später als selbständiges und auf keine bestimmte Zeit festgesetztes Bittopfer loszulösen. Aus der Tatsache, daß alle frühesten Opfer Lebensmittel darstellen, die sich ihrerseits aus dem Glauben an die Lebenspendung von seiten eines höchsten Wesens erklärt, wird folgendes Gesetz aufgestellt: „Was nicht Nahrung, und zwar regelmäßige, lebensverlängernde Nahrung ist, kann in den Urkulturen nicht Gegenstand irgendwelcher Opfer werden“ (S. 44). Anders wurde es in der späteren Entwicklung, zumal in den mutterrechtlichen Kulturen, wo bei dem Totenopfer auch verschiedene Gebrauchsgegenstände den Toten mit ins Grab gegeben wurden; jetzt konnten besonders auch Menschenopfer dort aufkommen, wo kein Menschenfleisch gegessen wurde.

Auf Grund dieser Feststellungen prüft dann SCHMIDT die Opferung der menschlichen Erstgeburt. Diese kommt tatsächlich nur vor bei einigen semitischen, hamitischen und hamitoiden Völkern, also bei einigen sekundären Viehzüchternomaden, während gerade bei den Hebräern das Gesetz der Urkulturen durchgeführt wurde: von allen Tieren mußten Erstlinge geopfert werden, während die Erstgeburt von Mensch und Esel durch ein anderes Erstlingstier auszulösen waren. Weder Menschen- noch Eselfleisch dienten zur Nahrung. Dagegen zeigt bei den primären nomadischen Viehzüchtern das Primitiaalopfer folgende drei Eigenschaften: unblutig, Lebensmittel, Produkt der Viehzucht (die erste Milch im Frühling). Auf Grund der Tatsache, daß bei den Hebräern „die menschliche Erstgeburt zunächst angefordert wurde, um dem Herrn im Tempel zu dienen, Priester zu werden“, und daß „gerade in diesem Kulturkreis der Viehzüchter-Nomaden der Familienvater am längsten auch Priester geblieben ist“, spricht SCHMIDT den schönen Gedanken aus, daß eben der „Erstgeborne, als der geborne Erbe des väterlichen Besitzes und das einstige Haupt der Großfamilie, dann auch der Priester der Großfamilie sein würde“ (S. 46), also der Gottheit lebend zu ihrem Dienste geweiht würde. Das entspricht dann sehr gut auch dem Geiste, der sich bei den altaischen Nomaden in der Weihe lebender Zuchttiere an das höchste Wesen offenbart, welche Weihe vielfach mit dem unblutigen Primitiaalopfer im Frühling in Verbindung steht. Es sei hier die eigentümliche Weihe von Kindern bei den Samojeeden erwähnt: „Children may also (wie Renntiere) be consecrated (to the gods), which means that they must not marry“⁵⁴!

⁵⁴ M. A. CZAPLICKA, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Vol. XI, S. 176.

In dem Kapitel über das Sühnopfer (S. 48—52) konstatiert SCHMIDT, daß gerade über das Vorkommen desselben auf den älteren Stufen der religiösen Entwicklung noch keine besondere Untersuchung angestellt worden ist, und untersucht dann zuerst seine Entstehungsmöglichkeiten und weiter sein Vorkommen. Hier erörtert er unter anderem auch die Möglichkeit, „aus den zahlreichen Speiseverboten der australischen Stämme das frühere Vorhandensein von Sühnopfern bei ihnen darzutun“. Das würde natürlich noch mehr für die überaus strengen Fasten in der Initiationsfeier der Feuerländer, besonders der Yamana, und auch für die Speiseverbote der Andamanesen gelten. Für diese letzteren macht SCHMIDT aber wahrscheinlich, daß auch die Befolgung des Primitualgebotes des höchsten Wesens „in etwa den Charakter eines andauernden (negativen) Sühnopfers“ hat; hier wäre also ein Zusammenhang eines Fastens mit dem Sühnopfer vorhanden. Man kann sich dann fragen, ob die Primitualopfer negativer Art überhaupt nicht auch den Charakter eines Sühnopfers in sich tragen. Der Verfasser deutet ebenfalls die Möglichkeit an, in einer eigentümlichen Zeremonie der Kurnai zur Zeit der *Aurora Australis* die letzte Spur eines Sühnopfers zu erblicken. Dieses würde dann eher einen religiös-magischen Charakter haben und so der Zeremonie zur Zeit eines Gewitters bei den Botokuden, wie auch den *Inao* und Federstäben am inneren Werte gleichkommen. Alle angeführten Fälle von wirklichen und rein religiösen Sühnopfern (außer demjenigen in den Mythen der Batutsi) sind Blutopfer und SCHMIDT hebt hervor, daß „obwohl in den Urkulturen eine Tötung und dazu das Blutvergießen nicht zum Wesen des Opfers als eines solchen gehören, mit dem einzigen Sühnopfer, das wir aus den Urkulturen kennen, doch schon Blutvergießen verbunden ist, und dazu noch Vergießen des eigenen Blutes“ (S. 50). Er weist auch darauf hin, daß in der ägyptischen, weil solar- und zauberpantheistischen, wie auch in der buddhistischen, weil atheistischen, Religion der Gedanke von Sühne und Sühnopfer keinen Boden fassen konnte. In dem Kapitel über das stellvertretende Sühnopfer (S. 53—59) weist der Verfasser gegen FRAZER nach, daß weder in den schamanistischen Menschenopfern bei den Festen der „sterbenden Vegetationsgötter“ noch in den „scapegoat-Riten“ stellvertretende Sühnopfer zu finden sind. Jene sind nicht einmal stellvertretende Opfer (wenn überhaupt Opfer!), diese sind gar keine Sühnopfer. Aber ein echtes stellvertretendes Sühnopfer muß an und für sich ein Menschenopfer sein: „Nur ein Menschenopfer und die Ablösung desselben, das Wergeld, sobald es die Form des Opfers erreicht hat, können ein wirkliches stellvertretendes Sühnopfer sein... Auch das blutige Tieropfer kann immer nur ein einfaches direktes, kein stellvertretendes Sühnopfer sein“ (S. 58).

In dem Schlußkapitel (S. 59—67) bestimmt SCHMIDT das Wesen des Opfers im allgemeinen, und zwar folgenderweise: „Positiv genommen ergibt sich, insbesondere vom Primitualopfer aus betrachtet, als Wesenheit des Opfers die Entäußerung der jedesmalig ersten Mittel zum Leben, der Lebensmittel, an die Gottheit, um dadurch deren höchste Oberhoheit und Eigentumsrechte anzuerkennen, insbesondere an alle Mittel, die das Leben immer wieder aufs neue geben“ (S. 60). Dann versucht er mit diesem Begriffe das Wesen des Opfers Christi am Kreuze und in der Messe näher zu bestimmen.

SCHMIDT sagt von seiner Untersuchung, daß sie „vielfach nur vorläufigen, die Probleme mehr signalisierenden als sie lösenden Charakter“ habe (S. 59). Nun schon ein „Signalisieren“ so vieler Probleme, die das Opfer in seinem einfachen Dasein, dann in seiner Mannigfaltigkeit, Geschichte und Bedeutung von sich selbst aufrollt, ist gewiß eine dankenswerte Leistung. Aber jeder kann sich leicht überzeugen, daß der Verfasser dabei für manche Probleme, sowohl im ersten als auch im zweiten Hauptteile seiner Untersuchung, auch eine befriedigende Lösung gefunden hat. Ganz besondere Bedeutung haben dazu noch die weitausblickenden Richtlinien für weitere Untersuchungen, die er hier gegeben hat, und die sich sicher fruchtbar zeigen werden, wie schon andere ähnliche, die wir ihm in einigen Fragen der allgemeinen Kultur- und Religionsgeschichte (z. B. betreffs des nomadisch-viehzüchterischen Kulturkreises, der Lunarmythologie usw.) bereits verdanken. Mögen sich nur viele Arbeiter finden, die sich in der von ihm hier angedeuteten Richtung an der Untersuchung dieses so wichtigen und schönen Gegenstandes der Religionsgeschichte beteiligen werden!

2. Die, relativ genommen, weltweite Verbreitung des Buddhismus veranlaßt KOPPERS, den Missionsgedanken und die Missionspraxis in demselben näher zu untersuchen. Nach einer Einleitung, wo die Hauptdaten aus Buddhas Leben und Lehre, wie auch die kultur-

historischen Voraussetzungen des Buddhismus, welche der Verfasser schon anderswo von einem ganz neuen Standpunkte behandelt hat¹¹, kurz zusammenfaßt (S. 71—73), untersucht er zuerst den Missionsgedanken und die Missionspraxis bei Buddha selbst; dabei bezieht er in die Betrachtung auch die diesbezügliche Auffassungsweise Christi ein (S. 73—79). Die Art der Erlösung, wie auch der Weg, auf welchem Buddha zu dieser gelangt ist, lassen verstehen, daß „mit dem ursprünglichen Denken und Arbeiten Buddhas der Missionsgedanke an und für sich gar nichts zu tun hat“. Die buddhistische Tradition spricht auch tatsächlich von dem anfänglichen Zurückschrecken Buddhas vor einer Lehrtätigkeit. Aber diese einmal angenommen, steht der Missionspraxis im Wege der Charakter der Lehre Buddhas, die mehr eine Philosophie als eine Religion ist. Damit steht wiederum im Zusammenhange, daß seine Lehre, auch als Religion betrachtet, mehr eine Mönchs- als eine Volksreligion ist. Hier erörtert KOPPERS, sehr trefflich die Fragen über den demokratischen Geist des Buddhismus und über die sozial-reformatorische Stellung Buddhas. Die Eigenart der gesamten indischen Literatur, alles zu schematisieren und zu typisieren, verhindert eine nähere Untersuchung der individuellen Züge aus Buddhas Lehr- und Missionstätigkeit. Darum betrachtet der Verfasser dieselbe im Rahmen des ursprünglichen Buddhismus überhaupt (S. 79—86). Nachdem alle Faktoren in Betracht gezogen wurden — die Missionsfähigkeit und -pflicht der Mönche, der Mangel an zentraler Leitung, die übergroße Toleranz, die Behandlung der Laien- und Frauenwelt — kommt er zum Schlusse: „Es bleibt also die Missionspraxis im Buddhismus sehr weit hinter dem Missionsgedanken zurück“. Es folgen nähere Untersuchungen über des Buddhismus oppositionelle Haltung der Frauenwelt gegenüber, über seinen Kosmopolitismus und seine Toleranz, wo KOPPERS größtenteils an seine in der schon erwähnten früheren Arbeit gewonnenen Ergebnisse anknüpft und auch Neues bietet. Schließlich betrachtet er die Missionsmethode des südlichen und des nördlichen Buddhismus, nachdem dieser einmal unter Aśoka's Regierung die Grenzen des Magadha-Landes überschritt (S. 86—89). Der Verfasser verspricht am Ende seiner Studie, bei Zeit und Gelegenheit „auch der Art und Weise, wie Missionsgedanke und Missionspraxis in den neuzeitlichen buddhistischen Bewegungen sich auswirken, eine eingehendere Abhandlung zu widmen“. Man kann sie mit Interesse erwarten.

3. KREICHGAUER bietet uns in zwei kurzen Aufsätzen sehr wertvolle Ergebnisse seiner vergleichenden Studien.

In dem ersten Aufsätze „Der Menschenfresser“ verfolgt er dieses wahrhaft internationale Märchen über alle Weltteile hin, indem er das Material von L. FROBENIUS vervollständigt, besonders für Afrika und Mexiko. Dabei stellt er die merkwürdigsten Übereinstimmungen zusammen; so besonders den scharfen Spürsinn des „Menschenfressers“, welcher auf dessen Blindheit hinzuweisen scheint. Diese Geschichte ist „eines der wichtigsten Dokumente aus so grauer Vorzeit, daß der Steinzeitmensch in den mittleren Stadien des geschlagenen Steinwerkzeuges sie schon seinen Kindern erzählt haben muß“. Der „Menschenfresser“ ist der (mehrköpfige) Erddrache oder der Riese am äußeren Rand der Erde, der Herrscher der Unterwelt oder an den äußersten Toren der Erde. Seine Opfer, die „Wanderer“, sind Sonne und Mond (S. 232—239). Nun unterscheidet KREICHGAUER, und das ist das Neueste und Wichtigste an der ganzen Sache, zwei Arten von Riesen und Menschenfressern: „den Urriesen, älter als alle anderen mythischen Gestalten, und eine jüngere Generation, mit denen erst das Verschlingen der Himmelskörper beginnt. Es sieht so aus, als ob letztere den Untergang ihres Urvaters rächen wollten, weil aus seinem erlegten Körper alles Bestehende gemacht ward... Im Laufe der Zeit mischten sich die Züge beider Riesenarten vielfach miteinander“. Die Urriesenart findet der Verfasser bei den Indogermanen (männlich), in Babel (weiblich), in China (neunköpfiger Drache), bei einem tatarischen Stamme, in Mexiko (Erdgöttin) und als einen schwachen Anklang auf Neuseeland (männlich). „Die Bildung der Welt aus dem Chaos, von der uns Moses nach den von ihm gesammelten uralten Gesängen der Israeliten erzählt, ist in allen diesen poetischen Umbildungen noch gut zu erkennen...“ (S. 239—241). Das Verbreitungsgebiet der Urriesenart ist sehr charakteristisch, sowohl an und für sich als auch im Vergleich mit dem der anderen Riesenart bzw. des „Menschenfressers“.

4. Der zweite Aufsatz führt uns in die Urgeschichte des indogermanischen

¹¹ W. KOPPERS: Kulturkreislehre und Buddhismus, „Anthropos“, Bd. XVI—XVII, S. 442 ff.

Zahlensystems. KREICHGAUER macht die Entdeckung der tiefsten Wurzel einer technischen Unvollkommenheit in der indogermanischen Zahlenbildung, welche Wurzel „den Philologen entgangen ist“. Man sagt „hundert und eins“, aber „neun und neunzig“. Und im Deutschen geht es so bis „dreizehn“ herunter; im Lateinischen kann man umstellen; im Französischen muß man es tun, aber nur bis dix-sept, dann geht es wiederum verkehrt: seize etc. Weiter in den Zusammensetzungen der Zehner steht zwar ganz gut die multiplizierende Zahl an der Spitze, aber dabei ist die Endung „zig“ für „zehn“ höchst auffällig und eine ihr entsprechende Abnormität besitzen alle indogermanischen Sprachen. „Der Grund liegt auf der Hand. Das normale Wort (z. B.) für 60, sechszehn(er), war schon vergriffen, allerdings ganz unnötigerweise, in dem viel älteren sechszehn; man war also gezwungen, eine deutlich abweichende Form zu bilden, um Verwechslungen vorzubeugen“. Warum hat man aber in den Zahlen über zehn die Einer vorausgestellt? Weil das indogermanische Urvolk damals die Zahl „zehn“ noch gar nicht genannt hat; „zehn“ war die „große Zahl“, über die man nur um wenige Einheiten hinausging. Dies beweist KREICHGAUER aus den Bildungen „elf“ und „zwölf“ bzw. *ain-lif* und *twa-lif* im Goth., *veno-lika* und *dwy-lika* im Lit. und einer entsprechenden Bildung im Keltischen, wobei er zugleich auch den kulturhistorischen Grund angibt, warum gerade diese drei Zweige der Indogermanen diesen Fremdkörper (*lf, lif, lika, deac* = Überschuß gegen die „große Zahl“) in dem Zahlensystem erhalten haben (S. 244—247). Nun hebt der Verfasser hervor — und das ist die zweite Feststellung des Aufsatzes — daß „weder die Chinesen, noch die Malayen, noch die Polynesier, die Melanesier, die Japaner, Dravidas, Türken, Nubier, Ägypter, Inkas oder Mexikaner“ die den Indogermanen eigentümliche Zusammenstellung der Zahlen unter 100 bzw. über 10 hatten, wohl aber die Semiten. Dazu kommt noch, daß die Hebräer die Zahl 20 ebenso bilden, wie die Altindier, Griechen und Lateiner. KREICHGAUER schließt, daß diese verwandten Zahlenverhältnisse der Indogermanen und Semiten einen Zusammenhang der beiderseitigen Urahnen wenigstens andeuten“ (S. 247—248).

So ist der erste Band des „Jahrbuches“ auch in seinem ethnologischen Teile reich an Resultaten, und das wird das „Jahrbuch“ — darüber ist kein Zweifel — auch in seinen weiteren Bänden sein. Wir wünschen ihm eine weite Verbreitung.

Univ.-Prof. Dr. A. GAHS — Zagreb (Jugoslawien).

Rühl Alfred. *Vom Wirtschaftsgeist im Orient.* Leipzig 1925. Verlag von QUELLE & MEYER. VI + 92 SS. Oktav. Preis: Geb. Mk. 3.60, geh. Mk. 2.60.

Moderne Wissenschaft richtet heute gerne ihr Augenmerk auf die Gesellschafts- und Wirtschaftswissenschaften. Hatte man bisher auf dem Gebiete der Orientalistik das Hauptinteresse dem Islam vornehmlich als Religion zugewandt, so machen sich heute starke Strömungen deutlich, die den Fragen und Problemen des Islam als rechtlichen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Faktor nachzugehen suchen. Noch bis zu den letzten Jahrzehnten hielt man den Islam für erstarrt, für entwicklungsunfähig und wirtschaftsfeindlich. Daher hat man auf Grund dieser vermeintlichen Wirtschaftsfeindlichkeit dem Islam als Religion den wirtschaftlichen und politischen Niedergang der islamischen Länder zur Last gelegt. Auf geistigem Gebiet hatte jedoch MAX HORTEN die kulturelle Entwicklungsfähigkeit des Islams in seiner gleichnamigen Schrift (Bonn 1915) dargelegt. Die Anpassungsfähigkeit des Islams an die Erfordernisse von Handel und Wirtschaft und deren Forderungen zeigen zahlreiche, von wirtschaftshistorischem Interesse getragene Arbeiten von C. H. BECKER, VAN BERCHEM, V. KREMER, MAX WEBER u. a.

Gewiß, der Islam weist eine Reihe wirtschaftshemmender Faktoren auf. Aber die Geschichte lehrt, daß in früheren Jahrhunderten, als diese Faktoren auch mitbestimmend waren, und das vielleicht in viel größerem Maße als heute noch, Staat und Wirtschaft islamischer Länder in höchster Blüte standen. Somit können diese Momente, die immer ins Feld geführt werden, nicht die ausschlaggebenden gewesen sein.

Um diesen Fragen auf den Grund zu gehen, gebietet es sich weniger einer Untersuchung der Wirtschaftsweise, als ein Eingehen auf das Wirtschaftssubjekt, den wirtschaftenden Menschen. Es gilt daher die Haltung, die der Orientale der Wirtschaft gegenüber einnimmt, also seine Wirtschaftsgesinnung, aufzudecken. Diesem Thema ist das vor-

liegende Buch von A. RÜHL gewidmet und es wird seiner Aufgabe — um es gleich vorwegzunehmen — in ganz hervorragender Weise gerecht.

Der heutzutage im Orient herrschende Wirtschaftsgeist wird an einem Beispiel, an Algerien, dargestellt; gerade über dieses Land gibt es eine reichliche diesbezügliche Literatur und man kann sagen, daß dem Verfasser wohl kein bedeutendes Buch, das ihm viel neues und ergänzendes Material geboten hätte, entgangen ist. Das Grundproblem ist dieses: Die Faktoren zu finden, die das Wirtschaftsleben bestimmen und regeln, die Kräfte zu erfassen, die den Menschen zur Wirtschaft treiben und ihn in der Wirtschaft halten. Ausschlaggebendes Moment ist die Religion, der Islam: Er ist die herrschende Macht im Leben des einzelnen wie der Gemeinschaft; er leitet und regelt das gesamte Leben, bestimmt alle Handlungen und Taten. Der Islam erfaßt auch die Wirtschaft und macht sie sich untertan. Und das Volk erfüllt diese Forderungen seiner Religion. So hat die Wirtschaft keine eigene Ethik, sondern ist einzig und allein in der Religion begründet. Daraus folgt, daß die Wirtschaftsgesinnung nur im Zusammenhang mit der Weltanschauung zu verstehen ist. Auf dieser Voraussetzung untersucht RÜHL in äußerst verständnisvoller Weise das Verhältnis des Islams der Wirtschaft gegenüber und weist die wirtschaftlichen Beschränkungen durch den Islam in Produktion, Konsumtion und Handel auf, wobei sich aber keineswegs eine Wirtschaftsfeindlichkeit erkennen läßt. Weil der Orient eben keinen wirtschaftlichen Erfolg aufzuweisen hat, bezichtigte man seine Religion, die allerdings wirtschaftshemmende Momente enthält, kurzerhand, unter Verkenntung der Tatsachen, der Wirtschaftsfeindlichkeit. Indessen sind die Gründe für den geringen wirtschaftlichen Erfolg des Orients in anderen Gegebenheiten zu suchen. Die gewöhnlich vorgebrachten angeblich durch die Religion bedingten Gründe: Fatalismus sowie Trägheit und Lässigkeit sind keineswegs stichhaltig. RÜHL charakterisiert sie treffend S. 38 ff. Ausschlaggebend jedoch sind andere Faktoren:

1. Die orientalische Wirtschaft ist nicht Erwerbswirtschaft, wie die europäische, sondern Ernährungswirtschaft.

2. Dem Orient fehlen die modernen technischen Kenntnisse und technischen Hilfsmittel. Im Gebrauch sind noch die primitiven Geräte: Hackenpflug, Ölpresen, Mühlsteine. Dazu tritt noch unter erhöhter Anspannung der Arbeitskräfte die Ungünstigkeit der Natur: erschöpfende Hitze, Wassermangel, Unfruchtbarkeit des Bodens. Daher darf man den wirtschaftlichen Erfolg nicht mit der tatsächlich geleisteten Arbeit gleichsetzen.

3. Die Beharrlichkeit beim Alten, wie 2. zeigt, und das Fehlen des Fortschritts-glaubens. Der tief religiöse und mit den religiösen Geboten ernstmachende Mohammedaner kann seinen äußeren Stil nicht so rasch wechseln. Allem Neuen, allen Änderungen begegnet er mit Mißtrauen.

4. Mitbestimmend ist auch die Unsicherheit von Leben und Eigentum, die Herrschaft der Willkür in Verwaltung und Rechtsprechung, die Aussaugung des Landes durch die Regierung.

Auf diesen Gründen beruhen die geringen wirtschaftlichen Leistungen und der mangelhafte Erfolg.

Verständnisvolle und treffliche Ausführungen bringt RÜHL über den kulturellen Wert des Islams (S. 59—63), indem er mit den alten Vorurteilen und Einseitigkeiten bei der Beurteilung des Islams aufräumt. Auf der Religion beruht größtenteils der Mutualismus in Gesellschaft und Wirtschaft. Der Orientale ist ein kollektivistischer Typus. Die Gemeinschaft weist eine Reihe sozialer Züge auf (Stellung des Armen und Bettlers, des Gastes und Fremden). Der einzelne Mensch lebt nicht als Individuum, sondern als Mitglied der Bruderschaft, des Stammes. Das Ideal ist das Aufgeben des Individuellen und das Hingeben an die Allgemeinheit. Der individuelle Wille tritt zurück; er muß sich der Allgemeinheit fügen, deren Interessen vorgehen, deren Wille entscheidet. (Zu diesen Gedanken vgl. die Einleitung meiner Studie: „Das islamische Nachbarrecht“, Z. f. vergleich. Rechtswiss., Bd. 42.) In der Wirtschaft zeigt sich dieses auf Gegenseitigkeit gegründete Verhältnis im Zusammentreten zu gemeinschaftlicher Arbeit und zu genossenschaftlichen Arbeitsvereinigungen. Daher tritt an Stelle unseres Konkurrenzprinzips das Zusammen-

wirken. So ist der Mensch kein isoliertes, selbständig handelndes Wirtschaftssubjekt. Innerhalb der Gemeinschaft ist die Religion die herrschende Macht.

Es ist erstaunlich, mit wie viel Lebendigkeit und Feinheit sich RÜHL in die islamischen Verhältnisse und Anschauungen eingefühlt hat und wie er immer das Richtige trifft, obwohl er weder des Arabischen kundig ist, noch sich tiefer mit den islamischen Realien beschäftigt hat, ja nicht einmal den Orient aus eigener Anschauung kennt. Diese förderliche Schrift wird nicht nur von den Orientalisten, wenn auch gerade diesen einige Gedankengänge nicht neu sind, freudig aufgenommen, sondern sie kann auch Soziologen und Nationalökonomern, wie überhaupt allen Kulturhistorikern, aufs wärmste empfohlen werden.

Dr. OTTO SPIES — Bonn.

Bertholet Alfred. *Die gegenwärtige Gestalt des Islams.* (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionswissenschaft 118.) Tübingen 1926. J. C. B. MOHR. 39 SS. Oktav. Preis: Mk. 1.20.

Vornehmlich seit dem Kriege hat der mohammedanische Orient unzählige Neuerungen und Änderungen erfahren. Zivilisation und Kultur Europas dringen unaufhaltsam und ungehemmt vor, indem sie die letzten Reste orientalischer Romantik vernichten. Überall schreitet die Europäisierung und mit ihr im Gefolge die Industrialisierung mit mächtigen Schritten voran. Alte, seit Jahrhunderten bestehende, durch die Tradition geheiligte Einrichtungen, Sitten und Anschauungen müssen abgeändert, umgebogen oder gar abgeschafft werden. Um so bedeutsamer und tiefwurzelnder ist das, als islamische Religion und Gesetz von Gottes wegen alle Verhältnisse des täglichen Lebens, sogar die geringfügigsten, regelt. So ist das ganze alltägliche Tun und Treiben mit der Religion, deren typische Momente Observanz und Gehorsam bis zum kleinsten Buchstaben des Gesetzes sind, verwachsen. Nach diesen Gesichtspunkten stellt die Auseinandersetzung des gegenwärtigen Islams mit europäischer Kultur eine andauernd wachsende Umbildung und Abänderung des islamischen Gesetzes (*šarī'a*) dar.

Die aus diesen Gegebenheiten aufzuwerfende Frage ist nun die: Wie wird sich der Islam mit diesen umsturmartigen Neuerungen auseinandersetzen? Wird ihm das überhaupt möglich sein, ohne dabei selbst unterzugehen? Die Antworten auf diese Fragen gibt BERTHOLET zu Ende seiner Schrift in verständiger Weise.

Im heutigen — ebenso aber auch im früheren — Islam zeigt sich allenthalben pulsierendes Leben, das auf starke Entwicklungsfähigkeiten und -möglichkeiten hinweist. Über die kulturelle Entwicklungsfähigkeit des Islams auf geistigem Gebiete hatte M. HORTEN schon in einer gleichnamigen Schrift gehandelt (Bonn 1915). Durch den *Iğmā'*, den Konsensus der Gemeinde, der durch Wechsel von Zeit und Mensch auch kein sich selber gleichbleibender ist, ist der Islam imstande, sich Neuerungen und Kulturerrungenschaften anzupassen und derart zu assimilieren, daß sie organisch mit ihm verwachsen. In welchem Maße das schon früher geschehen ist, wie nämlich der Islam eine Fülle ihm von Haus aus fremder, oft entgegengesetzter Elemente lebenskräftig in sich aufgenommen hat, dafür legt seine Religionsgeschichte ein beredtes Zeugnis ab. Und auf Grund dieser Tatsachen können wir heutigentags die feste Zuversicht haben, daß der moderne Islam der neuzeitlichen Errungenschaften und Ideen Herr werden und aus dieser Auseinandersetzung als Sieger hervorgehen wird.

Vorliegende Schrift ist ein Vortrag, den A. BERTHOLET im Sommer vergangenen Jahres auf der Allgemeinen Hannover'schen Missionskonferenz gehalten hat. Das gibt ihr auch ihren Charakter. Im Rahmen des Vortrages konnten verschiedene Erscheinungen nur kurz angedeutet, andere überhaupt nicht berücksichtigt werden. Eine Reihe der im Zusammenhang dargestellten Gestaltungen sind bereits bekannt und hatten damals schon Anlaß zur Behandlung gegeben; allerdings gehören sie durchweg dem gegenwärtigen Islam an, indem sie ihm heutige Gestalt und Prägung geben. So stellt sich diese Schrift im allgemeinen als eine geschickte und dankbare Zusammenfassung unter guter Auswahl

der vorhandenen Literatur dar. Ausgehend von den Gedanken v. HARNACK's über die Umwandlung der Volksreligion zur Weltreligion, die auf zweierlei Weise vor sich gehen kann, führt der Verfasser aus, wie die beiden Momente, sowohl Reduktion auf die großen Hauptpunkte, wie auch Aufnahme fremder Elemente aus anderen Religionen, in typischer Weise im Islam sich vorfinden. Mit kritischen Augen und viel Verständnis geht der Verfasser an diese Probleme heran.

Das Bild unschön beeinflussend wirkt die nicht einheitliche Transkription der arabischen Wörter, die in der Gestalt wiedergegeben werden, wie sie die verschiedenen Quellen aufweisen. Englische Transkription wechselt mit deutscher und französischer; bald sind Längenzeichen und diakritische Punkte gesetzt, bald wieder nicht. So steht z. B. *Sharia* (S. 13), neben *Schariah* (S. 21); *Salih* (S. 17) neben korrektem *Ṣaliḥ* (S. 22), *Rahmāniyya* (S. 24), neben *Aḥmedijja* (S. 17) mit verschiedener Schreibung der Nisbe-Endung. Ungebräuchlich ist die Transkription von *Chodša* (S. 19); man hat sich gewöhnt, entweder an *Hoğa* oder *Chodja* (englische Schreibart) usw. Wenn das auch nur Äußerlichkeiten sind, so sollte man sich doch einer einheitlichen Umschreibung, gleich welchen Vorbildes, bedienen.

Indessen hätte man, nach dem Titel der Schrift zu schließen, ein Eingehen auf die modernsten Probleme des Islams erwartet, auf die zu Anfang dieser Anzeige generell hingewiesen wurde. Hier liegen doch eine Menge brennender Fragen für den gegenwärtigen Islam noch offen. Um einige im einzelnen hervorzuheben, hätte hingewiesen werden können auf die Abschaffung des Kalifats und der dadurch entstehenden religiösen und politischen Folgen, ferner auf die durch die christliche Mission angeregten islamischen Missionsbestrebungen. Hierbei ist es interessant, wie neben der mündlichen Verkündigung von Mohammeds Lehre auch eine literarische Propaganda durch Bücher, Zeitungen und Flugschriften geht. Sind doch in den letzten Jahren in Kairo, einer der geistigen Zentralen des Islams, über drei Dutzend christenfeindliche Schriften erschienen, teils echte Kampfschriften, teils apologetische Er widerungen auf die von den Christen verbreiteten Bücher. Sogar auf Europa erstrecken sich die Missionsbestrebungen. In Berlin wird jetzt wohl auch die zweite Moschee fertiggestellt sein, die nicht nur zum Gottesdienst der in Deutschland weilenden Mohammedaner dienen soll, sondern — wie aus den Flugschriften hervorgeht — zur Missionierung des Abendlandes. Diese wie auch andere, meist aus Indien stammenden geistigen Strömungen scheinen mir heutigentags typisch. Fernerhin stoßen wir anderweitig auf wichtige Probleme, die nicht ohne Einfluß auf die Gestaltung des modernsten Islams bleiben werden, ich meine: seine Auseinandersetzung mit europäischer Kultur und Zivilisation, die in der Türkei am weitesten fortgeschritten ist. Mit Staunen hörten wir von der Emanzipation der Frau, der strikten Einführung des Hutes an Stelle von Fes und Kalpak, der Abschaffung der geistlichen Schulen und der geistlichen Gerichtsbarkeit, der Einführung des Schweizer Bürgerlichen Gesetzbuches, der Aufhebung sämtlicher Klöster und wie alle die Neuerungen noch heißen. Daß sie einen entscheidenden Einfluß auf die gegenwärtige Gestalt des Islams ausüben, liegt auf der Hand.

Dr. OTTO SPIES — Bonn.

Artbauer Otto C. Kreuz und quer durch Marokko. Mit 68 Abb. und einer Übersichtskarte. Stuttgart 1925. Verlag: STRECKER & SCHRÖDER. 189 SS. Oktav.

Die Freiheitskämpfe in Marokko, die in der letzten Hälfte des vergangenen Jahres im Vordergrund des außenpolitischen Interesses standen, haben eine Marokko-Literatur ausgelöst, der meist keine besondere wissenschaftliche Bedeutung zukommt. Fast alle durch diese zeitgenössischen Ereignisse geborenen Neuerscheinungen stellen sich als Reisebeschreibungen, als Eindrücke und Erinnerungen aus der Welt Marokkos dar, die selber in die Vorkriegszeit zurückgehen. Dasselbe gilt auch von ARTBAUER's Buch, der in den Jahren 1906 und 1908/1909 kreuz und quer durch Marokko gezogen ist. Doch hat sich ARTBAUER durch seine Arbeiten, wenn sie sich auch meist an das breite Publikum

wenden, als guter Kenner dieses Landes erwiesen. Durch seine Schriften war er, der aufrichtigen und edlen Herzens eine großdeutsche Politik trieb, bestrebt, im deutschen Volke, dessen Wohle sein Sinnen und Trachten galt, das Interesse für eine gesunde Kolonialpolitik zu fördern. Und gerade im letzten Jahrzehnt vor dem Weltkriege war das um so notwendiger, als an den maßgebenden Stellen das nötige Verständnis für diese Fragen fehlte.

Vorliegendes Buch ist ein echtes Reisebuch. Gleich dem bunten Wechsel Marokkos hören wir von rauen Gebirgslandschaften und toten Wüstenstrichen, von erfrischenden Oasen und belebten Städten. In bunter Folge wechseln hier Typen und Szenen. Besonders wirkungsvoll sind die Schilderungen von dem Leben der Menschen, ihrem Tun und Treiben, ihren Sitten und Gebräuchen. In diese Landesschilderungen sind zuweilen, zum Verständnis gegenwärtiger Verhältnisse, Geschichte und Politik verwoben.

Auch die Religion wird behandelt. Der Islam erfaßt ja den ganzen Menschen; er durchzieht und regelt alle seine Gedanken und Handlungen, auch die des täglichen Lebens. Die religiöse Seite ist in Kapiteln über „Heiligenunwesen“, „Ein Aissauafest“, „Mulud en Nebi“, „Am Aid el Kebir“ zur Sprache gekommen, wobei gerade verschiedene, dem nordafrikanischen Islam typische Gestalten auftreten.

Marokko als westlichstes Land des Islams hatte früher eine hervorragende Bedeutung; es war eine Pflegestätte für Kunst und Wissenschaft. Heute noch legen die großartigen Bauten oder Ruinen von seiner damaligen Kunst Zeugnis ab. Auch in den Wissenschaften wurde hier Großes geleistet. Dabei wollen wir nicht vergessen, daß Marokko teilweise eine vermittelnde Rolle zwischen Morgen- und Abendland gespielt hat, und daß auf diesem Wege viele Kulturentlehnungen aus einer im Mittelalter zumindest der unseren gleichstehenden Kultur stattgefunden haben.

ARTBAUER'S Schreibweise ist schlicht und einfach, dabei aber anschaulich und lebendig; alles wirkt unmittelbar und wahrheitsgetreu. Es sind Schilderungen und Eindrücke eines fein Empfindenden und wirklich Sehenden, die ihm zu Erlebnissen wurden.

Dr. OTTO SPIES — Bonn.

Hallauer Jakob. *Die Vita des Ibrahim B. Edhem in der Tedhkiret des Ferid-ed-Din 'Attâr.* Eine islamische Heiligenlegende. Leipzig 1925.

MAYER & MÜLLER. (Türkische Bibliothek, herausgegeben von G. JACOB und R. TSCHUDI, Bd. 24.) 75 SS. Oktav. Preis: Mk. 9.—.

In dem orientalischen Geistesleben nimmt die Mystik, die den islamischen Orient seit etwa 850 beherrscht, einen bedeutungsvollen Platz ein. Sie hat dem Islam ein bestimmendes Kennzeichen aufgedrückt, indem sie ihn der Form wie dem Inhalte nach umgestaltete; sie hat die zartesten Blüten islamischer Frömmigkeit erzeugt; sie hat richtunggebend auch auf die schöne Literatur, besonders die persische Lyrik eingewirkt.

In jüngster Zeit ist nun ein heißer Kampf um die Frage entbrannt, ob die islamische Mystik in starker Abhängigkeit von anderen Kulturen steht oder im Islam bodenständig ist. Während bisher die einen: A. NICHOLSON, E. G. BROWNE die starke Anregung und Beeinflussung von neuplatonisch-christlicher Mystik betonten, machten andere: I. GOLDZIHNER, R. HARTMANN, M. HORTEN (letzterer noch soeben in seiner Studie: Neues über indische Abhängigkeiten islamischen Geisteslebens, in: DYROFF-Festschrift, 1926) in besonderem Maße indisch-buddhistische Abhängigkeiten geltend. Neuerdings nun versucht LOUIS MASSIGNON die islamische Mystik innerislamisch zu verstehen. Gewiß, die ältesten Bestandteile der Lehre Mohammeds enthalten weltverachtende, weltverneinende Züge, an die die Mystik anknüpfen konnte. So ist auch im Islam die psychologische Grundlage für die Mystik gegeben, auf der nach HEILER alle Mystik beruht, nämlich in „einer pessimistischen Lebensstimmung, einem Ekel an der Welt und Kultur, einem Verlangen nach einem unendlichen Wert, das sie zur Lösung von Welt, Kultur und Gesellschaft und zur Flucht in die eigene Innenwelt zwingt“⁵⁶.

⁵⁶ Vgl. FR. HEILER: Das Gebet, S. 213. München 1918.

Freilich darf nicht vergessen werden, daß unter gleichen natürlichen Gegebenheiten und aus gleichgearteten Grundlagen Gleiches oder Ähnliches entstehen kann. Da aber die islamische Kultur in vielen anderen Dingen von anderen Kulturen stark beeinflusst oder gar abhängig ist, so ist die Annahme einer Abhängigkeit auch in der Mystik nicht von der Hand zu weisen. Entscheidend allerdings wirkt die Lösung der Frage, ob hier eine sporadische Erscheinung vorliegt oder räumliche und zeitliche Kontinuität besteht. Zudem darf man die menschliche Produktivität nicht zu hoch einschätzen, im Gegenteil, man muß immer bedenken, daß auf Tausende von reproduzierten Gedanken kaum ein origineller kommt ⁵⁷.

Was HALLAUER's Arbeit anbetrifft, so bringt sie die Übersetzung mit Erklärungen des Abschnittes über Ibrahim B. Edhem aus Ferid-ed-Dîn 'Attâr's *Tedhkiret el-ewlîjâ* unter Zugrundelegung der von R. A. NICHOLSON besorgten Textausgabe. Eine ausgezeichnete Darstellung von Ferid-ed-Dîn 'Attâr gibt E. G. BROWNE in seiner *Literary History of Persia*, Bd. II, S. 506—514. HALLAUER's Übersetzung, die, wo nachgeprüft, korrekt und zuverlässig ist, bringt also neues Material; gerade das zu verarbeiten, wäre lohnend und reizvoll gewesen. Was uns heute zur Klärung der oben genannten Fragen nützt, sind Studien, die die Vergleichspunkte an kongruenten Stellen, einzelnen Begriffen, literarischen Erscheinungen nachzuweisen suchen, inwieweit Abhängigkeit und innere Verwandtschaft bestehen. Neben dem literarischen Nachweis, der Form- und Stoffuntersuchung muß an der Hand der Parallelen der mystische Gedankenkreis, die religiöse Grundstimmung, das Weltanschauliche also, von islamischer und beeinflussender (indischer, hellenistisch-christlicher) Mystik in Rücksicht gezogen werden. Freilich wird es oft schwierig sein, hier die Fäden zu finden.

Eine Bearbeitung der Vita in diesem Sinne hätte gewiß zu interessanten Ergebnissen geführt. Indessen, auch so wird man das vorliegende Buch dankbar aufnehmen, da es uns reiches Material erschließt. Aus der Fülle des Materials sei hier nur eines angedeutet: Die Bekehrungsgeschichte (S. 16, 87 der Textausgabe) steht unverkennbar unter buddhistischem Einfluß, wenigstens der literarischen Form nach. Das Tier, hier die Gazelle, die den Menschen auf der Jagd anredet, wird der Grund seiner Bekehrung. Dasselbe Thema behandelt auch die Hubertuslegende. Im Buddhismus nun findet dieses Motiv seinen Ursprung und Ausgangspunkt. Vgl. M. GASTER, *J. R. A. S.*, 1894, S. 335; das arabische Zwischenglied für die Hubertuslegende wies G. JACOB nach (vgl. „Der Einfluß des Morgenlandes auf das Abendland“, Hannover 1924, S. 64, leider ohne nähere Literaturangaben). Ferner: S. 38, resp. 94, „Verzicht auf den Genuß beider Welten“, weist deutlich und zweifellos auf indischen Ursprung hin, auf *iha amutra phala bhoga virâga*, Verzicht auf den Genuß der Frucht hier und drüben. Der Sufi löst sich von der irdischen Welt los, um in die ewige, einzig wahre einzugehen. Im *tauhîd*, der unio mystica, der Vereinigung des Menschen mit Gott, findet er das wahre Leben. Aus islamisch-mystischer Vorstellung ist dieser Verzicht der beiden Welten durchaus nicht zu verstehen. Dieser Gedanke sowie seine literarische Form stammt aus Indien und ist auf den Sufismus übertragen.

Dr. OTTO SPIES — Bonn.

Harder Ernst. *Arabisch-Deutsches Taschenwörterbuch.* VIII + 804 SS. 12°. Verlag: JULIUS GROSS. Heidelberg 1925. Preis: Mk. 15.—.

Bis heute haben wir noch kein Arabisch-Deutsches Wörterbuch. A. WAHRMUND's Handwörterbuch ist längst vergriffen und nur selten antiquarisch zu erwerben. Schon jahrelang wartet man mit Spannung auf das die klassische Literatur berücksichtigende Lexikon des Leipziger Orientalisten AUGUST FISCHER, dessen Erscheinen eine große Lücke in der lexikographischen Literatur ausfüllen wird.

Vorliegendes Taschenwörterbuch verfolgt keine wissenschaftlichen, sondern rein praktische Zwecke. Daher bringt es hauptsächlich die moderne Schriftsprache sowie Ausdrücke der Umgangs- und Vulgärsprache. Allerdings ist bis zu einem gewissen Grade auch die

⁵⁷ Vgl. G. JACOB: *Märchen und Traum*, S. 17. Hannover 1923.

klassische Sprache des Korans und der Dichter berücksichtigt. Es liegt aber auf der Hand, daß ein solches Wörterbuch keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben kann und nach verschiedenen Gesichtspunkten öfters unzureichend erscheinen muß. Ob jedoch vorliegendes Wörterbuch, wie der Verfasser meint, dem Mangel abzuhelpen imstande ist, ein arabisch-fremdsprachliches Lexikon zu ersetzen, scheint mir sehr zweifelhaft. Gewiß, für den Anfänger (erstes bis zirka viertes Semester) tut es seine guten Dienste und kann diesem nur zur Anschaffung empfohlen werden. Wenn freilich der Arabisch Lernende in dem Studium fortschreitet, wird er nicht umhin können, sich noch BELOT, Vocabulaire Arabe-Français, anzuschaffen, das trotz billigeren Preises viel umfassender und reichhaltiger ist.

Was die Brauchbarkeit des HARDER'schen Wörterbuches anbetrifft, so kann man mit ihm moderne Literatur, Zeitungen und Briefe durchweg ganz gut lesen; auch für einige Gattungen der klassischen Literatur hat es sich im allgemeinen brauchbar gezeigt. Nach meiner Erfahrung reicht es aber nicht aus, um z. B. geographische, juristische, poetische Texte lesen und mit Hilfe dieses Wörterbuches verstehen zu können. Meines Erachtens eignet es sich besonders gut für Studenten aus den Ländern arabischer Zunge, die Studien halber in Deutschland verweilen.

Beim Gebrauch sind mir einige Einzelheiten aufgefallen: Zunächst vermißt man schmerzlich, daß die Infinitive, von denen natürlich nur die gebräuchlichsten hätten angeführt werden sollen, fehlen, es sei denn, daß sie mitunter als Nomina, wenn sie als solche vorkommen, angegeben werden. Ungeheuer störend wirkt die Bezeichnung des jeweiligen Wortes, statt des einfachen Stammes am Kopf der einzelnen Seite. Bei einer vorübergehenden Benutzung des Wörterbuches vermißt ich verschiedentlich Wörter oder Wortbedeutungen. Einiges sei hier kurz bemerkt:

S. 157 حَبِيَّة „Bogen, Gewölbe“

S. 273 رَوَدُ IV. „einschlafen“

S. 303 زَمَزَمُ Nom. prop.: „Der Brunnen Zemzem“

S. 472 أَعْرَاءُ pl. „Wüste“

S. 516 عَدَّ IV. „den Schritt beschleunigen“

S. 517 غَرِبَ „unklar, schwerverständlich sein“

S. 585 قَرْمَزِي Stern fehlt als einer fremden Sprache (dem Türkischen) entnommen.

S. 635 كَمَّنَ „sich verbergen“

S. 639 كَوْفَان „Sandhügel, Kreis“

S. 756 هَشَّ, doch auch: „fröhlich, guter Laune sein“; folglich auch: هَشِيش „fröhlich“

S. 770 وَثَقَ (u) „fest sein“

Dr. O. SPIES — Bonn.

Schultz J. W. *In Natahki's Zelt. Mein Leben als Indianer.* Deutsch von ELISABETH FRIEDERICHs. Buchschmuck und Erklärungen von FREDERICK WEYGOLD. 158 SS. 1925. Ernte-Verlag. Hamburg 26.

Wir kennen und schätzen SCHULTZ wegen seiner reichen Kenntnisse über das Leben und Denken der Prärieindianer, mit denen er jahrzehntelang zusammengewesen ist und das Leben eines Indianers geführt hat. Nat-ah'-ki war seine Frau, eine reinrassige Schwarzfuß-Indianerin vom Unterstamm der Piegan. Was der Verfasser auf seinen Indianerfahrten gesehen und erlauscht hat, schildert dieses Buch als Fortsetzung seines im Vorjahre im gleichen Verlage erschienenen Werkes „Nat-ah'-ki und ich“. Das Buch wendet sich an weitere Kreise. Spannender Aufbau der einzelnen selbständigen Kapitel, feines psychologisches Verständnis für das Seelenleben der uns sympathischen „Schwarzfüße“, dazu ein formschönes Sprachgewand der deutschen Übersetzerin sichern dem Buche viele Leser bei den Erwachsenen und der reiferen Jugend.

Aber auch der Ethnologe liest das Werkchen mit Interesse und Nutzen, zumal

in Ermangelung einer Sonderuntersuchung über „Kulturkreise und Kulturschichten in Nordamerika“ alle ethnologischen Einzelheiten über nordamerikanische Indianer aus berufener Feder höchst willkommen sind. So finden wir in den Ausführungen von SCHULTZ und den Erklärungen von WEYGOLD manche dankenswerte Beiträge, die auf den exogam-vaterrechtlichen (totemistischen) Kulturkreis hinweisen. So u. a. speziell für die „Schwarzfüße“ die fundamentale Bedeutung des Sonnenkultes, die Heilighaltung des weißen Büffels, die Plattformbestattung, die plattformigen Bettgestelle, die Dolche und besonders die religiöse Scheu vor dem Grizzlybären, dessen Fell man nicht berühren oder gar gerben darf. Vielleicht, daß auch der Schaber, mit dem die Weiber die frischen Tierhäute reinigen, und der aus einem 35 cm langen Stiel und einer im rechten Winkel dazu stehenden Eisenklinge besteht, an das typische totemistische Steinbeil erinnert.

Der künstlerische Buchschmuck des amerikanischen Malers und Ethnographen WEYGOLD beruht zumeist auf Naturstudien des Künstlers im Lande der Schwarzfuß-Piegans und hat darum Eigenwert.

P. GEORG HÖLTKE, S. V. D.

Sieber J. *Die Wute*. Lebenshaltung, Kultur und religiöse Weltanschauung eines afrikanischen Volksstammes. XI + 114 SS. DIETRICH REIMER (ERNST VOHSEN). Berlin 1925.

In 21 kurzen Kapiteln wird hier das ganze Leben des Wute-Volkes geschildert und auch einiges aus ihrer Geschichte erwähnt. Die Wute sind die am weitesten nach dem Süden vorgedrungenen Sudan-Neger. Vor etwa 100 Jahren mögen sie im Gebiete von Bornu gehaust haben. Sie haben ihre reine Volksart bis heute behalten können, da sie isoliert geblieben sind.

Trotzdem sind die Wute heute ein im Aussterben begriffenes Volk, das etwa 30.000 bis 40.000 Seelen zählen mag.

Der Wute-Typus ist kein reiner Negertypus, vielmehr scheint stärkere orientalische Beimischung vorhanden zu sein.

Die Siedlungen des Stammes sind die Haufendörfer.

Die Wute werden als kriegerisch geschildert, doch meiden sie die offene Schlacht und suchen eher durch Hinterhältigkeit ihr Ziel zu erreichen. Ihre Waffen sind Pfeil, Bogen, Lanze, Dolch und der Schild aus Büffelhaut, dessen Herstellung näher beschrieben wird.

Die Wute sind Ackerbauer; Viehzucht liegt ihnen weniger. Rinder sind unbekannt.

Im neunten Kapitel werden die einzelnen Handwerke beschrieben. Was die Ehesitten angeht, so schildert der Verfasser sie als locker. Die Ehe wird auf Zeit geschlossen, früher jedoch sollen die Verhältnisse anders gewesen sein. Das feudalistische System, welches die Landesherrn zu Eigentümern des weiblichen Geschlechtes gemacht hat, so daß sie sich nach Belieben große Harem anlegen können, während viele andere ohne Frauen leben, mag zur Lockerung der Sitten viel beigetragen haben.

Es herrscht das Vaterrecht, dennoch tritt aber der Mutterbruder als besonderer Beschützer des Kindes seiner Schwester auf.

Eigenartige Sitten werden bei Gelegenheit eines Todesfalles erwähnt. Während der Hausherr begraben wird, liegen seine Frauen regungslos vor der Hütte, angeblich weil mit dem Tode ihres Herrn die Seele von ihnen genommen wurde. Sie zählen gleichsam nicht mehr zu den Lebenden.

Die Furcht vor der Totenseele ist sehr groß. Übrigens unterscheiden auch die Wute eine zweifache Seele: 1. *nehe* (die Schatten- oder Bildseele) und 2. *mê* (den Geist), womit auch das Leben allgemein bezeichnet wird. Erstere geht mit dem Tode zugrunde, letztere aber wird zum Totengeist, dem Opfer dargebracht werden müssen.

Die Wute fürchten und verehren, zumal durch Opfergaben, die Geister der Verstorbenen und Naturgeister. Letztere haben mit den Totengeistern nichts zu tun und stellen eher etwas Unpersönliches dar. Zauberei ist gleichfalls im Schwunge.

Der Glaube an ein höchstes Wesen, *Men* genannt, ist wohl vorhanden, eine Verehrung dieses Wesens ist heute aber nicht mehr zu sehen, früher mag es wohl anders

gewesen sein. *Men* ist das gute Prinzip, *Ngadir* ist sein Widersacher. Letzterer wurde zwar von *Men* besiegt, aber nicht vernichtet, so daß er bis heute den Menschen schaden kann.

Das Büchlein, welches mit zehn Tafeln geschmückt ist, ist eine gute Vermehrung unserer ethnographischen Literatur über afrikanische Völker, zumal der Verfasser sich bemüht, ein objektives Bild vom Geistesleben des Wute-Volkes zu geben, das schließlich doch erst durch die Mission näher bekannt geworden ist.

P. PAUL SCHEBESTA, S. V. D.

Eickstedt v. *Archiv für Rassenbilder*. Bildaufsätze zur Rassenkunde. LEHMANN'S Verlag. München. Preis (ein Bildaufsatz, 8—12 Karten): Mk. 2.—.

Der erste Bildaufsatz von zehn Karten ist recht ansprechend ausgefallen. Der Herausgeber führt uns die Tamilen in tadellosem Bildmaterial vor. Der die Bilder begleitende Text ist dem Raum entsprechend knapp, genügt aber, um die Bilder zu erläutern, und gibt auch kurze Aufschlüsse über Geschichte, Geographie und Ethnographie des Volkes. Im Vordergrund steht aber, wie bezweckt wird, die Betonung der physischen Merkmale.

Wir glauben wohl, daß das Archiv in dieser ansprechenden, aber prunklosen Aufmachung seinen Zweck erreichen wird, nämlich: dem Interessentenkreis der Rassenkunde für Unterrichts- und Vortragszwecke wertvolles Anschauungsmaterial zu liefern, wobei es auf die Bedürfnisse des Fachanthropologen wie der Vertreter der Nachbargebiete Rücksicht nimmt. Weitere Bildaufsätze sind in Vorbereitung, der zweite über Baschkiren von WASTL ist bereits erschienen.

P. PAUL SCHEBESTA, S. V. D.

Schultz-Ewerth Erich, Dr. *Erinnerungen an Samoa*. Mit 59 Abb. 171 SS. 1926. AUGUST SCHERL, Berlin SW. 68.

Der Verfasser war von 1900, wo die deutsche Flagge auf Samoa gehißt wurde, bis zum Weltkrieg Gouverneur der deutschen Südseekolonie Samoa. Seine „Erinnerungen“, geboren und genährt aus einer großen Liebe zu den Kolonialvölkern und ihrem Lande, enthalten viel Erfreuliches und Lehrreiches. Aus jeder Seite schaut der aufrichtige Freund der Eingebornen heraus, der sich alle Mühe gibt, die Psyche der Insulaner zu verstehen, obwohl „ihn kein Paragraph einer Dienstanweisung dazu nötigte“ (S. 78). Der Ethnologe ist ihm dankbar dafür. Allerdings hätte ich gewünscht, daß der Verfasser manchmal weniger „geistreich“ artfremde Stilblüten und Zitate zusammengebunden hätte, die mit dem in Rede stehenden Gegenstand wenig oder nichts zu tun haben, oder andernfalls das Fremdgut besser verarbeitet hätte, beispielsweise die Sätze über FROBENIUS (S. 53). Mir scheint, auch der Nichtfachmann hätte das begrüßt. Jedenfalls krankt der an sich schöne Stil an manchen unverständlichen (nicht selten sogar unübersetzten fremdsprachlichen) „Geistreicheleien“. Auch sachlich könnte einiges beanstandet werden. „In der Südsee gibt es Exogamie und Endogamie, mit Vater- und Mutterrecht, mehr oder weniger rein, oft in Misch- und Übergangsformen, neben- und durcheinander, und jedes örtliche System ist augenscheinlich eine Folge der jeweiligen Besiedlungslage unter gleichzeitigem Einfluß von Mythologie und Gewohnheit“ (S. 103). Diese Behauptung ist weniger wahr als großzügig (vgl. zu dieser Frage: SCHMIDT-KOPPERS, Völker und Kulturen, S. 151 ff.), denn das Beispiel aus dem nächsten Kapitel „Die Ansiedler von Hereheretue“ ist doch kein Allgemeinfall. Die „Schädelgeschichte“ (S. 84 ff.) ist für Anfänger lehrreich, aber diskreditiert in der Form die vollwichtige Wissenschaft der Kraniologie. Diese Aussetzungen sollen dem Buch als Ganzem keinen Eintrag tun. Besondere lobende Erwähnung verdienen die schönen Bilder.

Wichtige neue, speziell ethnologische Erträge kann auch SCHULTZ-EWERTH nicht bringen, da Samoa ziemlich gut schon länger bekannt und durchforscht ist, doch sind seine Bestätigungen von schon Gekanntem auch eine Bereicherung. Interessant ist

u. a. der Hinweis auf die Kausalverbindung von Staat und Sippe in der konkreten Erscheinung der samoanischen Dorfgemeinde (S. 141).

P. GEORG HÖLTKER, S. V. D.

Journal Russe d'Anthropologie. Tome XIV, Livre 1—2. *Russkij Antropologičeskij Žurnal*. Tom XIV, vypusk 1—2. Otvetstvennyj redaktor V. V. BUNAK, zavedujuščij Antropologičeskim Institutom Pervogo Moskovskogo Universiteta (Verantwortlicher Redakteur V. V. BUNAK, Verwalter des Anthropologischen Instituts der Ersten Moskauer Universität). Glavnoe Upravlenie naučnymi učreždenijami (Glavnauka). Gosudarstvennoe izdatel'stvo (Gosizdat). Moskva, Leningrad 1925. 116 SS. in Gr.-8°. Preis: 3 Rubel 50 Kop.

In ansprechendem Gewande liegt uns das Doppelheft der Zeitschrift vor, dessen Titelangaben ich hier wörtlich nach dem russischen, nicht nach dem parallelen französischen Texte gebe. Die technische Herstellung und der Vertrieb liegt in den Händen der „Hauptverwaltung der Wissenschaftlichen Institute“ (Glavnauka) und des „Staatlichen Verlages“ (Gosizdat), beides *voces memoriales* der entsprechenden russischen Bezeichnungen. Die Auflage beziffert sich auf 600 Exemplare. — Auf den Inhalt, der für den Anthropologen von Fach entschieden von Interesse ist, näher einzugehen, verbietet uns hier einmal der Raum, dann aber auch der Umstand, daß die physische Anthropologie als solche für die Gebiete unserer Zeitschrift nur als Hilfswissenschaft in Betracht kommt. Nichtsdestoweniger halten wir es für unsere Pflicht, hier für die Originalarbeiten, die sämtlich in russischer Sprache gehalten sind, eine Titelübersicht zu geben, wobei wir der französischen Fassung folgen, wie sie das Inhaltsverzeichnis bringt. Es folgt nämlich auf sechs von den hier gebrachten Artikeln ein kurzes Resumé, meist in französischer Sprache, eins in Deutsch und eins in Englisch, jedenfalls ein Entgegenkommen, welches die nicht des Russischen kundigen Anthropologen — und Kenner dieser Sprache dürfte es bei uns unter ihnen wohl wenig geben — mit Freuden begrüßen werden. (Zur Wiedergabe der Autorennamen in der französischen Lautgesetzen folgenden Methode können wir uns leider nicht entschließen. Der „Anthropos“ dient ja bekanntlich auch der Linguistik und Phonetik und es wird mithin verständlich sein, daß seine Mitarbeiter, auch wenn es sich nur um ein ganz bescheidenes Referat handelt, *in puncto* Transkription nach gewohnten Grundsätzen phonetisch korrekt verfahren.) Wir finden hier folgende Abhandlungen:

V. V. BUNAK, La signification morphologique des anomalies de la structure du corps humain.

S. V. NIKOL'SKAJA, On the question of vessels' anomalies of the human leg.

K. MALINOVSKIJ, Ligamentum transversum dentis s. Azerbaijdšanicum.

L. MAC-AULIFFE, Contribution à l'étude des roux en Europe.

E. ČEPURKOVSKIJ, La répartition de l'indice céphalique des paysans russes par les districts.

A. JARCHO, Quelques données sur l'anthropologie de la partie, centrale R. S. F. S. R. (id est: République socialiste fédérative soviétique Russe; der russische Titel lautet: Beobachtungen über den anthropologischen Typus der Großrussen des Gouvernements Vladimir).

L. V. OŠANIN, L'ancienneté millénaire de la dolichécephalie des Turcomans et le problème de son origine.

Der zweite Teil des Doppelheftes enthält Referate, kleine Mitteilungen, Meinungsvertretungen und Kritiken; der dritte eine Chronik der anthropologischen Wissenschaft und Welt, die für die heutigen russischen Verhältnisse ein auch auf diesem Gebiete recht reges Leben bekundet; der vierte endlich Buchbesprechungen von elf Werken in europäischen, zwei in russischer Sprache. Ein flüchtiger Gesamtüberblick des schönen Heftes lehrt, daß man dort drüben unsere abendländische einschlägige Literatur fleißig benutzt. Kann man hierzulande dasselbe bezüglich der russischen behaupten?

Hinsichtlich der Herkunft, der äußeren Ausstattung — hier unterstützt durch mehrere zweckdienliche Skizzen — und der Auflagezahl gilt das eben Gesagte auch für das Supplement

au „Journal Russe Anthropologique“, Tome XIV, Livre 1—2. Sous la rédaction du prof. V. BOUNAK. Moscou 1925. 99 SS. in Gr.-8°.

Das Buch gilt als erstes Heft der „Trudy Antropologičeskogo Instituta“ (Arbeiten des Anthropologischen Institutes) der „Associacija Naučno-Issledovatel'skich Institutov pri Fizičeskomatematiceskom Fakul'tete Pervogo Moskovskogo Gosudarstvennogo Universiteta“ (Vereinigung der wissenschaftlichen Forschungsinstitute an der phys.-math. Fakultät der Ersten Moskauer Staatlichen Universität). Seine sechs Abhandlungen, die gleichfalls von einem französischen bzw. deutschen Résumé abgeschlossen werden, befassen sich mit Fragen der Prähistorik und Paläontologie. Wir geben auch hier die Titel an der Hand der Überschriften der Resumés der entsprechenden Arbeiten:

A. P. PAVLOV, L'homme fossile de l'âge de mammoth à l'Est de la Russie et les hommes fossiles de l'Europe occidentale.

B. S. ŽUKOV, Station néolithique près du village Ljalovo du district de Moscou.

D. P. MEŠČERJAKOV, La tourbière près du village Ljalovo, comme place de la station néolithique.

V. S. DOKTUROVSKIJ, Die Pollenanalyse aus der Kulturschicht bei Ljalovo.

V. LINDHOLM, Mollusken aus Torfmoorschichten beim Dorfe Ljalovo, Kreis Moskau, mit einem Lagerplatz des neolithischen Menschen.

M. GREMJACKIJ, La mandibule et les dents de l'homme de Podkounok.

Das jährliche Abonnement des „Journal Russe Anthropologique“ kostet außerhalb Rußlands 6 Rubel (zirka 12 Mark); die Adresse der Redaktion ist: Moscou, Université, Institut d'Anthropologie, Mochovaja, 11. Referent rät auf Grund eigener, in entsprechenden Fällen gesammelter Erfahrungen etwaigen Interessenten, sich bei beabsichtigter Subskription in einer beliebigen europäischen Sprache direkt an die Redaktion, und nicht an eine Buchhandlung zu wenden. Die anerkannte und erprobte Lebenswürdigkeit der russischen Gelehrten führt da eher ans Ziel als der umständlich bürokratische Weg der sozialisierten buchhändlerischen Unternehmungen des Landes.

W. A. UNKRIG.

Slater G. *The dravidian element in Indian culture.* With a foreword by H.

J. FLEURE. 192 pp. With illustrations. E. BENN Limited, London 1924.

In dem vorliegenden Buche finden sich manche Einzelheiten zur interessanten Frage „Dravida und Arier in Indien“ zusammengestellt. Vieles war davon bereits mehr oder weniger bekannt, verschiedenes auch nicht. Im ganzen genommen geht aber der Verfasser nicht tief genug. Dazu kommt ein zu enger und verfrühter Anschluß an den bekannten Pan-Ägyptianismus von E. SMITH. Wahrscheinlich werden schon Fäden hinüber- und herüberlaufen, aber so leicht und so schnell ist der wissenschaftliche Beweis dafür nicht erbracht. In den Ausführungen selbst, als auch in dem beigegebenen bibliographischen Verzeichnis vermißt man einen Autor wie P. T. SRINIVAS IYENGAR⁵⁸.

P. WILH. KOPPERS, S. V. D.

Dick Otto. *Die Feile und ihre Entwicklungsgeschichte.* Mit 278 Textabb. 251 SS. JULIUS SPRINGER. Berlin 1925.

Das Buch ist eine respektable Leistung, vor allem vom Standpunkt des Technikers aus. Aber auch als geschichtliche und prähistorische Studie verdient es den Dank des Fachmannes. Die zahlreichen guten Abbildungen bilden einen der Hauptvorteile des Buches. Sie zeigen uns zuerst die Formen der Feilen des Steinzeitalters. Einzelne aus ihnen sind in der äußeren Form den heutigen nicht unähnlich. Zu den Feilen der vorhistorischen Zeit gehören noch jene aus der Haut, den Stacheln oder dem Gaumen gewisser Fische, aus harten und rauen Pflanzenteilen, aus Korallen und aus Bimsstein.

⁵⁸ „Did the Dravidians of India obtain their culture from Aryan immigrant?“ „Anthropos“, IX (1914), S. 1—15. Von demselben Autor „Life in Ancient India in the age of the mantras“. Madras 1912.

Die beginnende Metallzeit ersetzte alle älteren Feilen durch solche aus Kupfer und Bronze, bis endlich die Eisen- und Stahlfeile zur alleinigen Herrschaft gelangte. Zur Eisenzeit dürfen übrigens nicht jene fernen Jahrhunderte gerechnet werden, in denen das eine oder andere Instrument aus Meteoreisen hergestellt wurde, lange vor der technischen Gewinnung des Eisens aus seinen Erzen.

Die immer vielseitigere Verwendung der Feile ließ schon im Mittelalter Feilen aus scharfen Höckern in unzähligen Spielarten entstehen. Später setzte man Feilen aus schleifbaren, einzelnen Blättchen zusammen, die zwar viele Vorteile boten, aber auch zu teuer waren. Einen breiten Raum nehmen die modernen Feilhauermaschinen ein. Die Literaturangaben sind reich, und das gute Register erleichtert den Gebrauch des Buches.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Karutz Richard. *Die Völker Europas.* 60 Tafeln mit Erläuterungen. Zweiter Band des „Atlas der Völkerkunde“. FRANCKH'scher Verlag. Stuttgart 1926. Geb. R.-M. 16.50.

Der Erfolg dieses Buches wird zum großen Teil von den vielen lehrreichen Abbildungen abhängen. Der Text ist mit Absicht knapp gehalten, aber gut ausgewählt, so daß nichts Wesentliches aus dem Kreise der europäischen Völker fehlt. Jeder Leser wird ja an einer anderen Stelle etwas mehr Ausführlichkeit wünschen, aber keiner dürfte etwas einzuwenden haben, wenn hier und da ein Blick auf die jüngste Steinzeit geworfen würde. Die damaligen Europäer, wenn sie uns auch in der Haupttrichtung ihrer Kultur fremd gegenüberstehen, legten ja den Grund zum heutigen Ackerbau, und manches aus ihren Gebräuchen und ihrer Sprache hat sich unter den später zugewanderten erhalten.

Wo sich noch Spuren einstiger Gegensätze zeigen, wäre ein kurzer Hinweis am Platze gewesen, z. B. für den Süden und den Norden die so ungleiche Verbreitung der Masken, oder die Rolle des Menschenschädels in natura und im Bild. — Wenn der Verfasser doch psychologische Erörterungen über die Tierverehrung einflechten wollte, so hätte er darauf hinweisen sollen, daß die primitiveren Menschen sich in ihren Beziehungen zum Tiere vorteilhaft von viel höher stehenden unterscheiden.

Der Zeichner hätte durch sparsamere Verwendung der Tusche den Bildern einen freundlicheren Anstrich geben können, wenigstens in dem Maße wie bei den vorzüglichen großen Porträtköpfen.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Dieseldorff E. P. *Kunst und Religion der Maya-Völker im alten und heutigen Mittelamerika.* Mit 239 Abb. im Text und auf 53 Tafeln. 45 SS. JULIUS SPRINGER. Berlin 1926. R.-M. 7.50.

Über die Religion und die Kunst der heutigen Mayas zu schreiben war der Verfasser einer der Berufensten. Er kennt Land und Leute aus langjährigem Aufenthalte und spricht auch die Sprache der Indianer. Über die alten Zustände zuverlässige Auskunft zu geben, ist viel schwieriger. Auf diesem Gebiete können nur die spärlichen Nachrichten der Eroberer und der ältesten Missionare neu interpretiert und die Skulpturen nach jenen Nachrichten zu deuten versucht werden. Auch hierin hat der Verfasser einige Erfolge aufzuweisen, und er gibt überdies dem Amerikanisten Gelegenheit, an den zahlreichen Abbildungen seine eigenen Studien zu fördern.

In der Deutung der Götterfiguren werden ihm wenige ganz folgen, einzelne werden z. B. den Hinweis auf den mexikanischen Xipe Totek und die Erdgöttin sehr vermissen. Der Verfasser hätte auch beachten können, daß innerhalb des Maya-Gebietes verschieden gerichtete Kulturen vertreten waren, die den Geist des Kalendervolkes in ungleichem Maße übernommen hatten.

Aus den Resultaten des Verfassers mögen hier drei in seinen eigenen Worten angeführt werden:

„Die Religion gründete sich auf den Glauben an den Tzultaca und Mam, welche das Gute und das Böse in der Natur verkörpern, insoferne es dem Menschen nützlich

oder schädlich ist. — Die silbernen und goldenen Bechergefäße der Peruaner, welche ein Gesicht mit Adlernase zeigen, stellen den Sonnengott vor. — Die Tolteken von Teotihuacan waren geistig verwandt mit den Mayas, da ihre Hauptstatue, die sogenannte Diosa del agua, eine Bergtalgöttin ist." P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Zapiski Kollegii Vostokovedov pri Aziatskom Muzee Rossijskoj Akademii Nauk (Denkschriften des Kollegiums der Orientalisten am Asiatischen Museum der Russischen Akademie der Wissenschaften). Tom I: „Rossijskaja Akademija Nauk. Glavnoe Upravlenie Naučnymi Učreždenijami“ (Glavnauka) [Hauptverwaltung der Wissenschaftlichen Institute]. Gosudarstvennoe Izdatel'stvo (Gosizdat) [Staatlicher Verlag]. Leningrad 1925. Index und Vorwort ohne Pagination + 556 in Lexikon-Oktav. Mit einer Tafel. Ohne Preisangabe.

Dem vorliegenden starken Bande hinsichtlich seines überaus reichen Inhalts auch nur einigermaßen gerecht werden zu wollen, ist für einen einzelnen ein Ding der Unmöglichkeit, denn sich als kritischen Enzyklopädisten für das weite Gebiet der von den Russen stets mit soviel Liebe und Hingabe gepflegten asiatischen Orientalia aufzuspielen, wäre eine unverantwortliche Vermessenheit. Gilt das „Habent sua fata libelli“ mit mehr oder minder Berechtigung für jedes Buch, so erst recht für dieses Sammelwerk, welches das Licht der Welt unter den Wehen einer Zeit erblickte, deren lawinenartig sich ballende und rollende Ereignisse auf der innerpolitischen Linie des Überganges von der ausgeprägtesten Autokratie zum krassesten Extrem der Staatsverfassung nur allzu sehr berufen scheinen mußten, jeden wissenschaftlichen Idealismus zu zermalmern. Und doch ist's nicht dazu gekommen. Das wissenschaftliche Rußland lebt, lebt in ungeschwächter alter und doch stets frisch genährter Kraft. Mit Fug und Recht hätten an den Anfang auch des in Rede stehenden Buches jene Worte gesetzt werden können, mit denen der bekannte Buddhologe und ständige Sekretär der Russischen Akademie der Wissenschaften SERGEJ VON OLDENBURG sein Prolegomenon zu dem umfangreichen Werke des burjatischen Gelehrten GONBO ŽAB CYBIKOV „Buddist-Palomnik u svjatynj Tibeta“ (Ein buddhistischer Pilger an den Wallfahrtsorten von Tibet), Petrograd 1919, schließt: „Das Buch CYBIKOV's gelangt in einer außerordentlich schweren Zeit zur Ausgabe, in einer Zeit, da man in Rußland, wie es doch scheinen sollte, für Schilderungen von Pilgerreisen in ferne Lande keinen Sinn hat. Und doch halten wir es für unsere Pflicht, gerade jetzt mit diesem Werke an die Öffentlichkeit zu treten, als mit dem besten Beweis dafür, daß das wahre Rußland lebendig ist und im vollen Bewußtsein seiner geistigen Stärke arbeitet, die da Dutzende von Völkern und fast zweihundert Millionen Menschen umspannt. Dies Buch, das von einem Burjaten, dem Absolventen einer russischen Universität, geschrieben, von Russen redigiert und durch die Russische Geographische Gesellschaft in den Druck gebracht worden ist, gilt als ein markantes Merkmal dafür, wie Rußland Okzident und Orient kulturell in gemeinsamer Arbeit vereint.“

Der Satz des Sammelbandes, der in einer Auflage von leider nur 640 Exemplaren erschienen, begann, wie wir einer Angabe auf der Rückseite des Titelblattes entnehmen, im Jahre 1919 und wurde im August 1925 beendet. Die ansprechende und korrekte drucktechnische Ausführung lag in den Händen der heutigen „Rossijskaja Gosudarstvennaja Akademii českaja Tipografija“, deren Gebäude mit seinen mustergültigen Einrichtungen wohl jedem Wissenschaftler, der jemals das Haus auf Vasiljevskij Ostrov, 9. Linie, No. 12, betrat, als die ehemalige „Druckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften“ (war doch das „Kaiserlich“ auf allen Ausgaben immer mit einem berechtigten Stolz gesperrt gedruckt) in Erinnerung bleiben wird. Über die Geschichte der Drucklegung und einige, damit im Zusammenhang stehende, auch für uns interessante Vorkommnisse im Leben der orientalistischen Kreise, die ihre Zentren in den entsprechenden Pflegestätten der majestätischen Neva-Stadt haben, läßt sich die von dem Präsidenten des Kollegiums der Orientalisten am Asiatischen Museum V. BARTHOLD, dem ja auch unseren Fachgenossen durch seine deutschen Publikationen wohl bekannten Gelehrten, gezeichnete Einführung, wie folgt vernehmen: Der Druck des vorliegenden Bandes begann im Jahre 1921, und zwar als Band XXVI der „Denkschriften der Orientalischen Abteilung der

Russischen Archäologischen Gesellschaft". Die Arbeit ging größtenteils unter der Aufsicht von I. A. ORBELI vor sich, die er auf die Bitte der Abteilung und der Gesellschaft auch nach seinem Rücktritt von dem Posten des Sekretärs weiter ausübte. Aus Mangel an Mitteln wurde die Arbeit mehrere Male unterbrochen. Inzwischen löste sich die Gesellschaft im Jahre 1924 auf. Die Tätigkeit ihrer Orientalischen Abteilung wurde dem bereits im Jahre 1921 einberufenen Kollegium der Orientalisten am Asiatischen Museum der Akademie der Wissenschaften zugewiesen. Dank Mitteln, welche die Akademie assigniert hat, beabsichtigt das Kollegium seine „Denkschriften“ herauszugeben, die als spezielles wissenschaftliches Organ der russischen Kunde des Orients die „Denkschriften der Orientalischen Abteilung der Russischen Archäologischen Gesellschaft“ ablösen sollen. Es wurde der Beschluß gefaßt, als ersten Band Material zu veröffentlichen, das für die „Denkschriften“ der Abteilung bereitgestellt und zum Teil schon gedruckt und aus Summen bezahlt war, die der staatliche Verlag gezeichnet hatte. Damit wird auch der Vermerk auf den Bogen 1—20 verständlich. Das Kollegium gibt sich der Hoffnung hin, in Zukunft die Möglichkeit zu haben, jährlich einen Band zu publizieren, wenn auch in geringerem Umfange als die „Denkschriften“ der Abteilung. Damit sind wir denn auch über das fernere Programm der „Zapiski“ orientiert, die ich im großen und ganzen als ein erweitertes Pendant unserer bekannten „Asia Major“ charakterisieren möchte.

Es kann, wie eingangs gesagt, nicht unsere Aufgabe sein, einer jeden der in dem vorliegenden Band enthaltenen 33 Abhandlungen, deren Seitenzahl sich rund um zwanzig herum bewegt, einige Worte, geschweige denn eine Einschätzung zu widmen. Wir müssen uns Notgedrungen für die meisten der Arbeiten auf eine trockene Aufzählung, die dem jeweiligen Spezialisten ja als Hinweis genügt, beschränken. Es geschieht das hier auf Grund der auch in französischer Sprache gegebenen Inhaltsübersicht, deren Titel wir unter Voranstellung der Autorennamen bringen. Die Namen des Kaukasisten MARR, des Islamisten BARTHOLD, des Buddhologen VON OLDENBURG und der Mongolisten KOTVIČ (jetzt in Lwów-Lemberg, cf. „Anthropos“, Jahrg. 1925, p. 1188/89), VLADIMIRCOV und POPPE sind ja auch bei uns zur Genüge in Fachkreisen empfehlend bekannt. Hinsichtlich des letzteren sei es uns auch an dieser Stelle gestattet, auf seine Arbeit „Zum Feuerkultus der Mongolen“ in „Asia Major“, 1925, S. 130—145, und die prächtigen „Beiträge zur Kenntnis der altmongolischen Schriftsprache“ (ibid., 1924, S. 668—675) hinzuweisen. In dieser mit der größten philologischen Akribie hergestellten Arbeit gibt sich der Verfasser als ein erfolgreicher Schüler seines namhaften Lehrers, Prof. B. J. VLADIMIRCOV, zu erkennen, dessen Publikationen — zwölf an der Zahl — im wesentlichen Gegenstand eines Referates bilden, das POPPE in demselben Bande der „Asia Major“, (S. 676—681) gegeben hat. Bemerkt sei noch, daß alle Arbeiten der „Zapiski“ ausschließlich in russischer Sprache, natürlich unter Anwendung der neuen Rechtschreibung, veröffentlicht sind, und zwar ohne ein deutsches oder französisches Resumé, wie wir es in einigen russischen Zeitschriften sonst finden; es liegt darin wohl für die meisten unserer Orientalisten ein das Studium erschwerender Umstand.

In das Gebiet der Islâmkunde und der Turkologie gehören folgende Abhandlungen:

I. KRAČKOVSKIJ, Une œuvre-autographe inconnue de l'émir *Ūsama*.

E. BERTHELS, Le commentaire de '*Abdur-Rahmān Ġāmī* sur les quatrains qui lui sont attribués.

B. EBERMAN, L'école de Médecine de Ġundišapur. (Diese Abhandlung ist insofern besonders beachtenswert, als sie ein Thema betrifft, welches bereits E. G. BROWNE zum Gegenstand seines Buches „Arabian Medicine, being the Fitzpatrick Lectures delivered at the College of Physicians in November 1919 and November 1920 (Cambridge 1921; VIII + 126)“ gemacht hat. Das Originelle der Arbeit EBERMAN's liegt darin, daß er sie früher geschrieben hat, als das Buch BROWNE's in seine Hände gelangte. Letzteres wird als ein Produkt „ohne jede Überarbeitung“ hingestellt, „das jenen halbpopulären Charakter trägt, durch den sich die Mehrzahl der Werke dieses Autors auszeichnet“. Wir haben es in der 25 Seiten umfassenden Abhandlung EBERMAN's gewissermaßen also mit einer Kritik des BROWNE'schen Buches zu tun und der Autor selbst bemerkt in der Einleitung, daß seine eigene Arbeit, „indem sie eine der Sondererscheinungen in der Entwicklungsgeschichte der Medizin beleuchtet, auch heute noch ein vollständigeres Resumé des einschlägigen Materials für die gegebene Frage bleibt, denn das Buch BROWNE's“.

V. BARTHOLD, La bibliothèque d'Etat de Turkestan et la presse musulmane indigène.

V. BARTHOLD, Le Coran et la mer.

P. FALEV, Une version en vieux-osman du poème de la Crimée.

V. ROSEN, Discours d'ouverture à la thèse de doctorat (betrifft die altarabische Poesie).

V. ROSEN, Un spécimen de parodie savante arabe.

A. A. ROMASKEVIČ, Liste des manuscrits persans, turco-tatars et arabes de la Bibliothèque de l'Université de Petrograd.

In die Grenzgebiete der Islamica müssen wir die beiden folgenden Aufsätze verweisen

A. FREIMAN, Etymologie de la particule persane ۴. bl. — und

R. R. FASMER, Chronologie des vice-rois d'Arménie sous les premiers Abbasides.

Ihnen unmittelbar wären zwei Arbeiten mehr biographischen Charakters anzugliedern, die I. N. BEREZIN's Gestalt als Turkologen — aus der Feder von A. N. SAMOJLOVIČ — und als Reisenden und Forscher auf dem Gebiete der iranischen Dialekte — in der Darstellung S. F. VON OLDENBURG's — erfassen. Sie finden nach anderer Richtung ihre Ergänzung in einem Aufsatz I. J. KRAČKOVSKIJ's, „Kleinigkeiten zur Charakteristik I. N. BEREZIN's“, während B. J. VLADIMIROV uns diesen für seine Zeit höchst bedeutenden Orientalisten des vorigen Jahrhunderts in seiner (so bemerken wir — allerdings wenig fruchtbaren, weil ungenügend fundamentierten) Tätigkeit auf dem Gebiete der Mongolistik schildert. Ebenfalls in recht engen Beziehungen zur Islâmkunde oder, genauer, ihren Hilfswissenschaften steht die Arbeit von N. N. POPPE „Les noms mongols d'animeaux chez Hamdallah Kazwini“ und „Quelques rectifications à la leçon des lettres mongoles des ilkhans de Perse“ von V. L. KOTVIČ, unter denen die erstere ein reiches Material für die mongolische Lexikologie im weitesten Sinne dieses Begriffs bietet. Gleichfalls in das Gebiet der Mongologie — sowohl sprachlich als sachlich — gehört eine literargeschichtliche Studie „Au sujet de l'édition du Juan-tchao-bi-shi“ aus der Feder von V. L. KOTVIČ, welche auf die von PELLIOU zu erwartende Ausgabe des rekonstruierten mongolischen Textes der berühmten Geheimgeschichte der Mongolen-Dynastie, das chinesische 元朝秘史 (mong. *Moŋgol-un niġuta tobġiyan*) vorbereiten soll. Wir werden dann endlich die Möglichkeit haben, dieses nach dem heutigen Stande der Forschung älteste historische Literaturdenkmal in mongolischer Sprache, das uns merkwürdigerweise nur in chinesischer Transkription überliefert worden ist, im Urtext zu benutzen. Der Vergessenheit entrissen sei an dieser Stelle auch die Tatsache, daß wir die Entdeckung und erstmalige, sehr eingehende Beschäftigung mit diesem hochwichtigen Werke gleichfalls einem Russen zu verdanken haben, nämlich dem Archimandriten P. PALLADIJ, der, jahrelang als Leiter der russisch-orthodoxen Mission in Peking tätig, sich eine vorzügliche Kenntnis des Mongolischen und Chinesischen angeeignet hatte. Er hat ja auch das bis dato an Umfang und Reichhaltigkeit größte Wörterbuch der chinesischen Sprache zusammengestellt, das nach dem Urteil des Amsterdamer Sinologen Dr. theol. H. HACKMANN als das beste zu gelten hat. PALLADIJ's Arbeit über das *Yuan ch'ao pi shi* (ich kann mich der oben gegebenen Umschrift nicht anschließen, denn wer transkribiert heute noch nach französischer umständlicher Manier?) ist im vierten Bande der „Trudy členov Rossijskoj Duchovnoj Missij v Pekině“ (Arbeiten der russischen geistlichen Mission in Peking), St. Petersburg 1866 (S. 1—258), abgedruckt worden, der leider nicht, wie die beiden ersten Bände dieses Sammelwerkes, den Vorzug einer Übersetzung ins Deutsche gehabt hat.

Als die sowohl ihrem Umfange wie besonders ihrem Inhalt nach bedeutendste Arbeit in den vorliegenden „Zapiski“ muß die 36 Seiten einnehmende Studie „Mongolica“ aus der Feder von Prof. VLADIMIROV gelten. Sie geht den Beziehungen der im Titel genannten Sprache zu den indo-europäischen Mittelasien nach und behandelt damit eines der wichtigsten und bisher fast ganz brachliegenden Probleme asiatischer Linguistik überhaupt. Wir müssen es uns aus Raummangel versagen, hier auf den Inhalt dieser tieferschürfenden Arbeit näher einzugehen, halten das aber auch für unnötig, da nach Rücksprache mit dem Herausgeber des „Anthropos“, Herrn P. Dr. KOPPERS, einer Veröffentlichung der gesamten Abhandlung in unserer Zeitschrift voraussichtlich nichts im Wege steht, nachdem Schreiber dieses laut Brief vom 30. März d. J. von Prof. VLADIMIROV aus Leningrad in liebenswürdigem Entgegenkommen die Erlaubnis zur Übersetzung erhalten hat.

Wenn wir die Rolle in Betracht ziehen, welche das Soghdische innerhalb der — und

mit Bezug auf die mittelasiatischen Sprachen spielt, so dürfen wir der eben genannten Abhandlung F. A. ROSENBERG's Arbeit über die Soghdier sinngemäß anreihen, um so mehr, als in ihr neben den vorzugsweise historischen und geschichtlichen Ausführungen das philologisch-linguistische Element passim und besonders am Schluß nicht unwesentlich in Erscheinung tritt. — Dem Kaukasisten, der ja bei tieferem Eindringen in sein Gebiet auch des Persischen und noch viel weniger des Armenischen wird entraten können, bieten die folgenden Arbeiten N. J. MARR's reichen Stoff:

Matériaux pour le dialect arménien de Khemšin,
Affinités littéraires géorgiennes persanes — und
Inscriptions géorgiennes de Meschkie.

Der gleichen Rubrik gehört auch die Arbeit A. N. HENKO's „Le fragment d'Oxford de la version vieux-géorgienne de Jérémie“ an. In das Gebiet der religiösen Anschauungen, teilweise unter Einbeziehung kunstgeschichtlicher Würdigung der entsprechenden Sujets, leiten dann die beiden Aufsätze I. I. MEŠČANINOV's „Serpent et chien sur les objets archéologiques du Caucase“ und „Les vishaps, poissons en pierre sculptée au Caucase et dans la Mongolie du Nord“ über, deren letzterer uns wieder in die eben verlassene Mongolei zurückführt. Eine fünf Seiten umfassende Notiz „Supplément à l'article de N. VESELOVSKIJ „Le rôle de la flèche dans le culte et sa signification symbolique““ gibt durch den Titel ihren Charakter zu erkennen. Der Artikel „Le cavalier de Tui“ von A. SCHMIDT bietet unter Beifügung einer Tafel die Beschreibung einer im Gouvernement Permĭ gefundenen Bronzefigur und knüpft daran Erörterungen über die Frage der frühgeschichtlichen Beziehungen zwischen dem Uralgebiet und Mittelasien. M. N. SOKOLOV behandelt ein hebräisches Wahrsagedokument (so nach der russischen Überschrift — der französische Titel lautet: „Un document de divination...“) aus dem Anfange des vorigen Jahrhunderts, während der Ägyptologie zwei Arbeiten V. V. STRUVE's, „Le Papyrus 1116 b recto (in der Sammlung der Petersburger Ermitage) et la littérature prophétique de l'Égypte“ und „Quelques observations sur le grand Papyrus Harris“ (British Museum, London) gewidmet sind. — Im letzten Artikel des ersten Teiles weiht der Arabist I. J. KRAČKOVSKIJ seinem einstigen Lehrer und dem langjährigen Redakteur der bekannten „Mélanges de la Faculté Orientale de l'Université St.-Joseph, Beyrouth“, dem Jesuitenpater LOUIS RONZÉVALLE, einen warmen Nachruf, der uns auf den Seiten eines Buches, herausgegeben und subventioniert von der Regierung eines Staates, der Religion und Geistlichkeit absolut keine Sympathien entgegenbringt, merkwürdig berührt. — Abseits von der eigentlichen Orientalistik steht eine Arbeit von S. A. ŽEBELEV über das gegenseitige Verhältnis des Namens der Göttin 'Αθήνη zur Stadtbezeichnung 'Αθήναι.

Der zweite Teil des Buches (S. 461—556) bringt unter der Gesamtrubrik „Kritik und Bibliographie“ die recht eingehenden Besprechungen von zwei russischen, einem arabischen, fünf englischen, je einem deutschen und italienischen, sowie von zwei französischen Werken orientalistischen Inhalts. Daß in sämtlichen Arbeiten der einzelnen Autoren auch die außer-russische einschlägige Literatur allseitig ausgewertet worden ist, verleiht diesen Abhandlungen auch in den Augen eines des Russischen nicht kundigen Orientalisten, der nur einen flüchtigen Blick auf die zahlreich in den Noten zitierten Titel bekannter Werke wirft, einen besonderen Reiz. Wo werden bei uns die Bücher unserer östlich benachbarten Fachgenossen zitiert? Die umfangreichen Partien turko-tatarischer und georgischer Texte in Originalcharakteren machen dem auch auf solidem Papier hergestellten Buche drucktechnisch alle Ehre: Die Straffheit und Akkuratess der alten „Typographie der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften“ ist trotz aller äußeren Veränderungen dieselbe geblieben.

Mögen die weiteren Bände der „Zapiski“ das halten, was der erste verspricht, und die obigen kurzen Angaben unsere abendländischen Fachgenossen aufs Neue von der Wichtigkeit des russischen Sprachstudiums auch für sie überzeugen.

W. A. UNKRIG.

Elmore W. Th. *Dravidian Gods in modern Hinduism.* A study of the local and village deities of Southern India. Reprinted from the University studies of the University of Nebraska. Vol. XV, No. 1, 1915. XIV + 163 pp.

The Christian Literature Society for India, Madras, Allahabad, Rangoon, Colombo 1925.

Der Verfasser hat als Missionar und Forscher viele Jahre im Gebiete der Telugu gewohnt. Die vorliegende wertvolle Studie stützt sich namentlich auf im Nellore-Distrikt gesammeltes Material. Die Eigenart einerseits der dravidischen, anderseits der brahmanisch-hinduistischen Gottheiten wird im allgemeinen gut herausgearbeitet. In wenigen Einzelfällen greift er meines Erachtens daneben, wie es mir scheint, deshalb, weil die Basis für weiterreichende Schlußfolgerungen, wie er sie tatsächlich zieht, zu eng ist, und ferner, weil er sich die Frage nicht stellt, ob nicht auch ein Teil der „dravidischen“ Elemente auf Rechnung der Munda zu setzen ist. Die Formen des dravidischen (blutigen) Kultes gehen vielfach auf die Nerven, während „those (the rites) of Brahmanic Hinduism have something of refinement and charm“ (p. 157). Aber der Autor muß fortfahren: „A closer study shows, however, that while the Dravidian ceremonies are more shocking, their system does not contain so many immoralities as does that of the Brahmins“ (l. c.). Er erinnert dann beispielsweise an den *lingam*-Kult der Sivaiten und an die bei den Vaishnaviten übliche „marriage of girl to the god“, die dann als Tempeldirnen ihr Dasein weiterfristen. „All these things are not denied by Hindus“ (l. c.). Ohne Frage, vom religionsgeschichtlichen Standpunkte aus lehrreiche und wohl auch zum Nachdenken anregende Feststellungen.

P. WILH. KOPPERS, S. V. D.

Schmitthenner Heinrich. *Chinesische Landschaften und Städte.* 315 SS.

Mit 58 Abb. auf Tafeln und 12 Karten. In Ganzleinen gebunden Mk. 12.50.

Verlag von STRECKER & SCHRÖDER in Stuttgart.

„In einem versagt unsere moderne Literatur über Ostasien, im Geographischen. Die Werke der Jesuiten, die im 18. Jahrhundert einen so großen Einfluß ausübten, galten als geographische Werke, was sie im Grunde auch waren. In unserer Zeit aber blieb die Geographie fast ganz zurück. Es wäre ein großes Unternehmen, diese Lücke in unserer deutschen Literatur schließen zu wollen. Ich fühle mich dieser Aufgabe nicht gewachsen. Aber einen kleinen Teil der Lücke glaube ich mit dem vorliegenden Buche doch auszufüllen. Ich habe versucht, die chinesischen Landschaften... in ihrer natürlichen und kulturellen Eigenart als länderkundliche Individuen darzustellen. Vielleicht gelang es mir, durch die Eigenart der Landesnatur auch den Menschen richtig zu erfassen, der in diesem Lande lebt. Ich versuchte von den natürlichen Grundlagen aus die einzelnen Landschaften und Städte zu verstehen, in ihrem Grundtypus geographisch zu erfassen und anschaulich zu schildern.“ So kennzeichnet der Verfasser in Vorwort und Einleitung in bescheidener Weise den Zweck seines Buches. Mir scheint, er hat seinen Zweck erreicht. Die typischen Eigentümlichkeiten Nord-, Mittel- und Südchinas werden dem Leser plastisch vor Augen geführt. Das Milieu, in dem sie leben, lehrt uns dann die Eigenart der Bewohner besser verstehen. Nachdem uns der Verfasser von Peking durch Schantung geführt, die chinesische Tiefebene und die Lößlandschaft geschildert, bringt er uns nach Mittelchina, nach Shanghai, Su-dzhou, Nanking und Hang-dzhou, um dann schließlich Südchina und seine Hauptorte zu besprechen. Der Verfasser ist in erster Linie Geograph, hat aber auch für Menschen und Menschenwerke einen guten Blick. So erfaßt er sehr gut die chinesische Baukunst, wenn er schreibt: „Auch ihn (den chinesischen Städtebau) beseelt das Streben in der Gliederung des Raumes künstlerisch zu wirken und sich zugleich den Naturverhältnissen anzuschmiegen.“ Folgende Stelle zeigt, wie anschaulich der Verfasser schildert: „Plötzlich kommt der ganze Strom durch irgendein Verkehrshindernis ins Stocken. Das Quietschen der Karren verstummt und man glaubt, plötzlich aus einem wirren Traum zu erwachen. Niemand schimpft über die Stockung. Die Kulis freuen sich der Rast und lachen...“ Man geht mit anderem Blick durchs Land, wenn man einmal das geographische Werk eines Fachmannes gelesen hat. Einem jeden, der nach China geht, möchte ich empfehlen, SCHMITTHENNER's Buch einmal sorgfältig durchzulesen. Große, dickleibige Bücher, wie das von RICHTHOFEN, lesen die wenigsten. Das sind Nachschlagewerke für die Bibliothek.

Ein Buch wie das von SCHMITTHENNER läßt sich eher bewältigen. Der Verfasser versteht, wie er selbst sagt, kein Chinesisch. Man ersieht es auch aus dem Satze: „Schantung bedeutet Gebirgsland im Osten.“ Schantung (Shändung) bedeutet „vom Berge östlich“, nämlich das östlich vom heiligen Berge Taishän gelegene Land. Vorzügliche Photos, zum großen Teil Originalaufnahmen, ergänzen in wirksamer Weise die Ausführungen des Verfassers.

P. THEODOR BRÖRING, S. V. D.

Kollecker C. A. *Anhang zum Chinesisch-Deutschen Wörterbuch.* Von WERNER RÜDENBERG, enthaltend die 6400 Schriftzeichen mit ihren Aussprache- und Tonbezeichnungen in der Kantoner und Hakka-Mundart. 75 SS. Hamburg 1925. L. FRIEDERICHSEN & Co. Preis: In Leinen gebunden R. M. 22.—.

RÜDENBERG'S Wörterbuch, das wir unlängst besprachen, hat damit eine wertvolle Ergänzung erfahren. Es ist nun auch für Süchina brauchbar geworden und somit das einzige chinesisch-deutsche Wörterbuch, das im ganzen chinesischen Sprachgebiet Verwendung finden kann. KOLLECKER gibt sowohl die Aussprache der Hakka- als die der Punti-Mundart. (Hakka: *ko-dya* = Gast — Familien, früher vom Norden zugewandert; Punti: *ben-di* = Einheimische.) Die Tonbezeichnung geschieht durch kleine hochgestellte Zahlen, wohl die einfachste Art und Weise. Die Hakka-Mundart hat sechs Töne, das Punti neun. Ich verstehe nicht recht, warum der Verfasser den *ha-yap* als Ton 8, den *chung-yap* als Ton 9 bezeichnet. Sonst ist die Reihenfolge doch umgekehrt. Bei Erklärung der Aussprache weist der Verfasser darauf hin, daß im Hakka *tš* wie *dsch*, im Kantonesischen *ch* (übliche englische Schreibweise) ebenfalls wie *dsch* zu sprechen sei. Das habe ich für letztere Mundart durch experimentelle Aufnahmen bestätigt gefunden. Im Kantonesischen ist *eu* wie *ö* zu lesen. Ich möchte bemerken, daß meine Versuchsperson hinter dem *ö* noch ein vokalisches *r* sprach. *Sheung sheng* lautete bei ihm wie *shörnng shöng*. Auf diesen Laut soll wohl das englische *u* hindeuten. Ferner sei darauf hingewiesen, daß vor *i* das *ch* nicht den Wert von *dsch* hat, sondern den von *dy*. Also *chik* = *dyik*, nicht *dschik*.⁵⁹ Für eine etwaige neue Auflage möchte ich empfehlen, die beiden Wörterbücher mit einander zu verbinden, d. h. die südchinesische Aussprache gleich neben der nordchinesischen anzugeben, wie es bei GILES (Chinese-English Dictionary) geschieht, und womöglich auch die japanische Aussprache zu berücksichtigen. Vorläufig aber vergesse man nicht, nach Süchina beide mitzunehmen, RÜDENBERG und KOLLECKER.

P. THEODOR BRÖRING, S. V. D.

Eckardt Andreas, O. S. B. *Koreanische Konversationsgrammatik mit Lese-
stücken und Gesprächen.* Methode GASPEY-OTTO-SAUER. XVI + 422 SS.
und Schlüssel dazu. 204 SS. in Oktav. Preis nicht angegeben. Verlag
JULIUS GROOS. Heidelberg 1923.

Den im obigen Verlag erschienenen Grammatiken reiht sich diese neue würdig an. Sie ist die erste deutsche Arbeit, die über das Koreanische vorliegt. Der Verfasser vereint in schöner Weise Theorie und Praxis. Die einzelnen Lese- und Unterhaltungsstücke behandeln meist in sich abgerundete Gruppen mit Berücksichtigung des koreanischen Landes und Lebens, koreanischer Sitten, Fabeln, Erzählungen, koreanischer Geschichte. Die Grammatik führt somit auch in die Volkskunde ein. „Die Unterhaltungen sind für diese Grammatik neu verfaßt und dem Leben abgelauscht.“ Wir haben also die Garantie, lebenswahres Koreanisch vor uns zu haben. Es ist sehr zu begrüßen, daß der Verfasser im „Schlüssel“ die leicht erlernbare koreanische Silbenschrift gibt. Die chinesischen Schriftzeichen konnten natürlich im Rahmen der Grammatik trotz der vielen chinesischen Fremdwörter keine Berücksichtigung finden. Immerhin sei darauf hingewiesen, daß, wer eine höhere koreanische Bildung sich aneignen will, die chinesischen Schriftzeichen erlernen muß. Denn „die chinesische Schrift blieb über ein Jahrtausend lang die einzige Schrift der Koreaner. Sie ist heute noch für den Osten das bindende Glied für Handel

⁵⁹ Bitte zu beachten: KOLLECKER gibt nur Schriftzeichen und Laut, nicht die Bedeutung und Wortkombinationen. Dafür muß man RÜDENBERG aufschlagen.

und Verkehr, heute noch sind über die Hälfte aller Bücher, Schriften und Briefe der Hauptsache nach in Chinesisch geschrieben und nur rein koreanische Wörter sowie sämtliche Endungen sind in Unmun, der jetzigen koreanischen Schrift, beigelegt“ (aus dem Vorwort). Also wie in Japan, wo die Kinder und die Frauen sich meist der „Frauenschrift“ bedienen, der Gebildete aber das chinesische Zeichen verwendet.

Die Ausspracheregeln sind zahlreich und lassen an genauer Präzisierung zu wünschen übrig; „*ũ* im Koreanischen häufig vorkommender, fast stöhnender Brustlaut, wird zwischen *u* und *ü* (*u*, *u*, *ü*, *ü*?), ganz ungenau, flüchtig (also kurz?) und ohne jede Kraftanstrengung gesprochen.“ Ja, wo sollen wir nun im Vokaldreieck diesen Laut unterbringen? Vermutlich handelt es sich um ein offenes *ü* oder ein geschlossenes kurzes *ö*. „*ö* *yö* sind ähnlich dem *o* in Orgel oder dem oberbayrischen *a* mit dem Kehlkopf gebildet“. Also wohl wie offenes *o* in Gott oder wie das etwas offenere englische *o* in not. „*u* lautet nicht wie volles reines (geschlossenes?) *u*, sondern schwach, leicht gehaucht, mit dem Kehlkopf gebildetes *u*, fast mit derselben Mundstellung wie *a* und *e*, also ohne Rundung der Lippen hervorgebracht.“ Offenes *u* in Druck? Und nun soll der arme Anfänger diese verwickelten und ungenauen Ausspracheregeln behalten und in der Aussprache verwerten! Mir scheint, ohne einen einheimischen Lehrer dürfte es mit diesen Ausspracheregeln unmöglich sein, eine richtige Aussprache sich anzueignen. Dabei wird auf die Akzentverhältnisse weiter keine Rücksicht genommen, denn „im allgemeinen gibt es im Koreanischen keinen Wortton, alle Silben werden ziemlich gleichmäßig gesprochen“. Nun, so einfach dürfte die Sache sich doch wohl nicht verhalten. Ich werde da erinnert an ein Diktum, das in dem Vorwort zu einem deutsch-chinesischen Wörterbuche vorkam: „Da bei uns wenigstens die Töne von wenig Bedeutung sind, so lohnte es sich nicht der Mühe usw.“ Ich ersehe vielmehr aus verschiedenen Angaben des Verfassers, daß der Akzent im Koreanischen sehr wohl von Bedeutung ist. In dem Satze „der Mann ist brav“ *i sarami tjotha*, dürfte doch wohl irgendeine Silbe einen Akzent aufweisen. Vermutlich ist der Satz zu lesen: *ĩsarāmĩ* (oder *sāraĩmĩ*) *tjõntha* mit leichter Steigung des *i* und fallendem Ton des *o*. Einem Anfänger muß eben alles gesagt werden, er muß auf alle Feinheiten aufmerksam gemacht werden, sonst lernt er falsch. Ich möchte mir erlauben, dem Verfasser zu empfehlen, einmal längere Zeit recht genau die Akzentverhältnisse zu studieren, vielleicht eine kleine Monographie darüber zu schreiben, desgleichen über die Laute. Das genaue Studium der Akzentverhältnisse einer Sprache ist überaus schwierig und langwierig und erheischt langjährige sorgfältige Beobachtung. Die meisten Verfasser von Lehrbüchern schrecken davor zurück, weil sie eben nicht dafür geschult sind, zum Schaden und zum Ärger des armen Anfängers, der sich nun selber helfen muß, so gut und schlecht es geht.

Der Verfasser verweist in Fußnoten vielfach auf Ähnlichkeiten mit indogermanischen Sprachen. Als mnemotechnisches Hilfsmittel kann man das ja gelten lassen. Sonst dürfte es verfrüht sein, einen Konnex des Koreanischen mit dem Indogermanischen nachweisen zu wollen. Mit Lautähnlichkeiten können wir wenig anfangen, wenn es sich nicht um lautgesetzliche Entsprechungen handelt. Zum Versuch jedoch, Verwandtschaft mit dem Japanischen nachzuweisen, kann ich nur entschieden ermuntern. Es muß einmal eine Einwanderung von Korea aus nach Japan stattgefunden haben; die Mythologie deutet darauf hin. Ich möchte dem Verfasser empfehlen, das Altjapanische zum Vergleiche heranzuziehen. Prof. FLORENZ' Arbeiten über dasselbe sind ihm gewiß zugänglich. Fürs Koreanische wären nach Möglichkeit Dialekte abgelegener Gegenden zu berücksichtigen, wo sich die ältere Aussprache erhalten hat. Der Dialekt von Pyiönganto hat *totha* statt *tjotha*. Hier ist *totha* offenbar die ältere Aussprache. (Ist *tj* in *tjotha* wirklich *tsch*? Oder nicht vielmehr palatisiertes *t*?) Auf Ähnlichkeit im Satzbau mit dem Japanischen würde ich gerade großen Wert legen, mehr als auf Ähnlichkeit der Laute. — Alles in allem: Das Lehrbuch ist vorzüglich und versagt nur in einem Punkte, in der genauen Angabe der Aussprache. Um eine exakte Aussprache zu gewinnen, bedarf das Buch einer Ergänzung durch den einheimischen Lehrer. Eine eventuelle Neuauflage wird uns hoffentlich besser über die Aussprache des Koreanischen unterrichten. Wünschenswert wäre auch ein kleines Koreanisch-deutsches Wörterbuch als Anhang.

P. THEODOR BRÖRING, S. V. D.

Der Weltkreis. Bücher von Entdeckerfahrten und Reisen. Herausgegeben von HANS KAUDERS. Verlag der Philosophischen Akademie Erlangen.

I. Band: SIGMUND FREIH. ZU HERBERSTAIN, „Moscovia“. Aus dem Lateinischen von WOLFRAM VON DEN STEINEN, eingeleitet und herausgegeben von HANS KAUDERS. 238 SS. Mit zum Teil handkolorierten Wiedergaben zeitgenössischer Bilder und zwei Karten. Erlangen 1926. Brosch. R.-M. 14.—, in Leinen R.-M. 16.50, in Halbleder Handband R.-M. 24.—.

II. Band: OGIER GHISELIN VON BUSBECK. „Vier Briefe aus der Türkei“. Aus dem Lateinischen von WOLFRAM VON DEN STEINEN. 227 SS. Mit 20 Wiedergaben zeitgenössischer Holzschnitte und Kupfer. Erlangen 1926.

III. Band: A. O. EXQUEMELIN. „Die amerikanischen Seeräuber“. Ein Flibustierbuch aus dem 17. Jahrhundert. Aus dem Holländischen von HANS KAUDERS. 245 SS. Mit 11 Tafeln, 3 Textbildern und 3 Karten nach zeitgenössischen Kupfern. Erlangen 1926.

Der *Weltkreis* will alte Quellenwerke, die bislang nur den Gelehrten, und auch diesen oft nur in bescheidenem Umfange, zur Hand waren, weiteren Kreisen zugänglich machen. Mit den drei ersten Bänden hat der Herausgeber schon einen guten Griff getan.

Der erste Band enthält von dem deutschen Gesandten HERBERSTAIN die historischen, geographischen und völkerkundlichen Ertragnisse seiner Gesandtschaftsreisen nach Moskau in den Jahren 1517 und 1526. Diese Berichte sind auch heute nach vier Jahrhunderten noch aktuell. Steht doch Rußland nicht nur in unseren Tagen im Vordergrund der politischen und wirtschaftlichen Interessen, sondern auch unsere Kenntnisse über dieses Land sind bislang beklagenswert dürftig, zumal über die russische religiöse Volkspsyche und ihre meist für den Abendländer unverständlich bleibende Auswirkung in der an sich schon fremdartig anmutenden byzantinischen Orthodoxie. Es liegt in der Natur der Sache, daß HERBERSTAIN den Erscheinungen des religiösen Lebens sein Hauptaugenmerk zuwenden mußte und so behandelt er in 14 von den 34 Kapiteln seines Buches direkt für dieses Gebiet einschlägige Fragen. Jedenfalls zeugen die Darlegungen des alten Gesandten von einer scharfen Beobachtungsgabe und lassen das eifrige Bemühen erkennen, in den Sinn der Riten und Gebräuche einzudringen. Eine ganze Reihe der in den „Gesetzen des Metropoliten Johann“ und in den „Fragstücken eines Cyrillus an Niphont“ gegebenen Thesen finden in der *Kormčaja Kniga*, dem „Steuerbuch“, dem *corpus juris canonici* der mittelalterlichen russischen Kirche, ihre Parallele bzw. Erweiterung. Völkerkundliches Interesse verdienen — wenigstens als historische Dokumente — die Kapitel: Von der Weltlichkeit, Vom Besuch im Hause eines anderen, Von der Post, Von den Münzen und Vom Handel, sowie besonders Von den Tataren und Von Litauen. Recht umfangreich sind auch die historischen Partien sowie der kurze Abschnitt über die Sprache, der einen für die damalige Zeit anerkennenswerten linguistischen Weitblick HERBERSTAIN's verrät.

Der zweite Band umfaßt vier Briefe aus der Türkei, die O. G. v. BUSBECK (1522—1592), der kaiserliche Gesandte Karls V. und Ferdinands I. von 1554—1562 am Hofe Suleimanns (bekannt durch die Belagerung Wiens!), an seinen Brabanter Freund und Gesandten in Lissabon Nikolaus Michault v. Indevelt schrieb. Eine gediegene humanistische Bildung an den Universitäten von Löwen, Paris, Bologna und Padua („er sprach Lateinisch und Französisch, Italienisch und Spanisch, Hochdeutsch und Slawisch, und zwar angeblich so gut wie sein heimatliches Flamsch“, dazu Griechisch und etwas Türkisch) befähigt den Briefschreiber zu einem guten Beobachten und Beurteilen fremdländischer Sitten und Gebräuche. Er bringt die schönsten Einzelheiten über Flora und Fauna, Soziologie und Wirtschaft, Religion und Staatswesen. Ihm, dem Humanisten, entging nicht die Verwandtschaft des Krimgotischen mit dem „Germanischen“ (krimgotisches Vokabular, S. 197 f.). Interessant ist auch seine Erwähnung der Raubehe bei den Serben (S. 25), ferner die vollständige Parallele zum „Zaubermantel“ in Goethe's Faust (S. 203).

Eine schwere Last antiker Münzen brachte BUSBECK aus der Türkei mit, dazu 240 griechisch-byzantinische Handschriften, die heute noch eine Zierde der Wiener Hofbibliothek sind.

Der dritte Band ist ein echtes Flibustierbuch von einem, der die berühmten und gefürchteten Raubfahrten der französischen, englischen und holländischen Seepiraten mitmachen mußte. Daneben enthält das Buch aber auch manche dankenswerte Notiz über Land und Leute, Tier- und Pflanzenwelt der mittelamerikanischen Inseln und Festlandküsten, besonders über den Hauptstützpunkt der Piraten, die Insel Tortuga an der Nordwestseite der Insel Española. Noch mehr interessieren den Ethnologen die zum Teil recht ausführlichen Beschreibungen der Indianer verschiedener Gebiete auf den SS. 110 f., 114, 211, 221 und 223, vor allem auch die genaue Beschreibung einer sonderbaren Pfeilart der Indianer an der Bleekveldt-Bai (S. 218). P. GEORG HÖLTKER, S. V. D.

Doegen Wilhelm. *Unter fremden Völkern.* Eine neue Völkerkunde, herausgegeben unter Mitarbeit namhafter Fachgelehrter. 383 SS. 1925. OTTO STOLLBERG, Verlag für Politik und Wirtschaft, Berlin SW. 68, Charlottenstraße 7/8.

Ein Kriegsbuch eigener Art ist das. Viele deutsche Fachgelehrte waren seit 1915 bemüht, in den deutschen Gefangenenerlagern die lebendige Sprache der Gefangenen fremder Volkstämme wissenschaftlich zu erforschen und lautlich festzulegen. Die musik- und sprachwissenschaftlichen Früchte dieser friedvollen Kriegsarbeit sollen demnächst veröffentlicht werden. Der vorliegende Band will mehr eine völkerkundliche Einführung dazu sein. Kurze Artikel tüchtiger Fachleute zeichnen in großen Zügen das Wichtigste aus der heimatlichen Geschichte, Religion, Anthropologie und Ethnologie der Gefangenen in Deutschland. Das Buch enthält 30 Aufsätze.

Wir bedauern lebhaft, daß der Artikel „Rechtsverhältnisse der primitiven Völker“ dieses sonst so schöne Buch einleitet. Signiert ist dieser Aufsatz: „Nach JOSEF KOHLER“. Wer der Bearbeiter ist, läßt sich nicht erkennen, vielleicht der Herausgeber Prof. DOEGEN oder sonst jemand. Jedenfalls ist das Unternehmen gründlich mißglückt. Schon die Wahl dieser Arbeit war nicht gut, wie gleich noch gezeigt werden soll. Aber zunächst ein paar Worte zur „Bearbeitung“. Als Vorlage diente: „Die Anfänge des Rechts und das Recht der primitiven Völker von JOSEF KOHLER“ in HINNEBERG, Die Kultur der Gegenwart, Teil II, Abt. VII, 1, S. 1—48 (1914 erschienen). Der Bearbeiter hat aus der Vorlage die Hauptpartien wörtlich herausgenommen, so daß er in seiner ganzen Zusammenstellung kaum drei Dutzend eigene „Wörter“ gebraucht. Das wäre ein Vorteil — nämlich die Gedanken auch in der Wortfassung des Urhebers vor sich zu haben, — wenn der Bearbeiter sich an Gedankengang, Disposition und Reihenfolge der einzelnen Stücke im „Urtext“ gehalten hätte. Weil er aber die einzelnen Sätze des Originals nach eigenem Gedankengang bunt durcheinanderwürfelt, kann es nicht ausbleiben, daß manche Stücke mit dem Inhalt und Wortkleid von KOHLER in den Rahmen des Bearbeiters schlecht oder gar nicht passen. Manches ist sogar in dem Zusammenhang formell falsch. Durch eine neue Worteinkleidung, besonders an den Übergängen, hätte sich manches beheben lassen. So hat z. B. das letzte Stück auf S. 25 mit dem ersten auf S. 26 formell keinen Zusammenhang (ähnlich so S. 29 und 30), weil die besagten Partien von den SS. 43 und 30 (bzw. 36 und 17) der Urschrift unvermittelt hintereinandergesetzt sind. Auch wirkt es verwirrend auf einen, der nicht das Original zum Vergleich heranzieht — was übrigens wegen der „selbständigen“ Bearbeitung sehr mühsam ist —, daß der Bearbeiter als Belege und Vergleichsbeispiele immer nur afrikanische Völker anführt, obschon KOHLER sich selbstverständlich nicht auf Afrika beschränkt. Die Beschränkung mag hier motiviert sein, aber jedenfalls für den Wissenschaftler nicht erwünscht. Es wäre auch richtiger, wenn in den Klammern — wie meistens — so immer nur die eigenen Worte des Bearbeiters ständen. Auf S. 35 ist das nicht der Fall (vgl. S. 13 des Originals).

Der leider schon verstorbene Prof. JOSEF KOHLER ist den Ethnologen kein Unbekannter. Neben H. POST ist er ja der Begründer der vergleichenden Rechtswissenschaft auf ethnologischer Grundlage. Obgleich Evolutionist vom reinsten Wasser, entwickelte er in seinen Arbeiten dank seiner umfassenden Kenntnisse doch viele gesunde Gedanken. Das zeigt sich auch in

der vorliegenden Arbeit. Wir werden uns im folgenden nur auf den Auszug in DOEGEN's Buch beschränken, allerdings unter Parallelisierung mit dem Original und unter Beifügung der Seitenzahl der Urschrift in [] Klammern. So ist es durchaus recht, wenn er (S. 34—35 [12]) auf die entscheidende Bedeutung hochbegabter Individuen für einen Kulturumsturz oder Kulturfortschritt bei den Naturvölkern hinweist. Er berührt sich hier sachlich mit den Gedanken von P. W. SCHMIDT (SCHMIDT-KOPPERS, Völker und Kulturen, S. 40). Auch darin trifft er das Richtige, wenn er als Grundlage der Kultur die Bodenpflege ansieht (S. 21 [27] und 38 [46]). Man müßte allerdings das insofern einschränken, als Ackerbau allein noch nicht genügt, sondern nur ein Teilfaktor — wenn auch bei weitem der wichtigste und größte —, gleichsam nur das weibliche Prinzip ist, das von einem männlichen Prinzip (vaterrechtliche Kulturen) befruchtet werden muß, um nicht bald aus seiner eigenen Natur heraus steril zu werden (vgl. SCHMIDT-KOPPERS, a. a. O., 631).

Ebenso recht sind auch seine Erklärungen über den Ursprung der Sklaverei (S. 20 [25]) und über die Zweckidee des Männerkindbetts (S. 33 [14]). Allerdings kennt er für die Couvade nur eine Ursache, eine psychologische, die in dem Glauben an die Wirksamkeit einer Art Kontagionsmagie sich gründet. Die andere, die eben in dieser mutterrechtlichen Kulturerscheinung liegt, entging ihm.

Am sichersten fühlt sich KOHLER auf dem Boden seines Spezialfaches, des Rechts und seiner nächsten Verwandten, und was er dort beackert, trägt im allgemeinen gute Frucht. Interessant ist auch z. B. seine Entwicklung des Handels (S. 26—27 [31—32]).

Wenn er sagt, daß im Mutterrecht das Kind „dem Totem der Mutter folgt“ (S. 30 [19]) und daß „in der Zeit der Gruppenhehe sich vaterrechtliche Beziehungen finden“ (S. 31 [19]), so hat er bedingt recht, nämlich dann, wenn die mutterrechtliche Kultur mit der totemistischen sich mischt und aus der Verquickung von Heiratsklassen und Totemklans die sogenannten Phratrien entstehen.

Zur weiteren Charakterisierung sei der folgende Satz angeführt: „Die Bildung der Familie aus den Totemgemeinschaften, der Einzelehe aus der Gruppenhehe, des, — wenn auch nur beschränkten —, Einzelrechts aus dem vollständigen Kommunismus zeugt von einem mächtigen Kulturtrieb, der diese Völkerschaften beseelt“ (S. 38 [46]).

Nach ihm „sind die Grundzüge der Entwicklung bei allen Völkern gleich“ (S. 18 [4]) und damit gewinnt er die Grundlage und Begründung für die evolutionistischen Entwicklungsreihen. Wie veraltet diese Auffassung ist, wird beispielsweise in dem umfangreichen Werke von SCHMIDT-KOPPERS, Völker und Kulturen, Regensburg 1925, ausführlich nachgewiesen. Erwähnt seien ferner: F. GRAEBNER, Ethnologie. In: Kultur der Gegenwart; Band „Anthropologie“ 1923; R. H. LOWIE, Primitive Society, New York 1920; GOLDENWEISER, Early Civilization and Introduction to Anthropology, New York 1922; OLIVIER LEROY, Essai d'Introduction critique à l'étude de l'Economie primitive, Paris 1925. Es ist sehr bezeichnend für die Auffassung der nordamerikanischen Ethnologen zu diesen Fragen, daß, obwohl in Nordamerika sich noch keine einheitliche Meinung durchgerungen hat, doch der Evolutionismus dort kein Interesse mehr findet, wie das R. H. LOWIE in einer Besprechung von „Völker und Kulturen“ folgendermaßen ausdrückt: „As might be expected from the authors' previous publications, a critique of unilinear evolutionism occupies considerable space but inasmuch as the attitude evinced on this point is so generally shared by workers in this country the subject has virtually lost interest“ (American Anthropologist, January-March, 1926, p. 283).

Man sollte kaum glauben, daß ein Satz wie dieser heute noch gedruckt werden könnte: „Für niemanden, der nur einigermaßen das Leben der Urvölker erfaßt hat (sic!), kann es zweifelhaft sein, daß das Mutterrecht das ältere war und erst allmählich dem Vaterrecht gewichen ist“ (S. 30 [19]). Durch die Aufdeckung der ethnologischen Urvölker ist doch die BACHOFEN-MORGAN'sche Theorie längst gründlich widerlegt (STARKE, WESTERMARCK, GROSSE, GRAEBNER, LOWIE, SCHMIDT, KOPPERS). Interessant ist immerhin KOHLER's Begründung seiner These: „Die Kinder bleiben in den ersten Jahren bis in die Zeiten der Jugendweihe unter der Aufsicht und Leitung der Mutter . . ., daher ist das Mutterrecht das ursprüngliche“ (S. 30—31 [19]). Nicht ein Ausfluß des Mutterrechts ist diese Erziehung, sondern die naturgemäße Betätigung der mütterlichen Veranlagung und engsten Blutsverbindung zwischen Mutter und Kind.

KOHLER's Gedanken von ursprünglichem Mutterrecht und Gruppenhehe kommen den

eneinschlägigen Verhältnissen der Zweiklassenkultur am nächsten. So ist es oben von uns bei den Phratrien verstanden. „Lange Jahrhunderte war die Ehe eine Gruppenehe, indem die Männer der einen Gruppe die Frauen der anderen Gruppe heirateten“ (S. 19 [7]). Auf den Begriffsinhalt der deutschen Worte „Ehe“ und „heiraten“ legen wir den Ton. Der nächste Satz aber belehrt uns, daß KOHLER nach dem Vorbild anderer Evolutionisten unter Gruppenehe die vollständige Promiskuität der Geschlechter versteht. „Dabei findet eine Eheschließung zunächst eigentlich gar nicht statt, sondern der Mannbare darf ohne weiteres mit den entsprechenden Personen der anderen Gruppe umgehen“ (S. 19 [7]). Aus dieser Promiskuität erwächst nach ihm eine zwiefach gegabelte Entwicklung: auf der einen Seite Polyandrie, auf der anderen über Frauenraub und -tausch die Einzelehe (S. 34 [8]). — Die Widerlegung bzw. Klarstellung *in extenso* in „Völker und Kulturen“.

Evolutionismus in Reinkultur ist auch KOHLER's Auffassung vom ursprünglichen Kommunismus. „Die frühere Ansicht, daß durch Arbeit von jeher das Einzeleigentum entstanden sei, ist eine naturrechtliche Verirrung“ (S. 21 [27]). „Aus dem gemeinen Eigentum entwickelte sich das Eigentum des einzelnen“ (S. 34 [11]). P. W. KOPPERS, S. V. D., ist diesen Problemen und evolutionistischen Thesen besonders nachgegangen und hat, gestützt auf eine erdrückende Tatsachenfülle, die vollständige Haltlosigkeit dieser Behauptungen nachgewiesen⁶⁰.

Ebenso haltlos ist die andere Behauptung: „Der ursprüngliche Glaube ist ein unbewußtes Ahnen und Fürchten, eine Regung der Angst und Scheu vor der übermächtigen Natur“ (S. 35 [13]). Vgl. dazu besonders P. W. SCHMIDT, Der Ursprung der Gottesidee, Münster 1912, S. 36 ff. Andererseits kann man KOHLER unter gewissem Vorbehalt darin rechtgeben, daß allmählich erst der religiöse Gedanke in „einen bestimmten Kultus, bestimmte rituelle Formen“ (S. 18 [4]) gekleidet wurde.

Wenn KOHLER die Forderung aufstellt, daß man sich in die Denk- und Gefühlsweise früherer Zeiten zurückversetzen müsse, um die Naturvölker zu verstehen (19 [5]), so hat er darin wiederum recht. Nicht aber mit seiner Meinung: „Die im Totemismus zwischen Mensch und Tier hergestellte Beziehung hat durchaus keinen Nützlichkeitsgrund“ (S. 19 [5]). Jedenfalls glaubt P. KOPPERS, darin mit hervorragenden Ethnologen, wie GRÄBNER, HADDON, W. SCHMIDT u. a. mehr oder weniger übereinstimmend, daß der Totemismus vor allem auch „in bestimmten wirtschaftlichen Verhältnissen wurzelt“ (SCHMIDT-KOPPERS, a. a. O., S. 482).

KOHLER's Aufsatz und die Art seiner Ausführung mußte hier manche Gegenäußerung wachrufen. Wir haben damit den Rahmen einer Besprechung überschritten. Doch als grundsätzlicher Artikel bedurfte er einer mehr grundsätzlichen Beleuchtung. Abschließend geben wir der Hoffnung Ausdruck, daß bei einem Neudruck des Buches der Artikel von KOHLER nicht mehr aufgenommen bzw. durch einen besseren ersetzt werde.

Der übrige Inhalt des Buches „Unter fremden Völkern“ ist gut. Dem besonderen Zweck der Arbeit entsprechend, wird auf die linguistischen und historischen Beziehungen der Nachdruck gelegt. So vereinigen sich in dem Buche die Stimmen vieler deutscher Gelehrter zu einer kraftvollen Apologie eines wahrhaft international-wissenschaftlichen, Volks- und Rassen-gegensätze versöhnenden, gegenseitigen Verstehens. Besonderen wissenschaftlichen Wert haben die Artikel: „Der Hinduismus“ von H. VON GLASENAPP, „Die Iranier“ von ANDREAS, „Die Zigeuner“ von E. LEWY, „Die Tataren“ von G. WEIL, „Die Völker des Kaukasus“ von A. DIRR, „Die Litauer“ von TH. KAPPSTEIN, „Rußland“ von CLARA KÖRBER, „Die Serben“ von H. JACOBSON u. a. m. Die zwölf doppelseitigen Bildtafeln mit „Typen“ sind vorzüglich. Alles in allem ein friedvolles Kriegswerk, dem wir noch viele Auflagen und weiteste Verbreitung wünschen, und wenn das nächste Mal der erste Aufsatz nicht mitgedruckt ist, dann wird das Buch nichts verloren, wohl aber viel gewonnen haben.

P. GEORG HÖLTKE, S. V. D.

⁶⁰ Vgl. KOPPERS, Unter Feuerland-Indianern, Stuttgart 1924, S. 100f.; Derselbe, Die Anfänge des menschlichen Gemeinschaftslebens, M.-Gladbach 1921, S. 84 ff.; Derselbe, Privat- und Kommunaleigentum auf den frühesten Entwicklungsstufen der Menschheit. In: „Volkswohl“ (Wien 1919); Derselbe, Die neuere Völkerkunde gegen die wissenschaftlichen Grundlagen des Sozialismus, Hochland November 1920; Derselbe, Die Formen des Eigentums der Yamana auf Feuerland, In: „Neue Ordnung“ Folge 3, 1926 (Wien); SCHMIDT-KOPPERS, Völker und Kulturen, Regensburg 1925, S. 466 ff.

Hommel Fritz. *Ethnologie und Geographie des alten Orientes.* XII + 1110 SS.
C. H. BECK'scher Verlag. München 1926. Geb. Mk. 48.—.

Es ist wohl das letztemal, daß ein einziger Forscher dieses ungeheure Gebiet behandelt; niemand außer F. HOMMEL hätte das Wagnis unternehmen dürfen. Ganz gelungen ist es allerdings nur für den eigentlichen Fachgelehrten. Wenn andere Leser etwas Verwandtes suchen mit der Römischen Geschichte von MOMMSEN oder mit der Geschichte des Altertums von E. MEYER, so werden sie enttäuscht sein. Weder die Ordnung noch die Kunst der Darstellung von dort ist hier erreicht, und zu viele Lösungsversuche schwieriger Probleme werden unternommen.

Der „Anthropos“ kann natürlich nur zur Ethnologie des Buches Stellung nehmen. Aus dieser Wissenschaft wird ein ungeheures Material zusammengestellt; dieses wird aber, wie nicht anders zu erwarten war, ungenügend verarbeitet. Daraus darf man dem Verfasser nur den Vorwurf machen, daß er aus der Not eine Tugend machen zu müssen glaubte und sich eine zu schwere Last aufbürdete. Mancher große Wurf ist ihm ja gelungen, wie die annähernde Isolierung der „alarodischen“ Völkergruppe, aber die Mittel hiezu sind lückenhaft, denn er stützt sich fast nur auf die Linguistik und die alten Autoren. Es fehlt die Beschreibung der höchst interessanten Familienverbände, die Form des Ackerbaues, die Wohnungsverhältnisse, die Bewaffnung, die eigenartige Mythologie; sogar die Gemeinsamkeit mancher charakteristischen Bestandteile der Religion ist kaum gestreift.

Bei den Semiten und den Indogermanen hätte er einige verwandte Züge besser hervorheben sollen. Beide sind weit vorwiegend von väterlicher Gewalt beseelt, das macht sich selbst in der Mythologie geltend. Beide haben den Ackerbau erst nach ihrem Jugendstadium angenommen, beiden war die Seßhaftigkeit schwer einzupflegen, beide haben clánartige soziale Formen oberflächlich kennengelernt. Es wurden ja noch in historischer Zeit einzelne Volksgruppen mit Tiernamen benannt. Beide hatten ferner gemeinsame religiöse Züge. Es sei hier nur an das Zurücktreten der weiblichen Gottheiten, des Schamanismus, der Heroenverehrung und der echten Menschenopfer erinnert.

In fast all dem waren die Alarodier anders geartet. Ihr Hackbau war älteren Datums, sie benützten vielfach den Bogen und die Keule, sie kannten keine Zelte und keine Dolche. Ihre Opfer waren grausamer, ihre weiblichen Gottheiten und ihre Priester in Frauenkleidern markant, Mondmythologie und Erntegötter treten deutlich auf, die Ahnenverehrung ist allgemein. Die natürlichen und künstlichen Höhlenheiligtümer, besonders in Paphlagonien, die Schächte und unterirdischen Tempelräume, die Trophäen erinnern an Indien, die Abenteuer sind beliebt und die Fabeltiere herrschen in Kunst und Sage. Die Lebensführung der Alarodier ist lockerer und neigt zum Orgiasmus, die staatliche Organisation ist weniger straff. Bei den Indogermanen und Semiten galt jeder tüchtige Mann etwas, bei den Alarodiern häufig nur der verstorbene Ausnahmemensch, er wurde in eine mehr oder weniger göttliche Sphäre gehoben. In der Zahlenbildung war das Fundament einerseits die Zehn, anderseits die Zwanzig. In der Kunst trat dort eine gewisse Bevorzugung der geraden Linie in Menschen- und Tierbildern auf, hier herrschte der Schnörkel und das Ornament. So ließen sich noch manche Trennungslinien ziehen, die genannten geben aber auch schon ein Bild des von Grund auf verschiedenen Charakters beider Gruppen. Die einen waren von höheren Jägern beeinflusste Nomaden, die anderen staken noch ziemlich tief im Mutterrecht.

Die Trennung der afrikanischen Völker wäre noch leichter gewesen, wenn der Gelegenheitsethnologe sich Rats erholt hätte in dem so wertvollen Buch von W. SCHMIDT und W. KOPPERS: „Völker und Kulturen“⁶¹.

Alle Orientalisten werden ja dem Münchener Meister für sein Werk zu großem Dank verpflichtet sein; die Ethnologen werden ihren Dank dadurch betätigen, daß sie die in dem Riesenwerke gegebenen Anregungen ausbauen.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

⁶¹ Regensburg, HABEL, 1925.

Anthropos XXI. 1926.

Koppers W. *Gottesglaube und Gebete der Yamana auf Feuerland.* Heft 17 der „Religiösen Quellschriften“. 32 SS. Verlag von L. SCHWANN in Düsseldorf. 1926. Preis: Mk. —.40.

Die Sammlung „Religiöse Quellschriften“ stellt sich immer mehr als ein wertvolles Hilfsmittel beim Studium der noch so jungen Religionswissenschaft dar. Sie ist hauptsächlich für Obergymnasiasten und junge Akademiker bestimmt und umfaßt einheimische wie exotische Dokumente religiöser Vorgänge und Zustände. Zu den interessantesten Heften gehört ohne Zweifel die hier besprochene Nummer 17. Die darin gebotenen wissenschaftlichen Aufnahmen widersprechen derartig allem, was man unter ganz primitiven Völkern und besonders unter den Feuerländern, an diesem obskuren Ende der Welt suchte, daß es der Verfasser für notwendig hielt, uns die Überwindung seiner eigenen anfänglichen Zweifel an der Bodenständigkeit des dort gefundenen religiösen Geistes zu schildern. Wer diese Schilderung liest, wird von der innersten Echtheit der feuerländischen Religiosität ebenso überzeugt sein, wie von der religiösen Dekadenz in solchen Kreisen der Naturvölker, die durch unleugbar hohe Intelligenz und Strebsamkeit bis zur Grenze der Hochkultur vorgedrungen waren. — Bei den Yamana sucht man vergebens ernstgemeinte Bestrebungen, sich dämonische Kräfte gegen den Willen des höchsten Wesens dienstbar zu machen. Das Vertrauen auf *Watauinéwa*, den alles schauenden Vater, ist derart stark, daß es auch die gewöhnlichen, alltäglichen Lebensverhältnisse durchdringt. Ausbrüche der Ungeduld *Watauinéwa* gegenüber sind bei großen Unglücksfällen auch nicht selten, aber sie halten nicht länger an, als die Ungezogenheit normaler europäischer Kinder. — Die Lektüre des Büchleins wird jedes für religiöse Eindrücke empfängliche Gemüt wie ein erfrischendes Bad durchfluten und die Überzeugung bringen, daß die so tief schlafende religiöse Kraft der Naturvölker zuletzt doch zum Leben erweckt werden kann.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Chalide Edib. *Das Flammenhemd.* Aus dem Türkischen übersetzt von HEINR. DONN. XV + 258 SS. Wien o. J. Interterritorialer Verlag „Renaissance“. Preis: Hlwd. Mk. 4.40; brosch. Mk. 3.50.

Unter den türkischen Schriftstellern der Gegenwart gehört CHALIDE EDIB zweifellos in die vorderste Reihe. Über ihr Leben und ihr Werk unterrichtet gut: O. HACHTMANN, *Die türkische Literatur des 20. Jahrhunderts* (Leipzig 1916), S. 38–42, wo auch einige Romane von ihr analysiert werden, um an Hand von ihnen den Menschen und seine Kunst aufzubauen. Die Türken selbst schätzen sie über alles. Charakteristisch ist folgendes türkische Urteil: „Nehmt CHALIDE HANYM weg, und ihr könnt nicht von türkischer Literatur der neuesten Zeit sprechen!“ (Türk Jordu, 18. August 1916.) In der Tat, sie ist eine geniale Schriftstellerin, deren Name in der türkischen Literaturgeschichte unauslöschbar ist.

CHALIDE EDIB ist die Hauptvertreterin des Turanismus, jener durch literarische Arbeiten strebenden Bewegung, das Türkentum in Sprache, Kultur und Politik zu erneuern und zu stärken. Diesem Ideal widmet sie sich mit flammender Begeisterung und völliger Hingabe. Diese Zwecke verfolgt auch ihr 1913 erschienener politischer Roman „Das neue Turan“, der bald über die Grenzen der Türkei hinaus bekannt wurde.

Ihr politisches Ideal veranlaßte sie, nach dem Weltkriege sich an dem nationalen Befreiungskriege zu beteiligen, und zwar hat sie in heißer Liebe zu ihrem geknechteten und mißachteten Vaterlande nicht nur durch flammende Propaganda und zündende Reden die Jugend Konstantinopels und Kleinasiens zum Freiheitskampfe angefeuert und die Führer ermuntert, sondern sie meldete sich zum Frontdienste und kämpfte als einfacher Soldat. In der berühmten Sikarije-Armee unter Kemal Pascha errang sie bald den Rang eines Gefreiten (*Onbaschy*) und *Chalide Onbaschy* war das Zauberwort, das dem kriegsmüden, abgehetzten, fast waffenlosen Türkenvolke zum Siege verhalf. So wurde sie die „Anatolische Jeanne d'Arc“.

Aus diesen Zeiten stammt der Roman „Das Flammenhemd“, türkisch: *ateşden gömlek*, d. h. das feurige Hemd, der ein treffliches und lebendiges Bild aus der jüngsten türkischen Revolutions- und Befreiungszeit gibt. Mit Lebendigkeit und Feinheit sind alle diese Ereignisse ergreifend dargestellt: Die Stimmung in Konstantinopel nach dem Waffenstillstande (1918), die Unerträglichkeit der Besatzungstruppen, das Gären und die Empörung im Volke, die ganze Entwicklung der Armee Kemal Paschas und ihr Siegeszug.

In der Literatur muß ein Roman nur nach seinem literarischen Wert beurteilt werden. Trotz des politischen Hintergrundes dieses Romans und der Gefahr der Tendenz, die hier naheliegt, kommt diesem Roman eine rein künstlerische und dichterische Bedeutung zu. Der Stil ist meisterhaft; voll Schönheit und Feinheit der Sprache. Besonders reizvoll sind die Schilderungen; überall offenbart sich feine Frauenpsychologie. Treulich sind Gestalten charakterisiert. Im Mittelpunkt steht eine Frauengestalt, die den Leser bezaubert, von der Dichterin hineingestellt in die unruhig-belebte Umgebung. CHALIDE EDIB reißt uns in ihrer Ursprünglichkeit mit fort; man legt das Buch nicht eher aus der Hand, bis man es zu Ende gelesen hat. — Dieser Roman legt für das neue schöpferische literarische Leben in der Türkei und für die Bedeutung der türkischen Moderne Zeugnis ab.

Dr. OTTO SPIES — Bonn.

Dornan S. S. *Pygmies and Bushmen of the Kalahari.* With 37 Illustrations and a map. 318 pp. London. SECLEY & Co. Ltd., 196 Shaftesbury Avenue 1925.

The present comprehensive work on the Bushmen has for its subject the population of the real Kalahari, that waste Plateau which lies between the Ngami-Lake and Molopo-River, Palapye and Rietfontain. In the first place the Author sets forth his own observations and views, but sometimes makes use of information from former Bushmen-explorers with whose opinion he sometimes agrees or not. This criticism has given the work an especial value.

The first chapters are more or less of an Introductory Character, making the reader acquainted with the country. The Bushmen or Masarwa, as they are called by the neighbouring Bechuana, have been divided, as is known, into various tribes. The Author mentions the division of the Bushmen as the Bechuana give it, and as ANDERSON has arranged them, but he rejects these as being groundless. He himself takes the Bushmen as a single group. The total number of Bushmen is estimated at about 10.000 individuals.

From History we learn, that the Bushmen originate, according to their own tradition, in the North (behind the sun). The Author connects them with the Pygmies of Central Africa, from whom they are now separated. The appearance of Pygmies among the Bushmen themselves, he explains by saying that they could only be groups of oppressed Bushmen and could be nothing else.

I cannot follow the Author on the Derivation of the word Masarwa from San or Sanqua and Barwa or Barva from the same San (p. 75). The country Butua, which has been repeatedly mentioned by Portuguese Authors, lay Southwest of Victoria and it could quite easily have been the native land of the Bushmen of Kalahari, which however was at that time already occupied by a warlike people (therefore not Bushmen).

The Author observes a slight difference in the physique between the Kalahari-Bushmen and those of the Cape. They are mostly dolicho-cephalic, the face is broad and flat, Triangular the jaw-bone prominent, the chin receding, slight Prognathism exists. Steatopygia occurs rarely, but is not characteristic of the Bushmen-women.

Chapters VIII to XII deal with the material culture of the Bushmen. The Masarvas are generally clothed; however the Author makes the remark: "often the men go practically naked".

The weapons and especially the preparation of the poison for the arrows, as well as the methods of hunting, are more particularly described, as well as the various

kinds of habitation. The Bushmen live to this day also in trees as protection from wild beasts.

Chapter XIII will speak more particularly of family life, marriage and social customs.

Chapter XVII will deal with Circumcision of the male and female sexes. The Author even believes that the neighbouring bantu-Tribes had adopted the ceremony of Circumcision from the Bushmen (p. 159).

Chapter XVI is worthy of attention, as it gives a few disclosures of the Highest Beings of the Kalahari-Bushmen. It is not surprising that the Information is so scant. The Author's attempt to give an explanation of the origin of different Beings, seems to me to have miscarried. In the first place the Kalahari-Bushmen believe in a Being called Modimo, Thora or Huwe. Modimo he recognises doubtless as belonging to the Bantus. The name of Huwe, which more especially appears in the West, has already been made known through VEDDER. (*Zeitschrift f. Kolonialsprachen* 1910, S. 6.) The name of Thora is new. The Author looks upon it as a real Bushman-word. The reason for this seems to me to be unfounded. In opposition to the Author, I would like to presume that Thora is not a Bushman-word. For we know from ancient Portuguese sources concerning South Africa, that there was at the Border of the Manamatapa Dominion and other state, called Butua whose rulers were called Toroa. "O reino de Butua, seus reys como nome generico chamao Toroa." (Lisbon Msc. from the year. 1683. R. Bibliotheca Ajuda 51, VII, 44, f. 459.) These were of course not Bushmen, although in the state of Butua Bushmen might have been living. Granted that Thora and Toroa mean the same, then it might have been a Bantu-name for the highest Ruler and per analogiam for the highest Being of the Bantutribe there. It is possible that the Bushmen have gradually taken up this idea and designation. The Author also remarks pointedly that the Kalahari-Bushmen have no real comprehension of Thora, neither do they know where he lives; therefore Thora must be somewhat of a stranger to them. He remarks further (p. 149) that the Basuto-Bushmen use the word Kang with almost the same meaning as Thora.

Huwe and also Thora are in conflict with the evil spirit who is sometimes called Gaua Khauna or Gauna. He is the God of Thunder of whom the Bushmen are in great fear. In another place ("Anthropos", XVIII—XIX [1923/24], p. 114 ff.) I tried to prove how the evil Deity Gaunab of the Hottentots, who has been subdued by Tsuigoab, is no other than the original highest and good Being of the Bushmen. This I also assume here. Thora is an alien Deity; the Deity of the Conquerors of the East, the Bantu; just as the Tsui Goab is the Deity of the Hottentots.

Thora the Intruder conquers Gaunab or Khauna the Original Deity, who becomes degraded to the state of a wicked Deity. This was not altogether successful. The fact that Thora is identical with Modimo makes it appear even more possible, that Thora is alien as well as Modimo. But that Khauna or Gaunab is the Original Deity of the Origin Tribes of South Africa, VEDDER has (according to my thinking) proved sufficiently (see "Anthropos", XVIII—XIX, p. 123) so that one must solve the Problem of the Religion of the Bushmen from this point.

It is a notable fact that the Mantis receives no veneration whatever from the Kalahari-Bushmen. Chapter XIX treats of the Spirit Life and Folk Lore of the Masarwa and acquaints us with a few characteristic Fables.

In the XX Chapter the Author speaks of the tattooing of the Bushmen.

The last ten chapters speak briefly of those peoples with whom the Bushmen had intercourse.

If one did not know, how difficult it is to investigate thoroughly a Nomadic Tribe, such as the Bushmen, one would expect a closer insight, more especially into their Religion. The Author himself accentuates the fact, that one can scarcely learn anything useful through questioning; only Observation can lead us to the Goal. However this is no easy task with a Nomadic Tribe. Without doubt, the Book is bringing us again further in the Investigation of the Bushmen.

Much work remains yet to be done, which lies partly in this, that one must sift the Bushman-Culture from the surrounding Bantu or Hottentot-Culture. A critical investigation of this is still necessary, but will this be possible with our, as yet uncertain knowledge of the Spiritual Culture of the Bushmen? It will probably be necessary first to inquire more deeply into the Spiritual Culture of this interesting Nomadic Tribe.

P. PAUL SCHEBESTA, S. V. D.

Cordier Henri. *Histoire générale de la Chine* et de ses relations avec les pays étrangers depuis les temps les plus anciens jusqu'à la chute de la dynastie Mandchou. I^o Depuis les temps les plus anciens jusqu'à la chute de la dynastie T'ang (907 après J.-Ch.). II^o Depuis les cinq dynasties (907) jusqu'à la chute des Mongols (1368). III^o Depuis l'avènement des Ming (1368) jusqu'à la mort de Gia K'ing (1820). IV^o Depuis l'avènement de Tao kouang (1821) jusqu'à l'époque actuelle. 572 + 432 + 426 + 332 pp. in 8^o. Librairie PAUL GEUTHNER, 13, rue Jacob, Paris 1920.

Mr. HENRI CORDIER, avantageusement connu par la Bibliotheca Sinica et d'autres ouvrages et pour avoir dirigé pendant de longues années la revue «T'oung Pao», nous expose dans ces quatre volumes les destinées de l'immense Etat de la Chine, sur lequel les troubles intérieurs n'ont cessé d'attirer notre attention ces dernières années. L'«Histoire générale» est un des ouvrages dont la lecture ne fatigue pas facilement. Grâce à son talent très réel pour la narration, l'auteur sait rester intéressant et captivant jusqu'au bout. Un des moyens qu'il emploie dans ce but, c'est de faire souvent parler les sources et d'indiquer exactement les dates.

L'exposé semble tout-à-fait objectif. Les relations de la Chine avec l'Occident sont racontées dans le détail, surtout pour les temps modernes. Comme ses relations avec les pays environnants sont également traitées à fond, l'histoire générale de la Chine prend les allures d'une histoire de l'Extrême-Orient. Une lacune regrettable, c'est le manque de cartes géographiques. Peut-être aurait-on pu, sans trop de dépenses, y ajouter comme annexes les excellentes cartes de l'Administration des Postes en Chine, cartes qui indiquent les noms des localités en caractères chinois et en caractères latins (Système WADE). Nous aurions été reconnaissants de trouver les caractères chinois à côté des noms propres, d'autant plus que la notation est parfois erronée. Mr. CORDIER aurait mieux fait de s'en tenir à la transcription française en usage (COUVREUR). Même un Français ne saurait lire correctement des notations comme *chi*, *tchin*, *hiouen* (= *hüan*), *youen* (= *yüan*). Mais n'insistons pas sur ces imperfections en raison des mérites de cet ouvrage que nous recommandons chaudement.

P. TH. BRÖRING, S. V. D.

Morgan J. de. *La Préhistoire Orientale*. Ouvrage posthume publié par LOUIS GERMAN. Tome I: Généralités. VI + XXXV + 332 pp. avec 56 illustrations dans le texte (PAUL GEUTHNER, Paris 1925).

L'ouvrage «la Préhistoire Orientale» qui doit comprendre trois volumes, dont le premier vient de paraître, remonte à vingt ans. Après que la mort, il y a deux ans, a forcé l'infatigable savant et écrivain qu'était J. DE MORGAN à déposer la plume, son ami et collaborateur de longue date, Mr. L. GERMAN, s'est chargé de la publication de cette oeuvre posthume. L'ouvrage vient à propos, puisqu'il nous communique les dernières idées de J. DE MORGAN surtout au sujet d'une foule de questions fondamentales concernant l'histoire primitive. Les différentes théories de l'auteur ont souvent rencontré des contradicteurs et des sceptiques et avec raison à mon avis. Et pourtant, les nombreuses études et monographies de J. DE MORGAN comptent parmi les publications que tous ceux qui s'intéressent à l'histoire primitive de l'humanité et tout étudiant de cette branche devraient au moins une fois avoir parcourues sérieusement et à fond. A l'avenir, c'est précisément le présent ouvrage qui pourra rendre les meilleurs services à cet effet.

En tête du t. I., l'auteur a fait figurer d'abord un Avant-propos d'une certaine étendue et un sommaire historique des recherches archéologiques dans l'Asie antérieure, l'Égypte et l'Afrique du Nord. Puis il traite les sujets que voici: Géographie tertiaire, l'homme tertiaire, les origines de la vie, les débuts de l'humanité, la Mésogée, les phénomènes glaciaires, les alluvions quaternaires, les grandes inondations du Pléistocène moyen et le dépeuplement quaternaire, le repeuplement de la terre, les Kamtchadales et Magdaléniens, de l'usage des instruments de pierre et des vestiges que laissent les peuples disparus, de l'unité des conceptions innées, chronologie, observations générales.

Voici comment J. DE MORGAN précise sa manière de voir au sujet de l'homme tertiaire: «La limite entre le tertiaire et le quaternaire ne répond à aucune nécessité scientifique, elle est purement arbitraire. Il n'y a donc pas, à proprement parler, de problème de l'homme tertiaire; seuls demeurent ceux de l'antiquité de l'humanité, de sa nature physique aux différentes phases géologiques et de son état de culture plus ou moins avancé suivant les lieux et suivant les âges» (p. 17).

On retrouve également dans cet ouvrage la théorie de l'auteur sur l'Asie continentale comme domicile primitif des Indo-Européens (p. 162, 173 et suiv.), théorie exposée à plusieurs reprises dans d'autres ouvrages⁶². Aux Sémites, il assigne comme pays d'origine l'Arabie, dont les conditions climatiques étaient plus favorables autrefois. D'après lui, ce seraient les changements dans ces conditions climatiques qui auraient provoqué l'émigration des Indo-Européens comme des Sémites et par conséquent l'inauguration des mouvements les plus prodigieux dans l'histoire de l'humanité. «N'est-il pas bien curieux de voir que les grandes lignes de l'évolution humaine sont dues à deux grands phénomènes naturels: à la sécheresse qui a contraint les Sémites à sortir de leur péninsule, et au refroidissement de la Sibérie obligeant les Indo-Européens à quitter leurs steppes?» (p. 217.)

Au point de vue méthodologique, on peut faire chez J. DE MORGAN des observations intéressantes. D'une manière générale, ce sont psychologiquement les vieilles idées d'évolution qui dominent chez lui — c'est ainsi que lui aussi était tributaire de son temps — mais il n'est pas rare de trouver chez lui des rudiments remarquables d'une conception et d'une exposition historique des faits. Quant à la nouvelle méthode de recherches d'histoire primitive à base franchement historique, l'auteur n'a pas appris à la connaître et à l'apprécier ni dans sa branche ethnologique un peu plus ancienne (GRAEBNER etc.), ni dans sa branche préhistorique plus récente (MENGHIN etc.). On a l'impression que sur ce terrain cet historien d'une culture par ailleurs si générale et si réceptive est resté en arrière, et cela s'explique par une double raison: d'une part les nouveaux courants dont on vient de parler sont restés pour ainsi dire ignorés en France jusque dans ces derniers temps, d'autre part la négligence à consulter la littérature allemande spéciale a eu chez J. DE MORGAN de fâcheuses conséquences.

Le côté hybride et indécis de sa méthode se manifeste surtout dans sa tendance à combiner l'ethnographie et la préhistoire⁶³. L'idée comme telle est excellente, certes. Mais DE MORGAN se contente de juxtaposer simplement les deux ordres de recherches en les faisant s'éclairer l'un l'autre, je dirais presque machinalement. Il va de soi que la seule méthode scientifique consiste à rechercher les relations historico-génétiques telles qu'elles se manifestent d'un ordre à l'autre. L'auteur ne remarque pas on sent trop peu que c'est la seule manière pour marcher sur terre ferme, tandis que la discussion psychologique et les conjectures ne font guère avancer. Cette mentalité s'affirme surtout quand il s'agit des éléments «si simples et si rationnels» des plus anciennes civilisations humaines. «Pourquoi, voilà la question qu'il se pose entre autres, les fameux silex microlithiques, dits Tardenoisien, n'auraient-ils pas pu se former en différents endroits et indépendamment les uns des autres?» De même quand il s'agit des dolmens: «N'est-il pas plus rationnel de penser que ces maisons des morts ont été inventées en plusieurs centres différents et en divers temps?» (p. X.) Une étude approfondie de la «Méthode

⁶² Cf. SCHMIDT-KOPPERS: *Völker und Kulturen*, I, 1925, p. 136 et suiv., et p. 303 et suiv.

⁶³ Voir à ce sujet surtout le chapitre: «Les Kamtchadales et les peuplades préhistoriques. Kamtchadales et Magdaléniens» (p. 223—266).

der Ethnologie» par GRAEBNER⁶⁴ aurait pu lui fournir des renseignements et des réponses à toutes ces questions.

Que d'un autre côté J. DE MORGAN soit prêt à faire entrer en ligne de compte — en se basant sur le critère de forme — des relations culturelles étendues, c'est ce qui ressort des faits que voici. Aux pages 49 et suiv., l'auteur publie une lettre de Mr. l'abbé BREUIL (datée du 31 janvier 1923), où celui-ci s'exprime de la façon suivante: «Evidemment en Australie, l'homme est un immigré. Il y a des types bien australiens parmi les Veddas, et une gravure rupestre du Nord de l'Inde est absolument semblable à celles de Port-Jackson près de Melbourne: c'est trop identique pour qu'on puisse parler de coïncidences fortuites.» DE MORGAN y ajoute la remarque: «Je partage en tous points l'avis de mon savant correspondant.» Toutefois, et en opposition complète avec cette manière de voir, il ne veut pas, malgré beaucoup «de ressemblances, parfois si parfaites» (p. 291) entre l'Amérique et l'Ancien Monde, admettre de relations entre ces deux parties du monde. «Il semble donc certain que les Pré-Colombiens se sont développés sur eux-mêmes, qu'ils n'ont eu aucun contact avec des peuples étrangers.» (l. c.) Voilà comment J. DE MORGAN est ballotté à droite et à gauche au point de vue méthodologique. C'est un fait qu'en raison de nos aspirations toujours en éveil vers la vérité il est nécessaire de se rappeler, quand il s'agit d'examiner et de mettre à profit les résultats de ses recherches. Mais cette constatation ne doit pas diminuer notre respect pour les travaux extraordinaires de l'auteur en vue de l'élargissement de nos connaissances de l'humanité. On trouve à deux reprises une faute d'impression surprenante: *homo alatus* (p. 45 et p. 52) au lieu de *homo alulus*.

P. GUILL. KOPPERS, S. V. D.

I. Samain A. le R. P. *La Langue Kisonge*. (Bibliothèque-Congo, Directeurs: V. DENYN et ED. DE JONGHE, XIV. Bruxelles, GOEMAERE, Impr. du Ro.) 152 pp.

II. Hurel Eugène le R. P. *La Poésie chez les Primitifs ou Contes, Fables, Récits et Proverbes du Rwanda* (Lac Kivu). (Bibliothèque-Congo, IX.) 260 pp.

I^o Les Basonge se divisent en beaucoup de tribus secondaires; la plus importante est celle des Bekalebwe qui habitent la région de Kabinda, Lubefu, Tšofa, Kisengwa, Mpañia, Mutombo et Lusambo. En outre il y a des colonies des Basonge au bord du Kasai; la plus importante d'entre elles est celle des Bena Nsapo près Luluabourg⁶⁵. En fait les Basonge (Bekalebwe) se sont installés dans cette région en conquérants.

L'auteur compte les Basonge comme une partie de la grande peuplade des Baluba. Il invoque d'abord des raisons linguistiques (mais ce faisant il prétend se fonder uniquement sur des mots qui se présentent identiques en Kisonge et en Kiluba-Hemba ou Tšiluba au bord du Kasai, ce qui, à vrai dire, ne prouve nullement une parenté étroite des peuplades.) Une autre raison, qui est certainement fondée, se réfère à une rencontre de Lumpungu, du grand chef Basonge, ennemie des Arabes avec Kasongo Niembo, un chef Baluba. Malgré l'antipathie qui existe entre les deux peuples et malgré le sentiment de supériorité que les Basonge éprouvent à l'égard de ces «esclaves», les Baluba, Lumpungu montre à son hôte, dont il ne s'était d'abord pas beaucoup soucié, après quelques scrupules, une considération toute particulière: «j'aurais dû lui marquer mon respect. C'est notre chef à tous; tout ce qu'il y a ici, c'est à lui». Cela indique à coup sûr pour quiconque connaît les traditions africaines des rapports anciens. Les Baluba d'aujourd'hui ont en comparaison avec les Basonge les signes d'un peuples qui a «fini son temps». Ces derniers qui sont des sauvages anthropophages avaient avant l'arrivée des Belges fait cause commune avec les «Arabes», brûlé des villages Baluba et pris part aux chasses d'esclaves.

⁶⁴ Heidelberg 1911. A comparer en outre SCHMIDT-KOPPERS, *Völker und Kulturen*, I, 31—130, et H. PINARD, *L'Etude comparée des religions*, II, 1925, Paris, p. 221—282.

⁶⁵ Leur domaine se trouve ainsi compris dans le carré E⁴ de la carte linguistique dans MEINHOF, «Grundriß einer Lautlehre der Bantuspr.», 2^e éd. 1910.

Les Basonge qui sont une race vigoureuse, saine «sont des aristocrates, si on les compare aux races environnantes; ils sont polis, affables et bien constitués» (p. 6), quoique leurs mœurs soient plus légères que celles des Baluba. Ce sont de bons agriculteurs, leurs femmes sont d'excellents cuisinières, leurs forges où l'on fabrique de belles haches ont une grande réputation; leurs assiettes et leurs pots sont faits avec un goût particulier. Le culte de la nouvelle lune joue un grand rôle chez eux; leurs fétiches atteignent parfois une grandeur gigantesque. Il y a une initiation (*bukiši*) à laquelle se soumettent tous les enfants et que l'on tient rigoureusement secrète. Les B. ne se marient jamais, exception faite pour leurs chefs, à l'intérieure de la même famille. Le matriarcat ne transparait plus dans cette organisation patriarcale que par l'institution de chefs féminins, lesquels n'ont une certaine autorité qu'à l'égard des femmes. Les B. sont attachés à leurs coutumes, particulièrement les vieilles gens; chez les jeunes au contraire l'influence de l'Europe se fait déjà sentir dans leur conduite extérieure.

La langue dont SAMAIN ne donne qu'un résumé grammatical — résumé à vrai dire assez complet — a le pure type Bantu et elle appartient à ce grand groupe que FINK désigne comme subdivision orientale du «groupe récent».

La phonétique est complètement négligée; aucune intonation n'est notée.

La grammaire est ramassée sous forme de tableau en 24 pages; elle est conçue du point de vue habituel en Europe; aussi des questions qui ont d'étroits rapports les unes avec les autres sont elles souvent séparées. Le chapitre XVIII «de la formation des mots» devrait être remis au chapitre I (substantif); les «abstrait» commençant par *bu-* appartiennent à la troisième classe, de même sans doute aussi les «dépréciatifs» (*bu-* en redoublant le radical du verbe), les noms d'instruments comme les augmentatifs (*ki-*) appartiennent à la huitième classe; seuls les diminutifs commençant par *ka-* sont aussi cités dans la neuvième classe. Le locatif, infinitif et les «verbes impersonnels» devraient être classés d'après leur sens, réunis avec la proposition *ku* et répartis dans les classes⁶⁶; il ne convient guère de faire une distinction entre les prépositions et conjonctions, par exemple *na* «et» veut dire aussi «avec»; il n'est pas possible de distinguer suivant notre point de vue à nous le verbe et le nom.

Inversement, dans le pronom la première et la deuxième personne ne doivent pas être mises exactement dans la même catégorie que la troisième personne etc.

Ainsi l'on obtiendrait peu à peu un tableau qui au point de vue de la psychologie du langage comme au point de vue de l'histoire serait beaucoup plus vivant et beaucoup plus vrai qu'il n'arrive lorsque, comme on fait toujours, on force l'esprit de la langue étrangère dans le lit de Procruste de la «grammaire latine».

A vrai dire ce reproche ne porte guère sur SAMAIN, car il est visible qu'il ne veut donner qu'une courte orientation sur le Kisonge; il réussit parfaitement à donner — et à donner en une seule page (p. 26) — une idée d'ensemble des nuances du verbe qui même pour une langue Bantu sont très abondantes.

De même qu'en dépit de sa brièveté l'introduction donne une orientation suffisante sur le peuple, le vocabulaire qui est la partie principale de l'ouvrage fournit, malgré sa forme ramassée, tous les mots nécessaires pour l'usage courant. Ici les distinctions fort claires (tel que «abatte — jeter par terre... abatte d'un coup de hache... faire crouler... tuer...») facilitent la traduction, et en outre, les brèves explications portant sur les données concrètes (p. ex. «génie», «sort», «remède») fournissent une aide précieuse pour comprendre l'ethnographie.

Malheureusement il n'existe pas de vocabulaire Kisonge-français; on en aurait déjà besoin pour étudier les proverbes qui ont été traduits d'une façon très libre. On en aurait encore beaucoup plus besoin pour étudier des textes d'une certaine étendue, — textes qui eux aussi manquent dans le livre. Assurément les proverbes sont particulièrement propres à donner une idée de la vie intellectuelle d'un peuple. Les 106 proverbes que SAMAIN a rassemblés témoignent d'un remarquable esprit spontané et de la sagesse naturelle aux Basonge dont la langue pourra à partir de maintenant utilisée en vue de recherches et de comparaisons par les linguistes qui s'occupent des langues bantoues.

⁶⁶ Pour *ku* voir en ce sens MEINHOF, «Grundzüge e. vergl. Gr. d. Bantuspr.», p. 19, Kl. 15 *uku-*, pour *ki* en même endroit p. 13, et pour l'ensemble p. 20 etc. La signification des diverses classes n'est pas indiquée chez SAMAIN, mais elle correspond à celle de tout le groupe.

II° Nous venons d'exprimer le regret de ne pas avoir de textes d'une certaine étendue; or, HUREL nous apporte comme «complément naturel, pour ne pas dire nécessaire» de sa grammaire Kinya-rwanda un ample choix de contes, fables et récits intéressants dont «la lecture attentive et l'étude méthodique» ne serve pas seulement à perfectionner la connaissance «du beau et bon langage» de Rwanda, mais permettent aussi d'acquérir une connaissance assez profonde de la vie et des habitudes, des façons de penser et de sentir de ce peuple. Aussi ne ce sont pas seulement les linguistes, ce sont encore et au même degré les ethnologues et les savants qui s'occupent de la psychologie collective qui accueilleront ce livre avec plaisir; sans tenir compte de ce fait que le «colonial (surtout) puisera dans ces études une sympathie plus grande pour les indigènes dont il aura la noble ambition de devenir le guide, le père, l'ami» (DE JONGHE). Quoique cela ne soit pas aussi facile que se l'imaginent la plupart des Européens, il est certain que, pour quiconque est animé d'une véritable bonne volonté, les textes, dont il est ici question, textes qui ont été rassemblés par un véritable connaisseur du peuple et auxquels sont encore joints 200 proverbes et dictons populaires, seront la meilleure préparation pour pénétrer de façon vivante dans l'esprit étranger de «ce monde noir».

L'excellente introduction montre en HUREL un homme qui, avec beaucoup de décision dans l'esprit, sait tenir le juste milieu entre cette humanitarisme factice dont la vogue est si grande aujourd'hui auprès des théoriciens, et cette tendance étroite qu'inversement les praticiens ont à rabaisser les façons de penser «primitives» lesquelles ne peuvent jamais être comprises par des raisonnements rationalistes. À vrai dire ce sont là des choses qu'il faut lire entre les lignes; le style seul de l'introduction prévient le lecteur en faveur de l'auteur.

Les Munya-rwanda sont établies auprès du lac Kivu (altitude 1490 m) sur le plateau qui arrive jusqu'au bord de ce lac dans la région de la grande fracture de l'Afrique orientale («Grabenbruch»). Ils s'adonnent à l'élevage du bétail. Ils offrent le type même du peuple de l'Afrique orientale; la classe supérieur de ce peuple les Batutsi dont la taille dépasse quelquefois 2 m, dont la peau est de couleur clair et le profil distingué, a de toute évidence une origine hamitique. La masse des sujets (Bahutu) se compose d'agriculteurs noirs et de petite tailles; en face d'eux sont les nobles qui élèvent le bétail. Quant au Batwa, qui sont des nains, méprisés de tous, ils habitent dans les forêts où ils chassent. Tous parlent le Kinya-rwanda qui est un véritable idiome Bantu et appartient au groupe oriental de ce qu'on appelle «la jeune branche». La langue la plus typique de cette branche est le Kinyamwezi; la plus célèbre est le Kiswahili. Le Kinya-rwanda se rapproche de ce dernier (le Kinya-rwanda autrefois appelé aussi Tussi).

La littérature orale des Banya-rwanda se distingue par une très grande richesse de fables, mythes, proverbes, chants profanes et religieux etc. — «on en remplirait des volumes». La soir, à l'heure des esprits, quand les bêtes sauvages hurlent au dehors, que des éclairs traversent le ciel nocturne et les ténèbres par lesquelles l'imagination est excitée et les auditeurs remplis d'une crainte obscure, le conteur de profession débite dans les cabanes ces récits à la foule accroupie en cercle autour du feu et qui l'écoute sans respirer; de temps en temps il avale un gorgée de jus de banane. Au milieu du récit il arrive qu'un beau trait d'esprit brille d'un éclat particulier, il peut alors rapidement devenir proverbe. Dans ce peuple le don créateur de la parole n'est pas encore éteint. «Il y a donc de la «poésie» dans ces récits, poésie dans les sujets et le style, poésie dans les sentiments exprimés. On trouve des «morceaux» entiers auxquels il ne manque vraiment que le rime» (p. 2). Ici le souci de la forme est associé à un contenu toujours changeant. Tout le monde connaît les histoires par cœur et pourtant elles présentent toujours des variantes; l'enthousiasme de l'auditeur donne des ailes à l'imagination du conteur. Un véritable esprit primitif, vigoureux, spontané, pénètre et anime des récits déjà connus depuis longtemps et souvent répétés, un style rigoureux et pourtant infiniment souple (celui même dans lequel l'indigène a l'habitude de rendre compte des faits qui se sont véritablement passés) donne même à la moquerie la dignité du génie naturel. Ici rien n'est différencié, rationalisé, figé, la vie du peuple se reflète immédiate dans son esprit; le naturel plein de fraîcheur, bien africain de ce peuple n'a pas encore été refoulé par des inventions artificiels; c'est ce que montre d'ailleurs sa division sociale à laquelle il a été fait allusion plus haut; il sent son unité (mais non pas dans le sens moderne et nationaliste du mot), il

porte encore les traces visible de la nature laquelle détermine dans la communauté qui se développe sur un sol («peuple») une hiérarchie fondée sur les capacités morales et physiques («race»).

Mais ce n'est pas seulement le degré de maturité du peuple qui apparaît dans ces récits, nés exclusivement de l'imagination et qui provoquent chez nous une impression de jeunesse, c'est le «noir» lui-même, ce grand enfant que nous voyons ici s'exprimer d'une façon naïve et souvent même abracadabrante. Il y a dans les récits une série stéréotypique de personnages: ce sont les acteurs; en les faisant ressortir on jette du même coup une pleine lumière sur la vie, l'esprit, les façons de vivre et la religion de ce peuple si véritablement africain. HUREL (p. 3—9) fait défiler devant nous ces personnages d'une façon claire et complète, concise et détaillée tout à la fois. Il est nécessaire de bien connaître ces personnages pour comprendre pleinement le contenu. Il commence par «Imana», l'être suprême (Dieu), passe en revue les diverses sortes d'esprits pour arriver à l'homme qui joue en ce monde le rôle principale; ensuite, par l'intermédiaire des nains il arrive aux animaux; parmi ces derniers c'est en fait le bétail qui jouit de la plus grande vénération.

Il y a une courbe qui commence dans les lointains infinis de l'invisible, s'abaisse ensuite lentement, puis remonte visiblement quand on arrive à l'homme; elle retombe de nouveau pour finir au bout de sa cours pour remonter subitement; à ce moment le culte est son support et elle se perd ainsi dans l'invisible.

HUREL désigne les Banya-rwanda du nom de «monothéistes», car Imana est parmi tous les esprits la seule divinité; il n'existe pas pour eux d'autre divinité. Les noms qu'il porte montrent en lui un créateur, un donateur, un être tout puissant, omiscient qui dirige l'univers; et la fréquence des noms «théophoriques», des exclamations ou des formules de souhait d'une façon générale tout ce qui se rapporte à cet ordre d'idées indique des qualités divines.

Ici se manifeste de nouveau chez l'indigène le défaut de réflexion rationnelle: quand on l'interroge sur ces qualités divines, il ne sait que répondre. La conception de l'être suprême est chez lui purement intuitive; la synthèse de ses attribus, de tout son être est chez lui chose inconsciente; le sentiment de l'éloignement et de l'invisibilité de Dieu n'en est que plus claire chez l'indigène; pour lui Dieu est «invariablement considéré par rapport à l'homme (auquel il donne tout)», mais l'homme «n'est jamais considéré par rapport à Imana». L'être suprême, la véritable divinité ne reçoit ici aucun culte; il en est de même chez beaucoup d'autres peuples africains. «L'estime qu'on lui porte reste dans la domaine de la théorie pure et ne va pas jusqu'à susciter à son endroit des manifestations pratiques de ce sentiment» (p. 5). On pourrait presque dire que sa crainte de la divinité est trop grande, que les sentiments qui s'agitent en lui sont trop violents pour qu'il puisse leur donner expression visible dans un culte, dans une vénération publique.

Parmi les esprits nous voyons deux catégories: les esprits supérieurs (Imandwa) et les esprits inférieurs (Bazimu). Les premiers dont le chef est Lyangombe ont été jadis des hommes d'élite, mais dans les récits ils ont exactement les mêmes habitudes, les mêmes qualités et les mêmes passions que les Banya-rwanda. Ils sont cruels et brutaux et causent aux hommes toute sorte de préjudices.

Les Bazimu qui sont, eux aussi, dangereux et nuisibles, sont des âmes des morts; invisibles et insaisissables, ils sont la cause de toutes les souffrances humaines. Lyangombe à qui Imana a donné tout pouvoir sur les Bazimu est le seul esprit humanitaire qui protège les hommes. En raison de cette conception qui ne connaît pas la différenciation et qui unit le monde de l'au delà et le monde terrestre dans une synthèse primitive, les indigènes n'ont aucune notion de transcendance; le royaume des esprits est l'image perfectionnée du monde d'ici-bas, lequel est «mauvais». Dieu seul, «Imana», est au delà «du bien et du mal», qui ont été créés, l'un et l'autre, par lui.

La troisième catégorie est celle des hommes; il a déjà été question plus haut de leur classement «anthropologique».

Le Mututsi, «intelligent, diplomate dans le sang, ambitieux et fier, effeminé et superstitieux à l'excès, c'est le type conquérant et dominateur, mais qui s'impose surtout par la ruse et la diplomatie». Il n'a pour les deux autres groupes qu'un indicible et hautain mépris. Il a le sentiment que les trois groupes «appartiennent» à un même tout «nationale», mais ce sen-

timent se fonde sur la conviction que les autres sont à son service et lui appartiennent à lui. Le roi, «le Mututsi par excellence», doué d'une autorité absolue, «entouré d'une certaine auréole spirituelle et mystérieuse... a son protocole et un protocole scrupuleusement observé». Tous les Banya-rwanda lui sont soumis, corps et âme, ce qui a dans leur langue une toute autre signification que dans la nôtre. Il nous faut dépouiller notre expression européenne de ce qu'elle comporte de poésie et de sentimentalité, la prendre à la lettre et lui donner la signification d'une dépendance totale, aussi bien en ce qui concerne les pensées que les actions.

Les Bahutu, hommes travailleurs, attachés au sol, doués d'un sens extrêmement vif de la famille, se montrent tantôt calmes, tantôt au contraire tout soulevés de passion; ce sont de «vrais noirs». Les Bahutu, beaucoup plus nombreux que les Batutsi, sont à cause de leur manque d'initiative personnelle, incapables de commander; ils obéissent en grinçant des dents, mais ils ne peuvent pas faire autre chose que d'obéir et même ils vont, en échange d'un prêt de bétail, jusqu'à se mettre complètement dans la dépendance d'un Mututsi. Leur sentiment de l'unité du peuple se fonde sur l'obéissance, laquelle est imposée par la nature et ne fait naître en eux aucun ressentiment, analogue à celui des foules européennes.

Les Batwa, profondément méprisés par les autres races, plus méprisés que des chiens ou des hyènes, hommes sales et fourbes au regard fuyant, refoulés dans les montagnes représentent le reste d'une branche humaine dont le destin est révolu.

Ainsi les récits nous font connaître la hiérarchie naturelle du peuple dans son ensemble d'une façon si nette et si tranchée, que nous pouvons dire qu'ils expriment l'idée même qui est à la base de la vie empirique. La nature ne connaît que les concepts de «fort» et de «faible», lesquels dans un cerveau encore proche de la nature se reflètent sous la forme du «bon» et «mauvais».

Le premier, représenté par un petit nombre d'êtres, grand par son activité et sa mobilité, finit par succomber lentement sur le poids du grand nombre, par l'intermédiaire de qui tout ce qui est passif et lié à cette terre fait valoir ses droits à une durée éternelle. La division en trois classes de ce «peuple» fait l'impression de quelque chose de tout à fait primitif, étant donné qu'ici les types moraux «hommes», «femmes» et «enfants», chacun «à sa place» forment en quelque sorte un tout, dans lequel règne encore l'ordre — l'ordre tel que la nature l'exige sans la moindre étincelle d'humanité — un ordre brutal, dirions nous, mais qui, justement à cause de cela, est de l'ordre.

Parmi les animaux, dans les contes, c'est le lièvre qui, comme en beaucoup d'autres régions en Afrique, joue le rôle de notre renard et c'est l'hyène qui joue celui de l'être borné. L'animal en qui résume toutes les vertus, celui que dès l'enfance on révère avec amour, c'est la vache, l'animal qui dispense le lait. L'offrande, la plus magnifique, l'expression vivante de la richesse et de la puissance. A quelles flatteries et à quelles patientes courbettes ne se résigne pas un paysan pour obtenir finalement, quelquefois au bout des longues années, une vache, qu'un puissant lui confie et qui, sans lui appartenir à proprement parler, fait de lui un véritable esclave. Le noble passe ses journées au milieu du bétail; la journée elle-même est divisée d'après les besoins vitaux des troupeaux; la langue dispose de termes les plus subtils pour désigner les nuances du bétail; bref, toute la vie, toutes les préoccupations du noble jont pour obet l'animal sacré, la vache.

L'excellent exposé de HUREL, ramassé en quelques pages, montre jusqu'à quelle profondeur il a su pénétrer dans l'âme de ces indigènes; à vrai dire les dernières profondeurs de cette âme demeurent toujours plus ou moins cachées à l'européen d'aujourd'hui en raison de sa façon toute différente d'envisager les choses. HUREL présente une image si vivante de la mentalité que révèlent les textes comme du contenu et de la forme de textes — quelle brillante analyse il fait du style à la page 10 en quelques mots — qu'on regrette d'autant plus le manque d'une phonétique détaillée. Je ne veux pas parler ici des rapides indications contenues dans l'introduction (p. 13) — cette ouvrage n'est pas une grammaire, mais un recueil de textes — je fais l'allusion à l'absence complète de toute espèce de signes qui fassent un peu sortir le caractère du débit dans la mesure où la chose est possible. Ces contes peuvent seulement être «dits», ce sont de véritables récits et qu'elle n'est pas l'expression que l'on observe dans le débit oral! Le ton, le rythme, la mesure, l'allure du discours importent ici beaucoup plus que la construction logique du texte avec tout ce qui caractérise ce dernier;

ils importent beaucoup plus, parcequ'il n'y a pas encore divorce entre la récitation orale et la langue elle même. Un homme, qui comme HUREL possède un sens fin et extrêmement délicat n'aurait pas dû négliger la partie phonétique.

Etant donné qu'un texte imprimé n'est déjà en lui-même qu'un pâle réftet de la parole vivante, il n'a plus lorsqu'il est dénué de tout signe concernant le débit oral — et qu'il est simplement divisé en paragraphes et pourvu de signe de ponctuation d'après la conception européenne — qu'une petite partie de sa force originelle. Si l'auteur avait tenu compte de ce point, on pardonnerait facilement le manque d'un dictionnaire qui pourtant ne peut jamais être complètement remplacé par une traduction interlinéaire.

Dr. W. CZERMAK,
professeur à l'université de Vienne (Autriche)

Pfizenmayer E. W. *Mammutleichen und Urwaldmenschen in Nordostsibirien.*

F. A. BROCKHAUS. Leipzig 1926. 341 SS. Text, 118 Abb., teilweise auf farbigen Tafeln, 3 Karten. Geb. Mk. 16.—.

Der Verfasser stand vor dem Kriege viele Jahre hindurch als Kustos der paläontologischen und zoologischen Museen in St. Petersburg und Tiflis in russischem Staatsdienst. Im Auftrage der russischen Akademie der Wissenschaften beteiligte er sich an zwei wissenschaftlichen Expeditionen, die der Hebung und Bergung von Mammutfunden im äußersten Nordostsibirien gewidmet waren. Die erste führte ihn 1901/1902 an die Beresowka, die zweite 1908/1909 in die polare Omulachtundra im Küstengebiet des Eismeres zwischen den Flüssen Jana und Indigirka. Seine Fahrten über viele Tausende von Kilometern durch die arktische Taiga und Tundra im Renntier- und Hundeschlitten, im Boot auf den unendlichen sibirischen Strömen, brachten ihn in innige Berührung mit der arktisch-sibirischen Natur und ihren Lebewesen, ihren Pflanzen, Tieren und Menschen. Seine gründlichen Kenntnisse des Landes vermittelt uns der Verfasser in lebendiger Darstellung, die doch immer sachlich bleibt und unterhaltend belehrt. Das Werk ist wohl ein Reisebuch, für weitere Kreise bestimmt, bringt aber so viel des Neuen und Wissenswerten, daß auch der für das Land, dessen Menschen und deren Kultur interessierte Fachmann reichen Gewinn daraus schöpft.

Das einleitende Kapitel: „Das Mammut in Bildern und Sagen“, bringt eine wertvolle Darstellung auf Grund der einschlägigen Literatur. Der Gang der Expeditionen bildet dann den Rahmen für eine Reihe von Ausschnitten aus dem Leben der Eingebornen, die besonders für den Ethnographen von Interesse sind. So führt uns der Verfasser in eine Skopzen-Siedlung, schildert die religiösen Anschauungen und kultischen Bräuche dieser eigenartigen Sekte. Eine Jakuten-Hochzeit, ein Kumysfest, die Beschwörung eines Lamuten-Schamanen geben Einblicke in die sittlichen, religiösen und rechtlichen Vorstellungen der Eingebornen. Wir lernen den Jagdzauber, aber auch außerordentlich praktische Anwendung technischer Beobachtungen in den Jagdmethoden der primitiven tungusischen und jakutischen Jäger kennen. Fallen, Fangvorrichtungen, Selbstschüsse sind eingehend beschrieben, durch Zeichnungen veranschaulicht und der Ethnologe wird an diesem Kapitel seine besondere Freude haben.

Das Buch enthält auch aufschlußreiche Angaben über die wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse unter den Kolonisten, über die Haupterwerbsquellen des Landes: Pelz- und Fischhandel, Elfenbein- und Goldgewinnung.

Besondere Sorgfalt aber ist der Beschreibung der Mammutfunde selbst gewidmet. Diese gibt der Verfasser auf breiter geschichtlicher und literarischer Grundlage. Als ein Ergebnis seiner diesbezüglichen Spezialstudien stellt sich eine neue Mammut-Rekonstruktion PFIZENMAYER'S dar, die gleichfalls in dem Buche erstmalig gebracht wird. Auf einer Übersichtskarte sind die Routen der beiden Expeditionen und sämtliche sibirischen Mammut- und Nashornfunde verzeichnet. Als ein bemerkenswertes Detail der Mammutuntersuchung sei erwähnt, daß mit der UHLENHUTH'schen Methode der serologische Verwandtschaftsnachweis des diluvialen sibirischen Mammut mit dem rezenten indischen Elefanten erbracht werden konnte.

Neben dem reichen Inhalt und der meisterhaften Darstellung ist dieses wertvolle Buch PFIZENMAYER'S, der heute der einzig überlebende wissenschaftliche Teilnehmer der Expeditionen ist, noch ausgezeichnet durch eine geschmackvolle Ausstattung seitens des Verlages.

Dr. MICHAEL HESCH — Wien.

Fräble Josef, S. C. J., Kongo-Missionär. Negerpsyche im Urwald am Lohali. Beobachtungen und Erfahrungen. Mit 21 Bildern. Oktav (VIII + 190 SS.). Freiburg i. Br. 1926. HERDER. In Leinwand geb. Mk. 4.80.

Dieses kleine, wertvolle Buch ist, wie der Verfasser selber betont, in erster Linie für angehende Missionare geschrieben. Doch hat es seines Inhaltes wegen ebenso gut Interesse für alle Völkerkundebeflissenen. Die hervorstechendsten Eigenschaften des Buches sind Gründlichkeit und Tiefe. Was der Verfasser zugleich in packender Sprache schildert, ist die wirkliche Seele eines uns fremden Volkes. Wie weit es ihm gelungen ist, kann am besten nur einer ermessen, der selber eine ähnliche seelische Eigenart eines Volkes verkostet und erleben durfte. So tiefeschürfende Darstellungen der Negerpsyche besitzen wir leider erst sehr wenige. Langjährige Erfahrung als Missionar, ein außergewöhnlich gutes Beobachtungstalent und — *last not least* — warmherzige sympathische Einstellung den viel verkannten und verlästerten Negern gegenüber wirken beim Verfasser zusammen zu dem trefflichen Ergebnis. Über das äußere Leben der Naturvölker Afrikas ist bereits viel geschrieben worden, aber über ihr Seelenleben sehr wenig. Das vorliegende Werk gewinnt noch einen eigenen Reiz durch die vielen eingestreuten Beispiele, welche als Illustrationen und Belege für die Ausführungen des Verfassers anzusehen sind.

Dem starken Temperament des Verfassers und seiner großen Liebe zu seinen Schutzbefohlenen muß man es zugute halten, wenn er hier und dort in der Herausstreichung des Negers zu Ungunsten des Europäers wohl etwas zu weit geht. Der zivilisierende Europäer in Afrika soll darum meinerseits nicht gelobt werden, im Gegenteil. Ich möchte nur sagen, daß FRÄSSLE dort, wo er Vergleiche anstellt und Schlußfolgerungen zieht, wohl einige Male darin verfällt, seine Neger zu leicht zu malen.

Immerhin ist der Mut hervorzuheben, mit welchem der Verfasser das Unrecht an den Pranger stellt, welches den Eingebornen Afrikas seitens der europäischen „Zivilisatoren“ angetan wurde, oft aus Habsucht, Rassenstolz, Verworfenheit, doch manchmal auch aus Unkenntnis ihrer eigenartigen, uns fremden Weltanschauung.

Das Büchlein ist eine Tochtterschrift desselben Verfassers „Meiner Urwaldneger Denken und Handeln“. Beide Bücher sind allen auf das wärmste zu empfehlen, denen daran liegt, fremde Denkungsart wirklich kennen zu lernen.

Hätten wir viele solcher Monographien der verschiedensten Völker der Erde aus der Feder unserer Veteran-Missionare, welche Fundgruben täten sich damit auf für unsere Ethnologie und Religionswissenschaft! Möchten doch die Missionare, dem Beispiele P. FRÄSSLE's folgend, aus ihrer Reserve noch mehr heraustreten! Und den Herrn Verfasser möchten wir bitten, er möge aus dem reichen Schatze seiner Erkenntnisse und Erfahrungen auch für die Fachethnologie etwas abfallen lassen.

P. PAUL SCHEBESTA, S. V. D.

Basedow Herbert. The Australian Aboriginal. XX + 422 pp. With 146 illustrations. I. W. PREECE & Son. Adelaide 1925.

There is probably no one else, who has come into touch with the native Australian as much as BASEDOW. The Author has taken part in no fewer than 15 Expeditions (p. VII s.). More especially through his post as „Chief Medical Officer“ and „Chief Protector of the Aborigines“, he had a good chance of observation and made the best use of it, as the present publication does well show in every step and track.

The Author is looking forward to give us special investigations and publicity in the future. With the present work he gives us a general Summary. His information is abundant. Everything is traced back to his own observations.

His position at that time kept him continually away from towns and libraries, so that he had no chance to consult more ancient literature (p. XII).

However valuable the present publication is, one must, in the interest of science, sincerely hope, that the Author will shortly give us his further promised special investigations. For, in the first place, the present work does not contain everything that the Author knows and in the second, in the abridged edition, it is often not clear to which particular tribe his information refers.

The Author has not been initiated into any tribe. He has tried several times, either through medical activity, or through the giving of many presents, to be recognised as initiated; but the old men pointed out to him, that he could only be accepted provided he passed through the different grades of initiation and submitted to the attendant mutilation in the orthodox way (p. XIII). The medical men looked upon the Author as a colleague; which fact led to the revelation of many interesting secrets, and to the gain of valuable photographic material which latter add a special beauty to the book. It is sad that the continual retrogression of the Australian native population, has been very rapid during the last ten years, for unless extraordinary measures are taken, the Australians will become, in a short time, one of the extinct races (p. XIV).

Out of the abundance of the Material which the book offers, we will first notice a few points, which in their characteristic peculiarity point beyond Australian even as far as New-Guinea. BASEDOW points out, that he discovered again and again, among the men of all tribes but rarely among the women, individuals "whose noses are hooked and give one the impression of having Jewish features" (p. 26). Such marked types as shown in the illustrations (plate IV, 2—VI, 2) remind one immediately of some of the inhabitants of Melanesia. The way the hairs is dressed of the three men of the Kolaia tribe (Cambridge Gulf) as shewn in Plate IX, points in the same direction. They wear the hair tied at the back round a pad of Emu feathers.

The Author was struck by a remarkable separation of the two sexes, especially on Groote Island (gulf of Carpentaria) where the women practically live apart from the men during the whole of the day and only come into camp after sunset to deliver the food supplies they have collected during the day (p. 101).

One finds Dug-outs all along the North coast of the Continent. The Author himself tells us: "It is very probable that they are of foreign origin, presumably Melanesian or Polynesian" (p. 164). A greater part of the spears from Melville Island, Bathurst Island &c. (illustrated on p. 191) point out at once by their shape the same relation. The sacred sun design of the *Ilpalinja*-ceremony (Aranda) p. 266, reminds one not only of the outward form, but also noting its aim and purpose of the well known Malanggans of New-Mecklenburg⁶⁷.

Although the Australian has a passion for hunting he would never kill any animal solely for sport or pleasure. "Whatever is slain is eaten; to kill just for the pleasure of the thing is beyond his comprehension and chases seriously with his profound notions of justice and fair-play being meted out to all his fellow-creatures" (p. 120 s.). In this place we must note the observation of the Author, that the native, although as huntsman his purpose is to kill his prey, if he keeps the same animals in captivity, treats them with the greatest affection and care.

Even the wild beasts seem to realize instinctively the noble nature and disposition of the native towards them: "Indeed the instinctive fear of an animal or bird is ever so much greater when a white man approaches than when a native does. I have seen cases where semiwild cockatoos, magpies, and other birds have allowed themselves to be handled by natives without much concern, but the moment a European attempted to do likewise, the bird would become unmanageable, terrified and even vicious" (p. 89). These interesting facts have been confirmed, as far as possible, among other primitive hunting tribes, such as the Semangs in Malacca and the aborigines of Tierra del Fuego. These facts are contrary to the belief that it is impossible that the pastoral Nomadic life could at the beginning have been derived from a hunting tribe: The mentality of the

⁶⁷ A. KRÄMER: Die Malanggane von Tombára, München 1925.

hunter has been supposed to be totally different to the mentality of the breeder of cattle, as the one wishes to destroy, and the other to care for and preserve. That the latter theory is mistaken is well proved through BASEDOW's foregoing information.

The native knows little about clothes, but instead of that, "he is very particular about regularly anointing his supple skin" (p. 115). For their purpose the fat of the emu is very precious. "This grease the native rubs over the whole surface of his body, to shield the skin from the painful sting of the broiling sun, and of the arid wind. In addition he covers certain parts of his body and face with red ochre and charcoal, both for cosmetic and protective purposes" (ib.). The great pleasure and enjoyment of pointing the body, such as appears usual among the primitive hunting tribes, no doubt leads back, to a certain extent, to the practical measure of preserving the body and the health.

Sometimes after a battle they have been known to eat some portion of the dead bodies, hoping thereby to attain the power and qualities of those warriors. To call the Australian for this reason, a cannibal, BASEDOW says, is absolutely unjustified (p. 189).

In discussing the tribal organisation the Author remarks casually: "Some of the South Eastern Tribes appear to have been without any hard and fast system at all" (p. 221). It would be very helpful on this point to demand from the Author more exact information and detail. The same is to say on the remarks the author is making about the religious ideas of the aborigines. As far as I have seen, the author speaks twice about their belief in a supreme being. "A Supreme Spirit or Deity is believed to exist and to rule over all creation" (p. XI). And: "The belief is original and not in any way due to missionary influence" (p. 295).

The writer ends the discussion of this instructive book, of whose rich contents only a small portion could be given. It is to be hoped that the Author will soon find time and opportunity to give us the promised detailed investigations.

F. WILL. KOPPERS, S. V. D.

Szinyei Josef, Dr. *Finnisch-ugrische Sprachwissenschaft*. Zweite, verbesserte Auflage. Sammlung GÖSCHEN, Nr. 463. Berlin und Leipzig 1922.

Die ausgezeichneten Handbücher der Sammlung GÖSCHEN sind auch auf sprachwissenschaftlichem Gebiete ebenso viel benützt als gut, wie die vorliegende zweite Auflage zeigt. Für eine rasche, aber doch gründliche und zuverlässige Orientierung kann man sich kaum etwas Besseres denken. Der Verfasser hat in der zweiten Auflage nur wenige Änderungen angebracht. Davon wäre vielleicht zu erwähnen, daß er dem heutigen Stande und der heutigen, vorsichtigen Haltung der Sprachwissenschaft entsprechend, den Abschnitt über eine Urverwandtschaft des Finnisch-Ugrischen mit dem Indogermanischen gänzlich ausließ und daß er den Satz über die mögliche Urverwandtschaft des Uralischen mit dem Altaischen noch vorsichtiger faßte als in der ersten Auflage. Eine solche Vorsicht ist sehr zu begrüßen, als sprachwissenschaftliche Laien gewohnt sind, solche Andeutungen gleich als gesicherte Tatsachen weiterzugeben.

Dr. D. J. WÖLFEL — Wien.

Manke Ernst. *Babwendes kalebassristningar som kulturdokument*. Sonderdruck aus dem „Ymer“, Jahrg. 1925, Heft 2.

Der Verfasser bringt die Abbildungen der im Göteborger Museum befindlichen zehn Kalebassen von den Babwende mit interessanten Ritzzeichnungen und begleitet sie mit einem erklärenden Text. Wenn man das Selbstporträt des Zeichners auf einer der Kalebassen in Uniform sieht und die Übereinstimmungen in Auffassung und Ausführung der Zeichnungen so groß sind, muß man mit der Möglichkeit rechnen, daß sie vielleicht von einem belgischen Negersoldaten stammen, der gar nicht von den Babwende stammte.

⁶⁸ Compare my remarks with those of FR. KRAUSE who holds that idea (Wirtschaftsleben der Völker, 1924, p. 131s.) in "Anthropos", XVIII—XIX (1923—1924), p. 1125.

sondern nur dort wirkte. Auffällig ist es, daß mit wenigen Ausnahmen keine eigentliche Stilisierung der Zeichnung vorliegt und daß vor allem kaum von einem stilistischen Zusammenhang mit der sonstigen Kunstübung der Babwende und der sonstigen dortigen Stämme gesprochen werden kann. Bei dieser Sachlage kann man wenig völkerkundliche Vergleiche ziehen und es bleibt nur das Interesse an den Gegenständen der Darstellung. Das tägliche Leben, Jagd, Krieg, festliche Aufzüge, Totenfeier, Soldaten auf dem Marsche, Tiere usw. sind dargestellt und insoweit die Zeichnungen Schilderungen des Lebens der Eingebornen sind, verdienen sie wohl den Namen Kulturdokumente. Der Verfasser hebt hervor, daß das sexuelle Leben und die Magie in den Zeichnungen ganz zurücktreten. Vielleicht könnte eine Vergleichung mit den Schöpfungen ähnlicher Art bei anderen Stämmen weiterführen.

Dr. D. J. WÖLFEL — Wien.

Bates H. W. *Elf Jahre am Amazonas*. Abenteuer und Naturschilderungen, Sitten und Gebräuche der Bewohner unter dem Äquator. Bearbeitet und eingeleitet von Dr. B. BRANDT. Klassiker der Erd- und Völkerkunde. Stuttgart, Verlag von STRECKER & SCHRÖDER, 1924.

Das rühmliche Unternehmen des Verlages, die Klassiker der Erd- und Völkerkunde in guten Neuausgaben herauszubringen, muß von jedem Fachmann auf das freudigste begrüßt werden. Vieles war ja entweder gar nicht mehr oder nur sehr schwer zugänglich. Die alte, prächtige Reisebeschreibung BATES' feiert hier eine Neuauferstehung auf Grund der deutschen Ausgabe, Leipzig 1866, wurde aber vom Bearbeiter mit verständnisvoller Hand gekürzt und vor allem des zoologischen Ballastes entkleidet. So kommen nun die vorzügliche Darstellungsgabe des Naturforschers und seine interessanten Abenteuer damit um so mehr zur Geltung. Ein unvergänglicher Wert liegt ja in der Schilderung der damaligen Verhältnisse am Amazonas, die sich seither, leider nur zu sehr zum Nachteil verändert haben, seitdem der Kautschukhandel kulturverwüstend über diese Gebiete und ihre Bewohner dahingegangen ist. Die schöne Ausstattung teilt das Buch mit den anderen dieser Reihe. Begrüßenswert war es, daß zur Bebilderung einige der schönsten Meisterwerke alter Illustrierungskunst herangezogen wurden. Wenn der Forscher auch die Photographie als Dokument vorzieht, so muß der Kunstfreund doch diesen verschollenen Herrlichkeiten nachtrauern.

Dr. D. J. WÖLFEL — Wien.

Lindblom Gerhard. *I Vildmark och Negerbyar*. J. A. LINDBLADS Förlag Uppsala 1921.

In einem fesselnd und lebendig geschriebenen Buche gibt der Verfasser die Beschreibung seiner Reise durch Britisch-Ostafrika und Uganda anlässlich der schwedischen wissenschaftlichen Expedition des Jahres 1920. Die Sitte, mit der Frau, oder wie KAUDERN, mit Kind und Kegel auf Forschungsreisen zu gehen, scheint sich unter den schwedischen Gelehrten immer mehr zu verbreiten und sie empfiehlt sich sicherlich durch die ungezwungene und unverdächtige Berührung mit den weiblichen Eingebornen, die sich daraus ergibt. Im Mittelpunkt der Darstellung steht der Elgon und seine Bewohner sowie die berühmten sagenhaften Grotten dieses Berges. Schon im „Ymer“ hatte der Verfasser gezeigt, daß diese Grotten natürlichen Ursprungs sind und heute wie einst von den Bewohnern des Gebietes als eine Art von Fluchtburgen sowie in der Art von Abris zur Anlehnung ihrer eigenen Bauten an dieselben verwendet werden. Damit erledigen sich alle an diese Grotten geknüpften Phantasien. Köstlich ist die Geschichte von dem schwarzen Träger, der dem Forscher davonläuft, um eine tagelange gefährliche Fußwanderung und eine tagelange Eisenbahnfahrt zu unternehmen und nur deshalb, weil er sich nach seinem Lieblingshuhn sehnt und es wiedersehen will. Es ist dies ein köstlicher Beitrag zur Negerpsyche. Eine große Reihe von Einzelheiten und Beobachtungen sind von großer ethnologischer Bedeutung.

Dr. D. J. WÖLFEL — Wien.

Lindblom Gerhard. *Jakt- och Fangstmetoder bland afrikanska Folk.* Etnografiska Riksmuseet, Stockholm 1925.

Der Verfasser gibt in seiner Arbeit eine Übersicht über die Jagd- und Fangmethoden der afrikanischen Völker und scheut sich dabei nicht, eingehende Vergleiche anzustellen, teilweise innerhalb Afrikas, teilweise auch darüber hinaus. Dabei beschränkt er sich nicht bloß auf die Vergleichung der einzelnen Geräte und Methoden an sich, sondern er zieht auch den sonstigen Kulturbesitz der verschiedenen Stämme und deren Wirtschaftsarten mit zum Vergleiche heran. Daß die Jagd notwendigerweise ein Rückzugsgebiet wirtschaftlicher Art für ältere und ursprüngliche Kulturformen ist, hat ja auch ARTHUR HABERLANDT in Bd. II, 2 von BUSCHAN's „Illustrierter Völkerkunde“ gezeigt und es ist zu bedauern, daß der Verfasser, wie er in der Einleitung sagt, sich aus Raumgründen beschränken mußte. Sollte er oder ein Schüler von ihm den Gegenstand wieder einmal aufnehmen, dann wäre wohl eine noch viel gründlichere Feststellung des Kulturmilieus jeder einzelnen dieser Jagdmethoden zu wünschen.

Einzelnes geht auch jetzt schon mit ziemlicher Deutlichkeit hervor. So grenzen sich z. B. die Jagdmethoden der Buschmänner als deutliche Kulturschicht ab und tauchen überall dort wieder auf, wo wir auch sprachlich nach den neuesten Forschungen Buschmannblut vermuten müssen, ja, sie erstrecken sich auch dorthin, wo wir anthropologisch Pygmäen nachgewiesen haben. Auch die Jagdmethoden der hamitischen Nomadenkulturen zeigen sich ziemlich einheitlich und haben ihre Zusammenhänge nach Arabien hinüber. Für die Verbreitung des Bumerangs und ihm verwandter Formen bringt LINDBLOM einige ergänzende Einzelheiten bei. Daß die Maskenjagd der Buschmänner und Hottentotten sicher nicht hamitischen Ursprungs ist, wie es der Verfasser als möglich gelten lassen möchte, ist wohl augenscheinlich, da sie den typischen Hamiten fremd ist.

Die Arbeit beweist, wie viel aus einer kulturhistorisch orientierten Untersuchung einzelner Kultur- und Wirtschaftsformen zu holen wäre.

Dr. D. J. WÖLFEL — Wien.

Drexel Albert. *Die Frage nach der Einheit des Menschengeschlechtes im Lichte der Sprachforschung.* (Origenes, Wissenschaftliche Abhandlungen zu den Problemen der Urgeschichte und der biblischen Geschichte.) Erster Band: Der Mensch, sein Ursprung und sein Zusammenhang. Erster Teil. Innsbruck.

Der hervorragende Innsbrucker Afrikanist, der sich um die Klärung der afrikanischen Sprachprobleme bereits so große Verdienste erworben hat, versucht in diesem Hefte im Zusammenhang einer grundsätzlichen Erörterung der Sprachwissenschaft und ihrer Ziele und Methoden den Nachweis des einheitlichen Ursprunges des Menschengeschlechtes zu führen. Innerhalb der bei dem jetzigen Stande der Sprachenerkenntnis und Sprachenerforschung gegebenen Grenzen, die einen strikten, ins Einzelne gehenden Nachweis des einheitlichen Ursprunges der menschlichen Sprachen noch ausschließen, ist ihm dies wohl gelungen. Daß DREXEL die gegebenen Grenzen selbst sehr gut erkennt, zeigt seine mustergültige Kritik der Beweisführung TROMBETTI's. Daß diese nicht mehr besagen will, als daß gewisse Zusammenhänge sprachlicher Natur über die ganze Erde hingehen und dabei offen lassen muß, ob diese Zusammenhänge ursprüngliche sind oder aus wechselseitiger Beeinflussung entstanden, kann gegenüber den Folgerungen DREXEL's wohl von niemand mehr bestritten werden. Die Erörterung der Ziele und Arbeitsmethoden der Sprachwissenschaft ist derart klar und mustergültig, daß sie geradezu als eine Einführung in die Sprachwissenschaft gelten kann. Recht geben muß man DREXEL auch dort, wo er die Angriffe gegen seine kühnen Sprachgleichungen der letzten Jahre zurückweist.

Sicherlich sind die Sprachforscher im Recht, wenn sie die Forderung erheben, daß zum endgültigen Nachweis eines engen genetischen oder auch nur historischen Zusammenhanges zweier Sprachen oder Sprachgruppen auch die Herausstellung gewisser

regelmäßiger Lautentsprechungen, sogenannter Lautgesetze, gehört, aber unsinnig ist es, zu verlangen, daß dies schon beim ersten Versuch eines solchen Nachweises eindeutig gelingen müsse. Auch die Begründer der Indogermanistik begannen nicht mit den Lautgesetzen, sondern mit einer Vergleichung von zunächst nur ähnlich klingenden Worten mit ähnlicher Bedeutung und erst aus diesen Vergleichen konnten die Lautgesetze abgeleitet werden. Wie viele Gleichungen mußten damals als falsch wieder aufgegeben werden und wie viele Durchbrechungen scheinbar unerschütterlicher Lautgesetze haben sich als tatsächlich vorhanden und sprachgeschichtlich begründet erwiesen. Demgegenüber können also Einwände gegen „Willkürlichkeit“ der Lautgleichungen bei einem ersten Versuche nicht stichhältig erscheinen, sondern es muß in solchen Fällen das etwas unsichere Qualitätskriterium durch ein um so besser belegtes Quantitätskriterium gestützt werden.

Wenn zum Beispiel nach dem Untergange des größten Teiles der indogermanischen Sprachen und nach Vergessen der historischen Vorgänge das Englische mit seinen drei Hauptschichten germanischer, französischer und lateinischer Worte und Formativmittel mit einer slawischen Sprache verglichen würde, dann würden sich wohl die tollsten Widersprüche an Lautgesetzen ergeben und es wäre fraglich, ob die Vergleichung allein die wirklichen Verhältnisse klar herausstellen könnte.

Von solchen Gesichtspunkten muß man ausgehen, wenn man die bisherigen kühnen Sprachgleichungsversuche DREXEL's und auch die neuerdings im vorliegenden Hefte gegebenen gerecht würdigen will. Er vergleicht Aino mit Indonesisch, Indonesisch mit Indogermanisch, Aino mit Lepča; Aino mit Eskimo, Eskimo mit Indogermanisch, Aino mit Tupi; ferner Kečua mit Aino, das südamerikanische Kiriri mit Aino, Bornu-Sumerisch mit Aino und schließlich noch Aino mit der Papuasprache des Monumbo. Es sind nun sehr verschiedene Stellungnahmen gegenüber diesen Gleichungen möglich. Zuerst einmal kann man sie von vornherein mit Lächeln ablehnen wegen der großen geographischen Abstände. Aber wer könnte dies nicht auch bei einem Vergleiche des Isländischen mit dem Singhalesischen tun, vorausgesetzt, es wären vor dreitausend Jahren alle übrigen indogermanischen Sprachen zugrunde gegangen, ohne eine Literatur zu hinterlassen. Der zweite Einwand ist jener schon vorhin besprochene aus den mangelnden Lautgesetzen; wir haben gezeigt, daß er nicht stichhältig ist, vorausgesetzt, daß ihm eine solche Fülle von Wort- und Sinngleichungen gegenübergestellt wird, daß eine zufällige oder aus der Natur der Sprache gegebene Ähnlichkeit ausgeschlossen erscheint. Teilweise gibt DREXEL tatsächlich eine einigermaßen große Zahl von Wert- und Formativgleichungen und er kann sogar einzelne regelmäßige Lautentsprechungen von Sprache zu Sprache aufzeigen.

Niemand ist in einem solchen Stadium der Vergleichung imstande, mit völliger Sicherheit zu sagen, ob es sich um Irrlichter handelt, die in den Sumpf locken oder um die Ansätze zu großen Entdeckungen auf sprachwissenschaftlichem Gebiete, das kann nur sorgfältige Einzelforschung klarlegen und DREXEL ist dabei vorsichtig genug, die Frage offen zu lassen, ob die Gleichungen einen genetischen und unmittelbaren oder bloß einen näheren oder fernerer historischen Zusammenhang dartun.

Wichtig ist auch, daß DREXEL in dieser Arbeit endlich dem Vorwurfe gegenübertritt, daß er bei seinen Gleichungen afrikanischer Sprachen massenhaft arabische Lehnwörter der Einzelsprachen als verwandtschaftsbeweisend gegenüberstellt. Er erklärt dies damit, daß er die Lehnwörter als arabische oder möglicherweise arabische wohl erkannt habe, sie aber doch einsetzen mußte, weil das Vorhandensein des gleichen arabischen Wortes für einen Begriff in zwei Sprachen oder eines arabischen Wortes der einen Sprache gegenüber einem einheimischen der anderen Sprache mindestens ein negativer Beweis gegen eine ursprüngliche Verschiedenheit sei. Der Grundsatz ist gewiß richtig, aber nur dann, wenn begrifflich wichtige Lücken im Beweismaterial erklärt werden sollen und nur dann, wenn das Wort als Lehnwort deutlich gekennzeichnet wird.

Ausgezeichnet sind die beiden Schemata einer Sprachentstehung (glottogonische Formel) und einer Sprachgeschichte, welche DREXEL im Zusammenhange der grundsätzlichen Erörterungen gibt, sie seien jedem Sprachwissenschaftler empfohlen.

Nun müssen wir uns dem kulturgeschichtlichen und rassentheoretischen Anhang der Arbeit zuwenden. Hier müssen wir leider gestehen, daß wir DREXEL nicht folgen können. Einesteils urteilt er sehr oft aus einer augenscheinlich ziemlich oberflächlichen

Kenntnis der Kulturkreislehre und noch öfter aus einem offenbaren Mißverständnisse ihrer Methode heraus. Die Kulturkreislehre erhebt den Anspruch, die Tatsachen der menschlichen Kultur nach streng und ausschließlich historischen Methoden der Kritik und Interpretation zu einer Geschichte der menschlichen Kultur zu ordnen. Dieser Anspruch mag ihr bestritten werden, aber er darf ihr nur mit historischen Methoden und an der Hand der Tatsachen bestritten werden, über jede rein spekulative Kritik geht sie mit Bewußtsein hinweg, weil sie ihr nach ihrer grundsätzlichen Einstellung als belanglos und ohne jede Beweiskraft erscheint. Aber ebenso, wie sie es ablehnt, aus dem ungeordneten Tatsachenmaterial spekulative Lehrgebäude zu errichten, ebenso muß sie es ablehnen, wenn jemand über das von ihr historisch geordnete Tatsachenmaterial ein spekulatives Gebäude errichten will oder dazu Stellung nimmt, je nachdem es seiner Denkart oder seinen vorgefaßten Meinungen entspricht oder nicht.

Ein ganzes Verkennen der Sachlage ist es, wenn DREXEL dort, wo sich P. W. SCHMIDT bewußt der Schlußfolgerungen enthielt, weil das Tatsachenmaterial einstweilen keine sichere historische Ausdeutung erlaubt, mit Spekulationen anknüpfen will. Es wäre an der Zeit, daß sich alle Menschen, die sich mit der Ethnologie beschäftigen, entschließen würden, ob sie Kulturhistoriker oder Kulturphilosophen sein wollen. Wer sich dann für Kulturphilosophie auf Grund seiner spekulativen Neigungen entschließt, der ist auf diesem Gebiete insolange sicher, als nicht die fleißige historische Forschung wieder einmal gezeigt hat, wie der historische Gang der Kulturentwicklung wirklich war. Dann mag er wieder den noch freigelassenen Raum mit seinen Spekulationen füllen.

Kaum anders kann man sich zu den rassentheoretischen Ausführungen DREXEL's stellen, wenn er auch hier sich dadurch gerechtfertigt sieht, daß gegenwärtig auch die berufenen Vertreter der Anthropologie selbst sich in den gewagtesten Spekulationen ergehen, statt einmal fleißig an der Vermehrung ihres ach so spärlichen und ach so wenig gründlich gesichteten Tatsachenmaterials zu arbeiten. Der exakte Forscher sieht die zünftige Anthropologie als rein spekulative Wissenschaft sich einrichten, und wenn so etwas am grünen Holze der Professoren des Faches geschieht, so ist es wohl um so entschuldbarer am dünnen Holze des Sprachwissenschaftlers DREXEL.

Diese notwendige Grenzbestimmung ändert nichts daran, daß sich gerade der kulturhistorisch eingestellte Ethnologe von der unermüdlichen und richtungweisenden sprachwissenschaftlichen Pionierarbeit DREXEL's die reichsten Förderungen für sein eigenes Fach erwartet.

Dr. D. J. WÖLFEL — Wien.

Speiser Felix, Dr. *Ethnographische Materialien aus den Neuen Hebriden und den Banksinseln.* Mit 1610 Abb. auf 109 Tafeln und mit einer Karte. 456 SS. C. W. KREIDEL'S Verlag, Berlin 1923.

Vorliegende Arbeit bietet die ethnographischen Resultate einer in den Jahren 1910 bis 1912 unternommenen Forschungsreise Dr. FELIX SPEISER's auf die Neuen Hebriden; die anthropologischen Ergebnisse wurden jetzt noch fortgelassen und sollen später einmal ihre Publizierung finden. SPEISER, ein Schüler F. LUSCHAN's und F. SARASIN's, verfügt über eine gute ethnologische Schulung und seine wertvolle Monographie gehört zu den inhaltsreichsten Publikationen der letzten Jahre. Bereits 1913 erschien aus seiner Feder eine Veröffentlichung „Südsee, Urwald und Kannibalen“, in der er in bunten Farben seine ersten Reiseeindrücke schilderte. Gar manches aus dieser Reiseschilderung hat nun nach SPEISER's eigenen Worten seine Rektifikation erfahren müssen, und für wissenschaftliche Zwecke kommt daher lediglich die hier zu besprechende Arbeit in Betracht. Freilich wird man es an dieser wieder bemängeln müssen, daß die geistige Kultur nicht die gebührende Würdigung erfahren konnte. In diesem Punkt hat SPEISER auffallend wenig originelles Vorgehen aufzuweisen. Eine wahre ethnologische Fundgrube von unschätzbarem Werte bilden die vielen, ganz ausgezeichneten Abbildungen.

Interessante Schlüsse können wir nun auf das Vorkommen der Kulturkreise auf den Neuen Hebriden machen, die trotz der gewiß überaus bedeutungsvollen Arbeiten von CODRINGTON, RIVERS u. a. bisher noch nicht möglich waren. Manche bisherigen Ansichten der kulturhistorischen Ethnologen haben wohl auch ihre Modifikation oder

Korrektur erfahren, aber ebenso häufig und noch öfter stützt das neue Quellenmaterial die bereits früher gewonnenen Ergebnisse und weitet sie aus. 1919 hat bekanntlich SPEISER⁶⁹ sich selbst darangewagt, die Kulturkreise Foy's und GRÄBNER's wenigstens versuchsweise auch auf den Neuen Hebriden-Archipel anzuwenden und er glaubte, zu einem negativen Resultat gekommen zu sein. „Das einzige, was sich ergeben hat, ist ein Komplex von Kulturelementen, der in der Regel vereint anzutreffen ist“ (S. 245). Hätte SPEISER damals die herausgestellten Komplexe genauer analysiert und die übrigen Südseeverhältnisse ebenfalls einbezogen, wäre sein Versuch gewiß positiver ausgefallen. SPEISER nahm die Sache doch wohl etwas zu leicht, indem er die Kulturkreislehre einer Kritik unterzog und nicht einmal GRÄBNER's „Methode der Ethnologie“ kannte (a. a. O. S. 159).

Im folgenden sei es uns gestattet, an Hand des von SPEISER gebotenen Materials einige Feststellungen über die Kulturkreise auf den Neuen Hebriden zu machen. SPEISER's Arbeit wird sich dann als eine reiche Goldader auch für den kulturhistorisch arbeitenden Völkerkundler erweisen.

Rein anthropologisch gesehen, schälen sich unter den übrigen Inselbewohnern die Kleinwüchsigen heraus. Wohl läßt uns SPEISER für die Physis dieser Kleinstämme noch im unklaren, ob wir es hier mit einer eigenen Rasse oder nur mit einer „Bergvarietät“ des Küstenmelanesiers zu tun haben, doch schreibt er ihnen nach ihrem ethnologischen Habitus ein sehr hohes Alter zu. Ihre Kultur bezeichnet er als stark abweichend von der der Nachbarvölker (S. 451 ff.). Relativ am reinsten sind uns die Kleinstämme noch erhalten in den an Schluchten reichen Bergwäldern des nordwestlichen Santo. Die kleinsten unter ihnen erreichen eine durchschnittliche Körperhöhe von 154·5 cm, würden sich also am meisten nähern der Gruppe der „Weddaartigen“, deren mittlere Körpergröße sogar 157·3 cm beträgt. Da neuerdings E. FISCHER, L. KROEBER u. a. sämtliche Kleinstämme Südostasiens zu einer anthropologisch-genetischen Einheit zusammenfassen, dürfte man rein *a priori* für die Kleinstämme der Neuen Hebriden eine ähnliche Lösung erwarten. Dies um so mehr, als ein kultureller Konnex zwischen ihnen und den übrigen kleinwüchsigen Elementen Südostasiens nicht von der Hand zu weisen ist.

Als die typische Wirtschaftsform der ethnologischen Urkulturen konnte von der kulturhistorisch fundierten Völkerkunde die „aneignende“ Wirtschaftsform, eine primitive Jagd-Sammelstufe, näher erkannt werden⁷⁰. Diese können wir nun auf den Neuen Hebriden nicht mehr unmittelbar konstatieren, denn heute üben die Kleinstämme bereits einen ganz primitiven Hackbau. Doch fehlt es nicht an Indizien dafür, daß wir es hier mit sekundären Einwirkungen zu tun haben. In West-Santo ist man sogar bereits mit der Irrigation vertraut. Bei dieser ist es aber evident, daß sie ihre Provenienz in einer höheren Kulturschicht besitzt und sicherlich kein genuines Element in der Kleinwüchsigenkultur repräsentiert. In einer übersichtlichen Zusammenstellung gegen Schluß seiner Arbeit (S. 450) erweist sich auch SPEISER ähnlicher Anschauung. Aber trefflich charakterisiert die ursprüngliche Fazies der Kultur der Kleinwüchsigen ein Bericht des englischen Kolonialoffiziers SOMMERVILLE, den SPEISER in einem längeren Zitat zu Worte kommen läßt, ohne aber selber ihn weiter auszuwerten. SOMMERVILLE berichtet von einigen Leuten, die ins Innere von Malekula eindringen: „They went up to the hills by little known bushtracks and finally arrived at the bushman village, which was not built like their own houses and thatched, but consisted of circular pits in the grounds, paved at the bottom and sides with stones and with a few boughs, thrown over the top... He told me further, that these people had no gardens or tame pigs, but spent their lives, wandering about the bush, living on wild yams and catching wild pigs, with their dogs, the men seldom being actually at home, though their wives stayed there“⁷¹. Bemerkenswert ist noch die Mitteilung SOMMERVILLE's, daß die Kleinwüchsigen eine eigene Sprache

⁶⁹ Beiträge zur Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte Herrn Dr. F. SARASIN zum 60. Geburtstag ... F. SPEISER: Kulturkomplexe in den Neuen Hebriden, Neu-Kaledonien und den Sta-Cruz-Inseln, S. 140—247.

⁷⁰ Vgl. besonders SCHMIDT-KOPPERS, „Völker und Kulturen“, I, Regensburg 1925, S. 399 ff.

⁷¹ Notes on some Islands of the New Hebrides. Journ. of the roy. anthr. inst., 1887, S. 365. SPEISER gibt hier irrigerweise S. 145 an.

besitzen. Dem dürfte es entsprechen, wenn SPEISER dasselbe für Santo mutmaßt. Nach SOMMERVILLE's Bericht, der in seiner Unmittelbarkeit überzeugend zu wirken vermag, ist unsere obige Behauptung genügend gerechtfertigt, daß hier die aneignende Wirtschaftsform das Primäre gewesen sei. Auch heute noch konnte bei keinem der Kleinstämme die Hauerschweinezucht Eingang finden und damit auch nicht das stark ausgeprägte Männerbundwesen, die Sukwe, mit all den zahlreichen mythologischen Emblemen. Ob wir uns in der Beschreibung der Wohnstätte eine einfache Erdgrube oder etwa eine primitive Kegelhütte vorzustellen haben, ist wohl auf einen so kurzen Bericht hin nicht sicher zu entscheiden⁷².

Heute weisen die Kleinstämme in ihrem südlichen Territorium auf Espiritu Santo einen Haustyp von T-förmigem Grundriß auf. „Diese T-förmigen Häuser sind so sonderbar, daß man sie kaum als selbständige Entstehung ansehen darf, vielmehr scheint es, als ob eine Kümmerform eines anderen Hausmodells vorliege; woher diese stammt, ist allerdings unklar. Völlig fremd im ganzen Archipel [und, wie wir hinzufügen, in der ganzen Südsee] ist diese Vereinigung von zwei Häusern und die schwache Neigung der Wände“ (S. 113). Dadurch und durch das Fehlen von Männer- und Frauenhäusern dokumentiert sich neuerlich der Sondercharakter dieser Kultur.

Von den Methoden der Feuererzeugung handhaben die Kleinstämme den Feuerpflug, bei dem wir wohl nicht erst auf einen polynesischen Einfluß rekurreren müssen, da ihn ja die urkulturellen Semang besitzen, und ebenso nach LING ROTH die alten Tasmanier sich seiner bedienten. Es ist auch das Fehlen jeglicher Art von Genußmittel, wie Kawa u. a., zu konstatieren. Deutlich sind auch die Besonderheiten in der Bekleidung: sie besteht bei den Männern in einer bloßen Hüftschnur, durch die ein Stückchen Tuch gezogen wird, bei den Frauen ist sie dichter. Es lassen sich aber noch eine Reihe weiterer Elemente anführen, die die Kleinstämme anschließen an W. SCHMIDT's sogenannte „zentrale“ Urkultur. 1910 konnte der genannte Gelehrte bereits in seinem Pygmäenwerk⁷³ dartun, daß Speer und Lanze sowie die Keule den Pygmäen ursprünglich fremd waren. Das gleiche läßt sich von den Neuen Hebriden sagen. (Man vergleiche die sichtliche Verwunderung SPEISER's darüber auf S. 227.) Ein interessantes Kapitel ist das Vorkommen von Bogen und Pfeil. Bekanntlich suchte P. W. SCHMIDT, gestützt auf Angaben SPEISER's in seiner Veröffentlichung von 1913, den Kleinstämmen auf den Neuen Hebriden den S-förmigen oder halbreflexen Bogen zuzuweisen und damit auch den Zusammenhang herzustellen mit analogen Formen auf Südandaman (bei den pygmäischen Stämmen Aka Bea und Aka Bale). SPEISER selbst tritt dem in einer eigenen „Richtigstellung“⁷⁴ entgegen. Tatsächlich liegen die Verhältnisse so, darin wird man SPEISER zunächst rechtgeben müssen. Die Kleinstämme in ganz Westsanto kennen nur eine einzige Bogenform, die nach außen konvexen, nach innen annähernd flachen Querschnitt aufweist, ohne Sehnenlager. Diese Bogenform, die verwandte Bildungen auf den Philippinen besitzt, tritt immer auf in Verbindung mit der tangentialen Stegfiederung, die sonst an keiner Stelle auf den Neuen Hebriden gefunden wurde.

Der halbreflexe Bogen besitzt sein Gebiet stärkster Geltung in allen Teilen Malekulas (S. 211). Die Bogenlänge beträgt 140 bis 175 cm, im oberen Teile ist die konvexe Seite nach außen, im unteren nach innen gerichtet. An den Enden ist der Querschnitt rund. Der Bogenstab wird aus einer Mangrovenwurzel hergestellt, die einer sorgfältigen Behandlung unterworfen wird. Wenn wir diesen Bogen mit dem auf Südandaman vergleichen, so liegen nicht unerhebliche Abweichungen vor⁷⁵. Aber Verwandtschaft scheint zu bestehen zwischen dem Halbreflexbogen der Neu-Hebriden und dem von Nordandaman, eine Verwandtschaft, die sich ergibt durch gleichen Querschnitt des Bogenstabes, Länge und vor allem durch die Reflexivität als solche (BROWN, a. a. O., S. 432). Der nord-

⁷² Vgl. dazu die auf S. 443 in „Völker und Kulturen“ abgebildete Hütte der Yamana, die vielleicht der oben erwähnten Hüttenform am nächsten käme.

⁷³ „Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit“, Stuttgart 1910, S. 67 ff.

⁷⁴ „Zeitschrift für Ethnologie“, 1925, Heft 3--6, S. 318.

⁷⁵ Über den Bogen von Südandaman das Nähere in A. R. BROWN, The Andaman Islanders, Cambridge 1922, S. 423 f.

andamanische Bogen ist aber nach BROWN nur eine Ableitung des südandamanesischen. Bei so auffallenden Beziehungen, zu denen jetzt noch verstärkend die Verhältnisse bei den Semang hinzutreten, denn auch diese kennen nach SCHEBESTA⁷⁶ die reflexe Spannung des Bogenstabes, wird man hier doch wohl mit irgendeinem genetischen Konnex rechnen können, und zwar dann wohl derart, daß auch auf den Neuen Hebriden ursprünglich Kleinstämme die Träger des S-förmigen Bogens waren. Malekula ist ja nach SPEISER von Kleinstämmen stark durchsetzt (S. 59). Ob hier auch noch die reversen Formen auf den Banksinseln hereinzubeziehen sind, scheint uns noch nicht feststehend.

Leider gestattet es die Besprechung nicht, weiter an dieser Stelle auf die einzelnen Merkmale einzugehen, die die Kleinstämme auf den Neuen Hebriden anschließen an die übrige Pygmäenkultur. Es sei dafür nur noch angeführt das Fehlen zahlreicher Kulturgüter, die den näheren oder fernerer Nachbarvölkern eigen sind. Es sind dies: fast jede Art von Schmuckgegenständen, ovale Holzschüsseln, Tatauierung, Bemalung, Rindengürtel, Nambas und Beschneidung, Schädelmasken, Musikbogen, Kopfbank, Nischengrab, Plattformbestattung, Schammatten, Mattengeld, Speer, Keule, Phallussteine, eingestecktes Beil, Zahnexzision, Mumifizierung, Schädelkult, Ahnenhäuschen und Ahnenstatuen, Sukwe, Hauerschwein.

Ganz markant tritt auf den südlichen Neu-Hebriden-Inseln — insbesondere auf Erromanga und Tanna — in einer größeren Anzahl von Elementen ein Kulturkreis hervor, der sich eigentlich in Spuren über die ganze Inselgruppe hin verfolgen läßt, und im Norden in etwas anderer Form wieder deutlicher auftaucht, nämlich die „westpapuanische“ Kultur GRÄBNER's. Diese Feststellung ist jedenfalls von großer Bedeutung, da für die Neuen Hebriden ein derartiges typisches Verbreitungsgebiet „exogam-vaterrechtlicher“ Kultur nicht einmal in einzelnen Elementen feststand. SPEISER selbst hat diese Kultur zum größeren Teil erkannt, und er gab ihr nach dem auffallendsten Merkmal, das ihr anhaftet, dem Penisfutteral oder Nambas, den Namen „Nambaskomplex“ (S. 454). Das Vorkommen des Nambas erstreckt sich auf Neukaledonien, Erromanga, Tanna, Ambrym, S. Pentekote, Malekula, der dazugehörige Rindengürtel geht dieser Verbreitzungszone parallel, und reicht darüber hinaus nach Malo, Espiritu Santo und St. Cruz. Beschneidung wird nach SPEISER geübt auf Erromanga, Tanna, Ambrym, St. Pentekote, Malekula. SPEISER macht es weiter sehr wahrscheinlich, daß zu diesem Komplex auch die Faserschürze der Frauen gehört. Freilich wurde diese bisher von den kulturhistorischen Ethnologen der „freimutterrechtlichen“ Kultur zugewiesen, doch scheint uns SPEISER die Sachlage richtiger erkannt zu haben. Zu dieser Feststellung fügt es sich gut, daß auch in Australien die von den Frauen getragenen kleinen Faserschürzen totemistischer Provenienz zu sein scheinen. Des weiteren weisen auf den „exogam-vaterrechtlichen“ Kulturkreis hin die spitzovalen Holzschüsseln auf Erromanga, Tanna, Fate, Ambrym, Pentekote etc. Für Tanna kann man auch das eingesteckte Beil und die Nackenstützen nachweisen. Ebendort stellen auch die Eingebornen die für manche Gebiete totemistischer Kultur typischen zylinderförmigen Frisuren her, die noch zu finden sind auf den Admiralitätsinseln, an der Nordküste Neuguineas, St. Cruz, Neukaledonien und nach SPENCER, GILLEN, ROTH und neuerdings BASEDOW in Australien. Die Herstellung dieser Frisuren ist eine überaus langwierige. Allgemein ist über die Neuen Hebriden der Speer verbreitet und unter polynesischem Einfluß hat er die kompliziertesten Formen angenommen wie beispielsweise auf Malekula. Wichtig ist das Gebiet des Wurfspieres mit der Speerschleuder, es umschließt Erromanga, Tanna und zum Teil Malekula.

Auch soziologisch deutet manches darauf hin, daß wir es auf den südlichen Inseln, speziell auf Tanna, mit einer von den übrigen Kulturen der Neuen Hebriden artverschiedenen zu tun haben. Gewiß kann man auf Erromanga und Tanna genug Anzeichen auch für mutterrechtliche Kulturen finden, doch weist der Umstand, daß das Mutterrecht und das Zweiklassensystem im Süden nie zu typischer Entfaltung gelangte — RIVERS erschließt das Zweiklassensystem lediglich aus der „Cross-cousin marriage“⁷⁷ —, darauf hin, daß

⁷⁶ P. P. SCHEBESTA, „The Bow and Arrow of the Semang.“ „Man“, XXVI [1926], p. 88.

⁷⁷ W. H. R. RIVERS, „The History of Melanesian Society“, Cambridge 1914, Vol. II, S. 73.

dasselbst ein ganz anderes Gedankensystem vorherrscht. Ebenso konnte der auf den ganzen Inseln herrschende Geheimbund, die Sukwe, auf die südlichen Inseln keinen intensiveren Einfluß gewinnen. Heute ist daselbst — wohl unter polynesischem Einfluß — bereits wieder die alte Häuptlingswürde repristinirt worden. Zweifellos dürfte die Erforschung der Mythologie nicht unwesentlich zur Herausarbeitung einer „totemistischen“ Kultur auf den südlichen Inseln beitragen. Die Plattformbestattung u. a. sprechen auch für ein etwas schwächeres Vorkommen derselben im Norden, doch handelt es sich hier offenbar um zwei verschiedene Formen der ehemals einheitlichen Kultur.

Ostsanto erkennt SPEISER als ein eigenes Kulturgebiet, beherrscht von der sogenannten „Sakaoskultur“ (vgl. dazu insbesondere S. 453). Die „Sakaos“ erscheinen uns als die Träger einer sehr frühen Welle mutterrechtlicher Kultur, und sie dürften nicht unwesentlich zur Bestimmung der ohnedies sehr mysteriösen „Bumerangkultur“ beitragen können. Zwei Keulen sind bei den „Sakaos“ in Gebrauch, die in Australien allgemein der ältesten Kultur zugeschrieben werden: die Stab- und die Sichelkeule. SPEISER meint: „Der wurfholzartige Charakter der gekrümmten Keulen kann kaum verkannt werden“ (S. 236), und in der Tat dürften wir es hier mit einem „degenerierten“ Bumerang zu tun haben. Auch die Zahnexzision weist in der angegebenen Richtung. SPEISER fiel besonders der primitive Charakter der Giebeldachhütte bei den Sakaos auf. Spätere Völkerwellen brachten den Sakaos Sukwe und Hauerschwein, aber es findet sich bei ihnen nicht der Skelett-Schädelkult, Masken und Skulptur. Es ist jedenfalls noch unsicher, ob ihnen schon der Kannibalismus zuzuschreiben ist, dieser würde jedenfalls mehr entsprechen der Mentalität von einem der folgenden Kulturkreise. Doch sind bereits deutlich ausgeprägt stark antifeministische Tendenzen und die Anfänge der Männerbünde. Vielleicht vermag eine gründliche Erforschung der geistigen Kulturwelt Entscheidendes zur Klarstellung der späteren „exogam-mutterrechtlichen“ Kultur beitragen.

Weniger eindeutig liegen die folgenden Schichten zutage, und vieles muß noch einer gründlicheren Materialbearbeitung vorbehalten bleiben. Daß die Einflußsphäre der „melanesischen Bogenkultur“ sich bis auf die Neuen Hebriden erstreckte, scheint jedenfalls schon sehr zweifelhaft. Die Angabe, die GRÄBNER im „Bäbler Archiv“, 1923, über eine Krückenruder macht, beruht nach SPEISER auf falscher Materialbestimmung (S. 253). Ebenso wenig läßt sich irgendwo der typische melanesische Flachbogen aufzeigen. Im Süden, auf Erromanga, Tanna, finden sich allerdings Bogenformen mit nach außen flachem und nach innen konvexem Querschnitt, doch fehlen die aufgeflochtenen Ringe als Sehnenlager und die Rotangsehne. Dieser Bogen ist überhaupt sehr schwach entwickelt, und die Eingebornen erweisen sich als schlechte Schützen. Aber wir scheinen auch hier ein Vorstadium vor uns zu haben, und zwar die Vorstufe zur „freimutterrechtlichen“ Kultur, wenigstens deutet vieles darauf hin.

Bis nach Süden drangen nur mehr einzelne Elemente der mutterrechtlichen Kulturen. Sicher nicht die ganz ausgeprägte Hauerschweinezucht, die in den Zentren mutterrechtlicher Kultur das Um und Auf der Eingebornen bildet. Interessant ist die Vermutung SPEISER's, daß wir es beim Schweineopfer wohl mit einem Substitut für ein ursprüngliches Menschenopfer zu tun haben. Wir fühlen uns da fast unmittelbar in verwandte Kulturen im übrigen Asien und dann in Afrika versetzt.

Zuletzt wirkte sich auf den Neuen Hebriden deutlicher polynesischer Einfluß aus, so im Auslegerboot mit dem Dreiecksegel.

Vieles, was vor fünfzig oder hundert Jahren an bodenständiger Kultur auf den Neuen Hebriden noch blühte, ist heute dahingewelkt unter dem zersetzenden Einfluß der weißen Rasse. SPEISER führt dafür im ersten Teile seines Werkes erschütternde Beispiele an. Da vorliegende Monographie keineswegs als abschließend gelten kann, wäre es hoch an der Zeit, ehe auch der letzte Rest urreigenen Volksgutes geschwunden ist, die Kulturgeschichte der Neu-Hebriden-Insulaner wenigstens der Nachwelt zu überliefern — wohl auch als eine traurige Erinnerung an das Wirken europäischer „Zivilisation“.

FRIEDRICH FLOR — Wien.

Buschan Georg, Dr. *Illustrierte Völkerkunde in zwei Bänden.* Unter Mitwirkung von Dr. A. BYHAN, Prof. Dr. A. HABERLANDT, Prof. Dr. M. HABERLANDT, Dr. R. HEINE-GELDERN, Dr. W. KRICKEBERG, Dr. R. LASCH, Prof. Dr. W. VOLZ herausgegeben von ***. Zweiter Band, zweiter Teil, zweite und dritte, vollständig umgearbeitete und wesentlich vermehrte Auflage. Stuttgart 1926. Verlegt von STRECKER & SCHRÖDER. Mit 43 Tafeln, 708 Abb. und 6 Völker-, Sprachen- und Hausformenkarten. XXIV + 1154 SS. Preis: Mk. 34.—.

Mit dem vorliegenden Bande ist nunmehr die Neuauflage von BUSCHAN's illustrierter Völkerkunde abgeschlossen. Er enthält Europa, Kaukasien und die Mittelmeerlandschaften Nordafrikas. In seiner allmählichen Entstehung ist das Werk offenbar beträchtlich über den ursprünglichen architektonischen Plan hinausgewachsen, da nunmehr ein erster Band von XVI + 686 S., ein zweiter Band ⁷⁸ mit einem ersten Teil von XXIII + 1078 S. und einem zweiten Teil von XXIV + 1154 S. gegenübersteht. Angesichts des Gesamtwerkes muß man dem Verlage die größte Anerkennung ausdrücken, der darin einen großen Unternehmungsgeist und Opfermut gezeigt hat und stolz darauf sein kann, damit in der deutschen Völkerkunde ebenso den Schlußstrich unter eine abgeschlossene Epoche gesetzt zu haben, wie es ungefähr gleichzeitig die beiden anderen Standardwerke: SCHMIDT-KOPPERS, Völker und Kulturen, und GRÄBNER, Ethnologie (Kultur der Gegenwart, Anthropologie) getan haben. Was bei einem solchen Werke Verdienst des Verlegers ist, Ausstattung und Bebilderung, das steht im neuen BUSCHAN weit über den beiden anderen angeführten Werken, inhaltlich aber ist der Wert der Einzelbeiträge natürlich verschieden. Interessant ist die Stellungnahme der einzelnen Mitarbeiter zu den historischen Methoden und zur Kulturkreislehre, wie man sie nun nach Fertigstellung des Werkes überblicken kann.

Der Herausgeber selbst, Dr. BUSCHAN, hat ein entschiedenes Bekenntnis zu den Kulturkreisen abgelegt, Dr. KRICKEBERG tat mit einigen Reserven dasselbe. Dr. HEINE-GELDERN hat sich in der Auffassung und Behandlung des Stoffes ungemein den Methoden der Kulturkreislehre genähert, verwendet auch den Begriff der Kulturkreise, kann aber den vollen Anschluß an die Kulturkreisaufstellungen SCHMIDT's und GRÄBNER's noch nicht finden. Prof. Dr. ARTHUR HABERLANDT hat sich seit seiner letzten Stellungnahme außerhalb des vorliegenden Werkes und im Verlaufe seiner Mitarbeit an diesem Werke erstaunlich der Kulturkreislehre genähert, dem Evolutionismus reiner Observanz ausdrücklich abgesagt und besonders im vorliegenden Bande wertvolle Beiträge zur Kritik sowohl als auch zur Bestätigung der Kulturkreislehre geliefert. Damit soll sich dieses Referat noch ausführlich auseinandersetzen. Abseits stehend blieb eigentlich nur Prof. Dr. MICHAEL HABERLANDT. Interessant ist, daß, während der Verfasser der Einleitung des ganzen Werkes, Herr Dr. LASCH, nur auf zwei Seiten auf die kulturhistorische Methode und die Kulturkreislehre Bezug nimmt, sich demgegenüber das ganze dahinterliegende Werk beständig, zustimmend oder ablehnend, damit auseinandersetzt. Auch in diesem Sinne also ist das Werk ein Flutzeichen geworden.

Der erste Beitrag des vorliegenden Bandes behandelt die indogermanischen Völker Europas und stammt von Prof. Dr. MICHAEL HABERLANDT. Er bringt eine allgemeine Einleitung, und behandelt dann in einzelnen Abschnitten unter dem Titel „Osteuropa und östliches Mitteleuropa“, „Südosteuropa“, „Mittel- und Nordeuropa“, „Westeuropa und die südwestlichen Halbinseln“, „Aus Asien eingewanderte Völker“, die einzelnen Völker und Völkergruppen. Leider sind dem verdienstvollen Forscher auf dem Gebiete der europäischen Volkskunde eine Reihe von weltanschaulichen, historischen und anderen Entgleisungen zugestoßen. Zurückzuweisen im Munde eines Forschers, besonders aber in dem eines Folkloristen sind gewisse Auslassungen über das Christentum, die fern von jeder Objektivität sind. Daß es „eine geistesfremde orientalische Lehre“ ist, wirkt

⁷⁸ Siehe die Besprechung des ersten Bandes und des ersten Teiles des zweiten Bandes durch W. KOPPERS in dieser Zeitschrift, Jahrgang XVIII—XIX (1923—1924), S. 566—570.

noch harmlos, aber wenn wir lesen, daß „christliche Gottheiten und Heilige heidnische Dämonen“ ersetzen, so paßt dies wohl besser in eine Freidenkerversammlung als in ein wissenschaftliches Buch. Wenn das Christentum an sich schon so schlecht wegkommt, so gilt dies noch viel mehr für die katholische Kirche. Spanien wurde besonders durch die „Massenopfer der Inquisition“ entvölkert. Durch die Reformation gelangte Europa zu „gereinigter Glaubensform und Kirchendienst“, das soll wohl heißen, daß diese neuen Glaubensformen schließlich viel „gereinigter von der Religion“ überhaupt erscheinen. Den Germanen rühmt Prof. Dr. MICHAEL HABERLANDT „tiefe Religiosität nach, die später zur größeren Reinheit der religiösen Ideen und Gefühle mit der Ausbildung des Protestantismus drängte, der ja als die geistesgemäße Religionsform der germanischen Völker zu gelten hat“ (S. 156). Nun ist es aber bedauerlicherweise eine historische Tatsache, daß den skandinavischen Bauern diese ihnen „geistesgemäße“ Religionsform mit Gewalt und trotz vielfacher Aufstände von ihren Herrschern aufgedrängt wurde. Kein lutheranischer einheimischer Geschichtsschreiber dieser Länder weiß etwas anderes zu berichten. Wir fragen uns, warum der Verfasser in Ostasien z. B. den Buddhismus ganz objektiv als Kulturfaktor würdigen konnte, in Europa aber eine solche Höhe des Standpunktes nicht finden kann.

Daß trotz der gesicherten Forschungsergebnisse eines MARR und seiner Schule, z. B. immer noch von einer Indogermanisierung Europas durch nordrassische Herrenschichten gesprochen wird und daß sich anthropologische Spekulation über Portugal dahin äußert, daß „die bedeutenden Leistungen der Vergangenheit, wohl mit Recht als ein Werk des Adels und der privilegierten Herrenklassen dem zugemischten nordischen Blut zugeschrieben werden“, ist aufrichtig bedauerlich, da diese Behauptungen aus dem vorliegenden Werke in weite Kreise weitergetragen werden. Die japhetische Sprachforschung hat ergeben, daß zu einer Zeit, da in Nordeuropa sicher schon die Nordrasse saß, dort eine vorindogermanische Sprache herrschte, die gerade in den germanischen Sprachen tiefe Spuren hinterlassen hat. Daß die nordische Rasse durch Wanderzüge und Reisläufertum ihr Blut über ganz Europa getragen hat und immer wieder wegen ihrer kriegerischen und organisatorischen Fähigkeiten einen hervorragenden Anteil an den Herrenschichten Süd- und Mitteleuropas hatte, hat keinen kausalen Zusammenhang mit der Indogermanisierung Europas. Erstaunlich ist es auch, wenn die Landschaft Dalarna in Schweden als das Gebiet der größten Rassenreinheit nordischer Rasse überhaupt bezeichnet wird, wo sie doch in der Anthropologie als Rückzugsgebiet der meistens der Cro-Magnen-Rasse gleichgesetzten sogenannten „Dalrasse“ bekannt ist. Von den zahlreichen sonstigen sachlichen und sprachlichen Flüchtigkeiten und Unrichtigkeiten wären die folgenden zu erwähnen: Man kann wohl schwerlich von einer „ethnographischen Neuordnung“ in Mitteleuropa nach dem Weltkriege reden, wohl aber von einer politischen. Was der Ausdruck „Ostrom und späterhin Byzanz“ (S. 22) besagen will, ist unerklärlich, da beide Worte zu gleicher Zeit dasselbe bedeuten. Unerklärlich ist es, woher der Verfasser die genaue Datierung nimmt, wenn er sagt, daß der „Baltische Sprachzweig noch im 5. vorchristlichen Jahrhundert eine engere sprachliche Einheit mit den Slawen bildete, denn nach unserem Wissen könnte es im 15. und im 3. ebenso der Fall gewesen sein. Dazu paßt recht gut der Ausspruch, daß das Litauische als noch altertümlicher als die Sprache Homers gilt. Kein Sprachwissenschaftler könnte erklären, was dies besagen soll. Die Litauer wurden nicht russifiziert, sie waren vielmehr jahrhundertlang die Herrschichte der Weißrussen und sie lebten mit den Polen niemals in geschichtlich begründeter Nationalfeindschaft, sondern vielmehr in enger staatlicher Union, eine Nationalfeindschaft zwischen den beiden Völkern sah erst das vorige Jahrhundert entstehen.

Die russischen Worte sind fast durchwegs verschrieben. Es heißt nicht *Schi*, sondern *Schtschi*, nicht *Piroggen*, sondern *Pirogen*, *Raskolnik* bedeutet nicht Altgläubiger, sondern Schismatiker (Abgetrennter) und bezieht sich auf alle, die nicht der Staatskirche angehörten. *Starověry* hingegen statt *Staroverci* sind wirklich die Altgläubigen. Statt *Bezpopocočina* muß es heißen *Bezpopovčina* (die Priesterlosen), statt *Starovbradci Staroobradcy*, statt *Morelschiki Molešiki*, statt *Besslowestnigi Bezlovesniki* usw. Die Kirchengeschichte von MARX, die dieselben Fehler zeigt, dürfte hier indirekt die Quelle gewesen sein. Es heißt auch *Perkunas* und nicht *Pertunas*.

Die Jazygen sind kein Stamm der Polen, sondern im Gegenteil nicht einmal Slawen oder Indogermanen gewesen. Außer diesen negativen Feststellungen wissen wir wenig über ihre Herkunft. Falsch ist es auch und gegen die eigenen Ausführungen des Verfassers, wenn von Griechen, Albanern und Rumänen gesagt wird, daß sie alle von der slawischen Einwanderungsflut wohl erreicht, aber niemals dauernd, weder physisch noch sprachlich oder kulturell durchdrungen worden sind. Besonders kann das nicht von den Rumänen gelten, deren halber Wortschatz slawisch ist und deren Kirchensprache und Literatursprache das Kirchenslawische war. Die Moldau-Walachei und Siebenbürgen sind ebenso wenig die ursprüngliche Heimat der heutigen Rumänen, wie etwa die heutige Ukraina die Heimat der heutigen Ukrainer ist. Beidemale handelt es sich um großartige Kolonisation. Die gesamte Ortsnamenschicht des heutigen Rumäniens, bis auf die wenigen Erbstücke aus vorrömischer und römischer Zeit, ist slawisch. Übrigens werden auf S. 120 f. die rumänischen Stammbezeichnungen gleichzeitig mit dem deutschen und mit dem rumänischen bestimmten Artikel angeführt.

Auch die finnischen Sprachinseln in Mittelschweden stammen nicht aus der Urzeit, sondern sind erst unter den Wasas entstanden. Auf S. 225 steht eine Wendung, die natürlich nur durch Flüchtigkeit verschuldet, aber deshalb nicht weniger schrecklich ist: In England gelangte mit den um 1000 n. Chr. einströmenden Normannen (nordischen Blutes) und Franzosen (ursprünglich dänischer Abkunft) eine neue Herrschichte zur Vormacht. Offenbar wurde hier die Tatsache, daß sich nordische, hauptsächlich dänische Wikinger ungefähr gleichzeitig in Nordengland und in der späteren Normandie festsetzten, und an beiden Orten mit der älteren Bevölkerung sprachlich und kulturell verschmolzen und daß dann die französisch redenden Normannen der Normandie England eroberten und dessen Herrschichte wurden, zu einem unheilbaren Kuddelmuddel verfilzt. Etwas weiter spricht Prof. M. HABERLANDT von einem „schottischen Volkstum“, das dem englischen ethnisch wie sprachlich eine Grenze setzt, es scheint hier eine ähnliche Begriffsverwirrung zu herrschen. Das älteste schottische Volkstum ist keltisch, dieses keltische Schottland greift auf die angelsächsischen, von der Normannenherrschaft freigebliebenen Lowlands über, und diese Angelsachsen der Lowlands bilden zusammen mit den Kelten der Highlands in enger Symbiose später die schottische Staatsnation.

Durch ähnliche Flüchtigkeit ist zu erklären, wenn es S. 238 heißt, daß sich die Burgunder im Westen (Frankreichs?) festsetzten. Auch Prof. ARTHUR HABERLANDT scheint die Annahme zu teilen, daß die bretonische Sprache und das bretonische Volkstum ein Rest altgallischer Sprache und altgallischen Volkstums seien. Die Bretonen sind aber erst im frühen Mittelalter, wahrscheinlich dem doppelten Drucke der einwandernden Kymren und Angelsachsen weichend, in ihre heutigen Sitze gekommen und trafen dort wahrscheinlich auf eine romanisch redende Bevölkerung.

Die Einwanderung der Etrusker kann nicht bloß über See erfolgt sein, wie der Verfasser annimmt, da ihr sprachlicher Zusammenhang mit den Rättern aus der Vergleichung rätischer Flur- und etruskischer Gentilnamen einwandfrei nachgewiesen ist. Ferner ist es höchst wahrscheinlich geworden, daß die unteren Klassen Etruriens umbrisch sprachen, was ebenso, wie die Zwölfeheit der Etruskerstädte im Polande auf sekundäre Ausbreitung und kontinentalen Zusammenhang der Herrschichte der Rasena deutet. Davon, daß das italienische Festland phönikische Kolonien gesehen hätte, weiß die Geschichte nichts. Auch wurden die Langobarden niemals von den Franken verdrängt, wie es auf S. 255 heißt, sondern nur zur Anerkennung der karolingischen Könige gezwungen, ebenso, wie sie es später mit den deutschen Königen zu tun gezwungen waren. Ferner ist der am stärksten abseitige italienische Dialekt das Sizilische, nur dann, wenn man das Sardische als eigene Sprache vom Italienischen trennt, was wohl das Richtigeste wäre, vom Verfasser aber nicht getan wird. Auch bleibt die Tatsache, daß auf Sardinien auch Katalanisch einheimisch ist, unerwähnt. Die Mundart Kastiliens und Schriftsprache Gesamtspaniens heißt Castellano, nicht aber Castiliano und das Katalonische ist überhaupt kein spanischer Dialekt, sondern ein besonderer Zweig des Südfranzösischen.

Diese nicht zu kurze Liste zeugt von einer gewissen Flüchtigkeit des Verfassers bei der Bearbeitung seines Stoffes. Zu bedauern ist, daß die Folklore der Vereinigten Staaten nicht benützt wurde, die bei den Pennsylvania Dutch für die Deutschen und bei den Be-

wohnern der Gebirgsgebiete der Neuenglandstaaten für die Engländer reiche Ausbeute gegeben hätte.

Von einer Neuauflage, die wir dem Verlage und den Verfassern baldigst wünschen, ist zu erhoffen, daß der hochverdiente Forscher auf dem Gebiete der europäischen Volkskunde diese Flüchtigkeitsfehler beseitigen wird. Es könnten dabei auch die zahlreichen Druckfehler dieses Abschnittes ausgemerzt werden.

Die zweite Arbeit des Bandes: „Die volkstümliche Kultur Europas in ihrer geschichtlichen Entwicklung“, von Prof. Dr. ARTHUR HABERLANDT, verdient uneingeschränktes Lob schon wegen ihrer sauberen und genauen Herausarbeitung der Tatsachen, vor allem aber deshalb, weil sie die erste über diesen Gegenstand ist. Unter den Abschnitten der „Wirtschaft“, „Siedlungsform“, „Hausgeräte und Handwerk“, „Volkskunst“, „Gesellschaftliches“, „Weltanschauung“ und „Kulturaufbau“ wird eine umfassende Darstellung der gesamten materiellen Kultur und ein schöner Ausschnitt der geistigen Kultur des bäuerlich-kleinstädtischen Europa gegeben. Von dieser Arbeit an kann wohl der künstliche Trennungsstrich zwischen Völkerkunde und Volkskunde, zwischen sogenannten Hochkultur- und Primitivvölkern als endgültig ausgelöscht gelten und dieses Verdienst ist kein geringes.

Schon am Beginne der Besprechung wurde auf die starke Annäherung des Verfassers an die kulturhistorische Methode, ja sogar an die Kulturkreislehre hingewiesen, wenn er auch vielfach die Anführung des Datums eines ersten Berichtes über ein Kulturelement als von besonderer historischer Tragweite für die Datierung des Kulturelements selbst annimmt. Für die Quellenkritik hingegen ist die Datierung der Berichte von höchster Bedeutung. Der Ethnologe wird nur selten in die Gelegenheit kommen, mit Daten zu arbeiten, seine historische Methode hat er hauptsächlich mit dem Archäologen gemein.

Bei Besprechung BACHOFEN's warnt Prof. A. HABERLANDT vor der Verallgemeinerung irgendwelcher erschlossener (!) Entwicklungsgänge als der allgemeinmenschlichen Entwicklung schlechtweg, und dies ist wohl als eine entschiedene Absage an den Evolutionismus zu deuten. Die Kulturkreistheorie und die Kulturkreistheoretiker lehnt er noch immer ab, die Kulturkreise als ethnologischen Begriff läßt er hingegen gelten, kommt aber dabei zu einer gegensätzlichen Neuaufstellung, nämlich zu Lebenskreisen, und mit diesen müssen wir uns sowohl nach Inhalt als nach Begriff ausführlicher auseinandersetzen.

Bei Untersuchung der einzelnen Wirtschaftsformen, so der Jagd, des Hirtentums, des Ackerbaues und der Almwirtschaft, kommt Prof. A. HABERLANDT zum festen Nachweis, daß alle diese Gruppen über ganz Europa hinweg einen Komplex von Elementen der materiellen und der geistigen Kultur gemeinsam haben, und zwar einen Komplex, der zwar organisch zusammengehört, dennoch aber keineswegs im Sinne des Bastian'schen Elementargedankens als unabhängig immer wieder entstanden erklärt werden kann. Es handelt sich also um typisch dasselbe, was die Schule GRÄBNER-SCHMIDT Kulturkreise nennt. Auch die direkten historisch-genetischen Zusammenhänge dieser einzelnen Kulturkomplexinseln nimmt HABERLANDT wohl als sicher an, wenn er sich auch nirgends ganz deutlich darüber ausspricht. Dennoch möchte er dabei den Nachdruck auf das wirtschaftliche und auf den gegebenen, für eine bestimmte Wirtschaftsform geeigneten geographischen Raum legen und kommt so zur Formung des Begriffes eines Lebenskreises.

In einem müssen wir Prof. A. HABERLANDT darin unbedingt recht geben. Das Jägertum Europas ist unter sich tatsächlich, und zwar eben ausgesprochen innerhalb seiner Wirtschaftsform durch ganz Europa hindurch durch eine Reihe höchst altertümlicher Sonderzüge eng verbunden, und zwar ganz unabhängig von den sonstigen Unterschieden und Zusammenhängen auf der Grundlage der heutigen Volkstümer, ja auch vielleicht der frühhistorischen Volkstümer. Und genau dasselbe gilt von dem Kleinvieh-hirtentum Süd- und Mitteleuropas, der Almwirtschaft der europäischen Gebirgsländer und von den ältest erreichbaren Schichten europäischen Ackerbaues. Es sind dies alles tatsächlich Lebenskreise mit kulturellen Sonderzügen innerhalb der Volkstümer und über diese hinweg. Und trotzdem oder gerade deshalb ist das ganze die schönste Bestätigung und zugleich auch die wertvollste Bereicherung der Kulturkreislehre.

Ich möchte zuerst auf ein außereuropäisches Beispiel zurückgreifen. Im Westsudan gibt es und gab es eine Reihe von Reichen, in denen solche Lebenskreise in kulturellem Sonderdasein nebeneinander stehen. Dort sind diese Lebenskreise zum Teil sogar überdies sprachlich und anthropologisch geschieden. Der nigritische Bauer, der eigenartig gemischte städtische Handwerker, der halb- oder ganz hamitische Nomade, sie stehen innerhalb ihrer Wirtschaftsformen, innerhalb ihrer Kulturformen selbständig nebeneinander und daß diese Lebenskreise auf getrennte Kulturen und Völker zurückgehen, das wissen wir zum Teil aus direkten historischen Zeugnissen, zum Teil ist es sicher zu erschließen. Zugleich aber sehen wir, wie eine Verkehrssprache dabei ist, diese Lebenskreise sprachlich zu einigen, eine Hochreligion und andere Elemente höherer Kultur mitten daran sind, eine gemeinsame Schichte einigender Kulturelemente zu verbreiten. Dieser Vorgang, ungestört weitergehend, muß in tausend Jahren zu demselben Neben- und Durcheinander von Völkern, Lebenskreisen und Kulturformen führen, den wir heute in Europa vor uns haben.

Prof. A. HABERLANDT hat, ohne es vielleicht selbst zu wissen, jedenfalls ohne es auszusprechen, eine hochwichtige Entdeckung gemacht, die künftig von jedem Ethnologen berücksichtigt werden muß. Die hochentwickelten und ihrem Raume vorzüglich angepaßten Wirtschaftsformen erweisen sich als etwas, was wir geographisch längst im Begriffe erfaßt haben, nämlich als deutliche Rückzugsgebiete. Ältere voll entwickelte und gut angepaßte Wirtschaftsformen erhalten sich überall dort fast intakt weiter, wo geographische, historische (Siedlungsgeschichte) und Anlagegründe die neuen Eroberer, die neue Kulturschicht und Wirtschaftsform vom Durchgreifen abhalten. So ist die ihrem Erdräum herrlich angepaßte materielle Kultur der Grönlandeskimo intakt geblieben und hat sogar auf die dänischen Einwanderer übergegriffen.

Als kulturelle und wirtschaftliche Rückzugsgebiete begriffen und als solche in den Begriff des sekundären Kulturkreises eingebaut werden die *Lebenskreise* eine wichtige und wertvolle Bereicherung sowohl für die Theorie als auch für die Methode der Kulturgeschichte als auch der Kulturkreislehre bedeuten.

Als einzelne wichtige Ergebnisse der Arbeit wären anzuführen: Das Hirtentum Süd- und Mitteleuropas erweist sich als anscheinend altverbunden mit mutterrechtlichen Gesellschaftsformen, aber es scheint sich hier um die Kleinviehhirten Süd-, West- und Mitteleuropas zu handeln und die Analogie bei den Atlas-Hamiten legt es nahe, hier einen eigenen mutterrechtlichen, vielleicht oder sogar wahrscheinlich sekundären Kulturkreis zu vermuten. Zweifellos mutterrechtlich ist die Sekundärkultur der Almwirtschaft, die von A. HABERLANDT und ebenso von BYHAN deutlich und klar als eine der wichtigsten Schichten Alteuropas und auch Nordafrikas herausgearbeitet wurde. Hier winkt fleißiger Forschung ein hohes Ziel. Daß diese Almwirtschaft die deutlichsten Zusammenhänge mit der alten Kultur der Finnen hat und mit dieser sicher genetisch zusammengehört, ergibt sich für jeden, der den vorliegenden Band im Zusammenhang durcharbeitet.

Wichtig ist, daß nunmehr mit dem Materiale der Volkskunde auch für Europa der Zusammenhang von Hackbau und Mutterrecht klar erwiesen ist. Alle Ergebnisse HABERLANDT's stimmen überhaupt in den großen Zügen und mit den durch die kulturelle Durcheinandermischung Europas gegebenen Einschränkungen ungezwungen zur Kulturkreislehre, wobei aber HABERLANDT wichtige Richtigstellungen und Bereicherungen beibringt.

Das Mutterrecht hält HABERLANDT für südeuropäisch mit Ausstrahlungen nach dem Norden hin, es ist aber sicher auch bei den Bauern Mittel- und Nordeuropas ursprünglich. Erst eine Einwanderung brachte mit den indogermanischen Sprachen das Vaterrecht. Südeuropa zeichnet sich vielmehr gerade dadurch aus, daß es allein die deutlichsten Spuren einer totemistischen Schicht zeigt. Das Vaterrecht des indogermanischen Europa weist mit jedem Zug auf die Gesellschaftsformen des mittelasiatischen Nomadentums hin.

Gruppenehe und Polyandrie aber sind nicht als eigene Typen anzusehen, sondern bei einer sorgfältigen Kritik der Beispiele erweisen sich beide auch für Alteuropa als Kontakterscheinungen von Vaterrecht und Mutterrecht und als Folgewirkungen einer kriegerischen Eroberung. Sie sind in keiner Weise ertümlich. Bei dieser Gelegenheit ist hervorzuheben, daß Prof. A. HABERLANDT sich den Anschauungen der Kulturkreislehre bezüglich der Eheformen und ihrer Entwicklung sehr genähert hat. Daß neben den Männerbünden in mutterrechtlichen Kulturen auch Weiberbünde auftreten, ist aus Neuguinea, Westafrika, Amerika

usw., von den „Kulturkreistheoretikern“ längst belegt, es kann also keineswegs als Widerlegung gelten; dabei ist zwar oft der Weiberbund nicht als sekundär zu erweisen, niemals aber gibt es auch nur das geringste Anzeichen, daß die Männerbünde sekundär wären. Daß aber diese Bünde zum Mutterrecht gehören, erkennt Prof. HABERLANDT an.

Die Übertragung des mit dem Ackerbau zusammengehörigen Mutterrechtes auf die viehzüchtenden Nomaden Arabiens und Nordafrikas, welche Prof. A. HABERLANDT so unmöglich erscheint, wird von den „Kulturkreistheoretikern“ gar nicht behauptet, vielmehr wurden dort, genau so wie in Europa, mutterrechtliche Ackerbauer von vaterrechtlichen (Groß-)Viehzüchtern überlagert. Besonders für die Atlasländer beweisen die ägyptischen Denkmäler das sekundäre Eindringen der Großviehzucht, da Ägypten neben dem Osthorn die Einfallspforte nach Afrika war. Und es ist naheliegend dasselbe für die Kleinviehzüchter Südeuropas und für die Almwirtschaft sowie vielleicht auch für die Finnen anzunehmen. Die Tuaregs etc. sind in keinem anderen Sinne ein Reitervolk, wie etwa die Prärieindianer und die Abiponen.

Einige Verschreibungen und Entgleisungen wären anzumerken: Es muß heißen Picener und nicht Picenter, statt Heinaut gehört wohl Hennegau in einem deutschen Buche, und Antwerpen liegt natürlich nicht in Holland (S. 635). Ein *Lapsus calami* ist es wohl, wenn PLINIUS über den Kannibalismus der „Bretonen“, statt über den der Briten berichtet. Ärger ist es, wenn Kambyzes, statt der Massagetenkönigin Tomyris, dem abgeschlagenen Haupte seines Vaters Kyros Blut zu trinken gibt.

Die „Heilige Kümmeris“ ist längst durch die Kunstgeschichte und Ikonographie als eine volkstümliche Ausdeutung der frühmittelalterlichen Darstellung des Gekreuzigten mit langem Barte und langem Oberkleide erwiesen. Es sind noch heute einige dieser Darstellungen erhalten, sie haben aber nie als etwas anderes, denn als Kruzifixe gegolten. Die Legende ist eine typische, weitverbreitete Marienlegende.

Wie viel jeder Ethnologe bei Prof. HABERLANDT über die Technik der Wirtschaftsformen lernen kann, erfuhr der Referent schon zu seinem Vorteil als Schüler des Verfassers und konnte er am vorliegenden Bande erst recht wieder sehen.

Die dritte Arbeit des Bandes stammt von Dr. A. BYHAN und trägt den Titel „Kaukasien, Ost- und Nordrußland, Finnland“. Sie ist in drei Abschnitte gegliedert: I. Die kaukasischen Völker, II. Die Türkvölker Ostrußlands, III. Die finnischen Völker. Verschiedene Einzelheiten daraus wurden schon im Vorhergehenden vorweg genommen. Bezüglich der Almwirtschaft im Kaukasus kommt der Verfasser zu denselben Ergebnissen wie A. HABERLANDT. Dieser Kulturkreis muß wohl als gesichert gelten. Dr. BYHAN stellt die Völker ausführlich und gediegen dar, und wenn er überall ein ausführliches Kulturinventar bringt, so ist dies deshalb sehr begrüßenswert, weil die reiche russische Literatur aus sprachlichen Gründen den meisten Ethnologen nicht zugänglich ist und sie hier einen gediegenen Ersatz finden. Mit der Hinzufügung der einheimischen Namen hat Dr. BYHAN wohl ein bißchen zu viel getan, den dem Nicht-Sprachwissenschaftler sagen sie nicht viel, und der Sprachwissenschaftler muß ja doch an die Quellen selbst herangehen.

Deutlich zeigt sich aus der Darstellung der finnischen Völker, daß diesen der Ackerbau und die Viehzucht, in der Art der Almwirtschaft und mit den deutlichsten Übereinstimmungen und Zusammenhängen mit dieser, seit alters zugehört. Mit einer uralaltaischen Rasse oder Rassengruppe weiß wohl kein Anthropologe etwas anzufangen und um so weniger, als sogar dem sprachlichen Begriffe „uralaltaisch“ nicht mehr und nicht weniger Realität zukommt, als etwa dem einer indogermanisch-semitischen Urverwandtschaft, die sich auch nur durch einige wenige Wort- und Typusgleichungen stützen läßt. Der Satz über die „auffallenden Übereinstimmungen der finnischen Sprachen mit dem Türkischen in bezug auf ihren äußeren und inneren Bau, auf Formbildung und Ausdrucksweise“, könnte leicht mißverstanden werden. Eine genetische Verwandtschaft läßt sich weder aus dem Wortschatz noch aus den Formativmitteln erweisen, es ist nur eine deutliche Bau-(Typus-)Verwandtschaft gegeben, eine solche gibt es aber auch zwischen Ostslawisch und Georgisch, und bei diesen schließt doch niemand auf eine genetische Verwandtschaft im üblichen Sinne. Der Begriff „Ostfinnen“ im Gegensatz zu „Westfinnen“, wenn dabei die Mordva zu den Ostfinnen gerechnet werden, ist nur geographisch und

ethnologisch, nicht aber sprachlich berechtigt, da das Mordwinische am nächsten verwandt mit dem Ostseefinnischen und dem Lappischen ist, mit denen zusammen es eine Gruppe bildet.

Der Himmelsgott der Wotjaken ist nicht sekundär, unter dem Einfluß des Christentums zum höchsten und einzigen Gotte geworden, sondern die deutlichen Parallelen zu anderen Himmelsgöttern beweisen, daß er stets ein „Höchstes Wesen“ war. Es ist deshalb mißbräuchlich, die neben ihm stehenden Elementargeister Götter zu nennen, eher kann man dies bei seinen von ihm in Einzelpersonifikationen abgespaltenen Einzelfunktionen (Donnergott, Regengott) tun. Ebenso unwissenschaftlich ist es, bei den Bergjuden und den Kaukasiern von Naturgöttern zu reden, wenn es sich deutlich um Geister zweiten Ranges handelt.

Das Luthertum setzte sich in Finnland nicht rasch durch, wie Dr. BYHAN meint, sondern es wurde dem Volke, genau so wie im übrigen Skandinavien, vom Herrscher mit Gewalt aufgezwungen. Das wird Dr. BYHAN in jeder finnischen Kirchen- oder Profangeschichte (Yrjö-Koskinen, Råbergh etc., etc.) finden, wenn man die Tatsache auch meist irgendwie zu beschönigen sucht. Auf S. 1021 spricht Dr. BYHAN von der „katholischen Dreieinigkeit“, nun ist dieses Dogma aber allgemein-christlich, auch lutherisch, wie sich Dr. BYHAN leicht überzeugen kann. Wenn bei der Besprechung der Krimtataren neben dem Stadtnamen Tschufut Kaleh in der Klammer „dreihundert Häuser“ steht, so ist dies wohl ein *Lapsus calami*, da Dr. BYHAN sicher recht gut weiß, daß der Name „Judenburg“ bedeutet.

Wichtig ist die Erwähnung der Trepanation bei den Lesghiern im Kaukasus, da damit die Operation auch hier in einem Verbreitungsgebiet der Steinknaußeule belegt ist. Die Wichtigkeit der Ethnologie des Kaukasus für die Erkenntnis des alten Vorderasien und Europa erweist sich deutlich. Jedenfalls gehört diese Arbeit BYHAN's zu den besten des Gesamtwerkes.

Die letzte Arbeit des Bandes liefert wieder Prof. A. HABERLANDT. Sie behandelt die Mittelmeerlandschaften Nordafrikas und die Kanarischen Inseln. Sie wurde schon im Vorhergehenden zum Teil berücksichtigt.

Welche ungeheure Arbeitsleistung in diesem Denkmal deutscher Wissenschaft steckt, kann am besten der Referent ermessen, der es zum Zwecke einer Besprechung gründlich durcharbeitete. Möge es bald eine Neuaufstellung feiern und dann seine letzten Mängel abstreifen. Möchte aber dann auch Dr. KRICKEBERG in der Raumbeanspruchung für seine musterhafte Arbeit nicht mehr bescheiden hinter den anderen zurückstehen.

Dr. D. J. WÖLFEL — Wien.

Rai Bahadur Sarat Chandra Roy, M. A., M. L. C. *The Birhors.* A little-known jungle tribe of Chota Nagpur. VIII + 608 pp. With numerous illustrations. Ranchi 1925. Price: Indian, Ten Rupees, Foreign, Fifteen Shillings.

The well known Publisher of the Magazine "Man in India" has given us a valuable publication in the present book.

The Birhors are a jungle tribe which exist in Chota Nagpur, a district west of Calcutta.

In the year 1921 this tribe numbered 1510 individuals (p. 61). According to GRIERSON the language of the Birhors is more like that of the Mundari than that of the Santali; but ROY remarks that this, according to his own opinion is not feasible in every instance: In various respects they belonged more to the Santali tribe than tho the Mundari.

As far as their physique is concerned the Author describes the Birhors as being darkskinned (melanous), short statured, long-headed (dolicocephalic), wavy-haired (cy-motrichous), and broad-nosed (platyrhine).

Originally a roving people, they now appear divided into two chief groups — on one side the Nomads, the so called *Uthlu*, and on the other, the settlers, the so called *Jaghi* (p. 44). The first mentioned more especially raise the interest of the Ethnologist.

Sociologically the division of the tribe is characteristic, on the one side are united and wandering food-groups (called *tāṇḍās*), and on the other a number of Totemclans, which however does not agree with the first arrangement. In ordinary life this organization gives the food-groups issue (3, 5, 10 families) (p. 117), while to the totemistic clans (*gotras*) is given corresponding exogamy (p. 89). Besides this, the men of every clan must offer up yearly sacrifice in an open space to the presiding spirit of their ancestral hill. For "every *Birhor* clan has a tradition of its ancient settlement having been located in some hill or other within Chota Nagpur" (p. 102). Every clan has to obey its own laws; therefore they consider clan like caste (p. 115).

Some clans claim to have special magic power; for instance, one in respect of the Monsoon, another in connection with tigers (p. 109 s.). The Totem is inherited through the father (124).

The Author believes, that the totemistic "clan organization is historically a later development than the small local food groups" (p. 548). In this he might be correct. And it is not impossible that we must acknowledge the original *Birhors* as primitive (pre-maternal and pretotemic) hunters, who later on probably accepted totemism from the (dravidian) *Oraons* on the southeast border. From this period date separate dormitories which the *Birhors* have for boys and for girls. To this regulation the *Oraons* have added at the same time their own social organization⁷⁹ but this, the Author emphasises, is missing among the *Birhors*. Also the secret societies or clubs are lacking (l. c.).

The Author proves that no kind of sexual communism exists through which could be traced the classificatory system of relationship. The latter is altogether only represented in a weaker form (p. 550). Marriage is monogamic. In general, among the occupants of the boys and girls dormitories, there exists sexual relationship; practically every boy having his sweetheart (p. 244). But it is remarkable that each couple remain faithful to each other, and further that premarrriage liaisons are really looked upon as improper. The spirits do not approve of this and therefore demand some sacrifice of atonement (p. 246). The Editor believes that the object of these dormitories in former time was to regulate the sexual relation (p. 248).

The *Birhors* recognise the *Singbōngā* as their supreme Being. "He is spoken of as identical with the Sun; but not the material part of the great luminary" (p. 298). *Singbōngā* passes for the creature of the world and mankind. He is sometimes called upon to help either during hunting or seeking of honey. The Author who wished to have some clearer information on this subject, received as answer: "It is for the stomach (hunger) that we tell *Singbōngā*: 'Today we are going to hunt; do give us game'. Since *Singbōngā* created us. He must provide us with food" (p. 297). "There is just the glimmering of an idea that He is a moral God who punishes wrong-doing. To avert particular dangers, a white goat or a white fowl is offered to Him by the head of a family with his face to the east" (p. 298)⁸⁰.

The *Birhors* do not eat their totem. They also disdain tigers, bears, jackals, wild cats, domestic cats, snakes and frogs, crows, cuckoos, kites, storkes, vultures, tortoise (p. 519). Contrary to older informations, the *Birhors* are not cannibals, nor have they ever offered up a human sacrifice (l. c.).

The *Munda* have their own numbers from 1—10, but the *Birhors* have only from 1—4, the rest are borrowed from *Hindustani* or *Bengali* (p. 564).

A good Index increases the value of an already excellent book. One lays the work down with the wish that the present Monograph may soon be followed by others, especially on the various other Indian primitive jungle tribes.

F. WILL. KOPPERS, S. V. D.

⁷⁹ Compare SCHMIDT-KOPPERS: *Völker und Kulturen*, I, p. 243 ss.

⁸⁰ Compare also p. 333, as well as p. 79, where the Author gives a prayer to *Singbōngā* as it is used sometimes at the beginning of a hunting tour.

Erwiderung.

Zur Kritik¹ des Prof. M. GUSINDE über mein Werk: „Zehn Jahre im Feuerland“ habe ich folgendes zu bemerken:

Herr GUSINDE schreibt über das erste Kapitel „Gesamtüberblick über das Inselmeer des Feuerlandes“: „Verfasser lehnt sich dabei an JULIUS POPPER an, ja bringt dessen Darstellung der dortigen Meeres- und Luftströmungen in fast wörtlicher Übersetzung und ohne Quellenhinweis.“ Ich muß diese Behauptung zurückweisen. Nach zehn Jahren Aufenthalt in jenem Archipel, den ich in jeder Richtung hin durchkreuzt habe und von dem ich behaupten kann, daß ich ihn in seinem Innern mehr als jeder andere Erforscher kenne, scheint es wenig logisch, daß ich die Konzepte von POPPER benötigte, um das Gesamtaussehen zu beschreiben. Gerade auch wegen meiner besonderen Kenntnis des feuerländischen Archipels, glaube ich diese Beschreibung mit neuen Daten, die man bis zur Gegenwart nicht kannte, bereichert zu haben.

Wenn ich mit POPPER darin übereinstimme, daß die Meeres- und Luftströmungen, die im feuerländischen Archipel auftreten, dazu beitragen, das Klima zu ändern, und ich eine ziemlich gleiche Anschauung und Darstellung an den Tag lege, so kann jedoch Herr GUSINDE daraus nicht den Schluß ziehen, daß ich diese Theorien von POPPER entnehme, sondern daß ich eben in der Aufzeichnung der Meeres- und Luftphänomene, die nunmehr Allgemeinbesitz der Geographie-Studierenden sind und die sich schon bedeutende Zeit vor POPPER in den Atlanten und in den physisch-graphischen Abhandlungen aufgezeichnet finden, nicht in allem jedoch, gleicher Meinung bin². Gleichfalls unbegründet ist die Behauptung, die Herr GUSINDE aufstellt, daß ich die drei Zonen der Isola Grande in die gleichen charakteristischen Formen von POPPER eingeteilt habe, eine Einteilung, die nunmehr jeder Schüler von Buenos Aires und Santiago schon auf der Schulbank erlernt. Wollte vielleicht Herr GUSINDE, daß man, um etwas Neues zu sagen, die Kordilleren des Feuerlandes mit all ihrer Flora und Fauna vom pazifischen Abhange nach jenem des atlantischen trage?

Im zweiten Kapitel: „Geschichtliches über Forschungsreisen nach dem Feuerland“ schreibt Herr GUSINDE: „Was unser Verfasser über die Expeditionen von MAGALHÃES, G. J. DE LOAISA und FRANCIS DRAKE angibt, sind größtenteils Sätze aus den umfangreichen Arbeiten von FACALDE; in solchen Fällen pflegt man die Quellen anzugeben.“ Hierauf werde ich in Kürze in ausführlicherer Weise antworten. Für die Ausarbeitung dieser geschichtlichen Rundschau hatte ich viele ausführliche und lehrreiche Werke unter den Händen, die zum größten Teil von jene Gegenden besuchenden Schiffahrern und Erforschern geschrieben wurden, wie auch von gelehrten Europäern, unter welchen ich auch jene Arbeiten meines Bruders, Prof. GIOVANNI anmerken möchte: *Cenno storico e Bibliografia della Terra del Fuoco*, Firenze 1893³. Da ich aber in dieser Art Arbeiten vorziehe, unmittelbar aus den ältesten und sicheren Quellen zu schöpfen, so behalt ich mir mit dem von mir verschiedene Male angeführten beachtungswerten Werke von VARGAS Y PONCE, Geschichtsschreiber der spanischen wissenschaftlichen Expedition S. Maria de la Cabeza⁴, eines Werkes, dessen Vorhandensein Herrn Prof. GUSINDE nicht bekannt zu sein scheint. Daraus schöpften alle Geschichtsschreiber jeder Zeit und Nation. Unter diesen befindet sich auch Herr FACALDE, welcher daraus nicht nur Sätze oder Gedanken anführt, sondern ganze Kapitel im Wortlaut wiedergibt, indem er weitläufige Sätze, die er aus der „Historia de Chile“ von BARROS ARANA geschöpft hat, einfügt.

Herr GUSINDE beklagt sich dann weiter, daß ich den von den chilenischen Marine-offizieren vorgenommenen jahrelangen und mühsamen Vermessungen nur einen einzigen Platz eingeräumt habe, da dieselben doch ungleich mehr zur Kenntnis jener Gegenden beigetragen haben, als der flüchtige Besuch der italienischen Schiffe „Caracciolo“ und „Christoforo Colombo“, welche erwähnt sind. Doch der zur Abhandlung dieses geschichtlichen Stoffes angewiesene

¹ „Anthropos“, XX (1925), 368 ff.

² Hinsichtlich Klima, Meeres- und atmosphärischer Strömungen von Patagonien und Feuerland wurde vom verstorbenen Salesianer Prof. LINO CARBAJAL, Direktor des patagonischen, meteorologischen Observatoriums ein sorgfältiges Studium mit genauen Daten, auf Grund von ihm selbst in vielen Jahren mit Geduld gesammelten Beobachtungen vorgenommen.

³ Deutsche Übersetzung: Geographische und ethnographische Aufzeichnungen über das Feuerland. Gotha 1894.

⁴ VARGAS Y PONCE: *Viages el Magallanes*, Parte segunda. Madrid 1788.

beschränkte Raum erlaubte mir nicht, mich länger, als wie ich es tat, darüber auszulassen. Ich glaube jedoch, nichts versäumt zu haben, um die Verdienste der chilenischen Marine auf gleiche Höhe wie die anderen europäischen Expeditionen zu stellen. Es ist leicht begreiflich, daß Herr GUSINDE, weil chilenischer Abkunft, gewünscht hätte, daß ich eine sein Land betreffende Sache etwas mehr entwickelt hätte, wie ich als Italiener es gleichfalls für angebracht erachtete, eine etwas nähere Würdigung der italienischen Expedition vorzunehmen.

POPPER nannte ich nicht in der Reihe der Forscher, weil ich seinen geographischen Beobachtungen nicht jene Bedeutung beimessen kann die ihnen von Herrn GUSINDE zugeschrieben werden. Ich habe die von POPPER ausgeführte geographische Karte vor mir, finde aber in derselben nichts anderes als die getreue Reproduktion der englischen hydrographischen Karte, die von den Kapitänen PARKER KING und ROBERT FITZ ROY zusammengestellt wurde, auf welcher POPPER irgendwelche phantastische Gebirgskette und etwelche andere phantastische Flußläufe einfügt, indem er neue Benennungen anwendet, die ebensowenig Wurzel fassen wollten, wie z. B. Rio Popper für den gegenwärtigen Rio Grande oder Pellegrini, der von seinem wirklichen Entdecker RAMON LISTA im Dezember des Jahres 1886 also benannt wurde.

Wie mir scheint, hat Herr GUSINDE nicht in Betracht gezogen daß das zweite Kapitel meines Buches ausschließlich die großen Entdeckungsreisen nach dem Feuerlande behandelt und nicht auf die einzelnen Besuche der Studierenden und der Wissenschaftler eingeht, welche sich dorthin begaben und zurzeit noch fast alljährlich in jene Gegenden ziehen. So erklärt sich wohl GUSINDE'S Verzeichnis der wohlverdienten Wissenschaftler, die ich ebenfalls gekannt und im Verlaufe meines Werkes auch verschiedene Male angeführt habe.

Bei dem letzten Kapitel, das sich auf die ethnologische Beschreibung der Feuerländer bezieht, hält sich Herr GUSINDE länger auf, um, wie er sagt, „einige Berichtigungen“ vorzunehmen, die um so notwendiger erscheinen, als es sich um alte, tief eingewurzelte Irrtümer handelt. Herrn GUSINDE'S Studien auf Feuerland erstrecken sich (mit Unterbrechungen) über die Jahre 1919 bis 1924. Was er berichtet, steht zum Teil im Gegensatz zu den Mitteilungen der älteren Forscher und Missionäre, die ihr Leben unter diesen Wilden verbrachten, als diese noch zahlreich und in ihrem primitiven Stadium der Überlieferungen und Gebräuche waren, während sie jetzt durch die Verfolgungen der Weißen und durch Krankheiten bis auf den zehnten Teil verringert sind, spanisch sprechen, Whisky trinken und Zigaretten rauchen! Ich halte mich an diese alten Daten, denn ich glaube, bis jetzt gute Gründe zu haben, mich von diesen nicht zu entfernen. Und wie gesagt, das, was ich behauptet habe, sind Früchte meiner eigenen persönlichen Beobachtungen und genauer Bezeugungen der Salesianer Missionäre BORGATELLO, ZENONE und BEUVOIR, die etwa 30 Jahre in andauernder Berührung mit allen drei Stämmen, Ona, Alakaluf und Yagan, lebten.

Aus diesen Gründen kann ich die Verbesserungen des Herrn GUSINDE nicht annehmen und muß sogar zu einigen derselben etwelche Bemerkungen machen.

Betreffs dem physischen Aussehen der Yagan habe ich über das bereits Gesagte nichts zu ändern, denn ihre physischen Qualitäten sind zu sehr bekannt, und einigen sich die Beschreibungen aller Schiffahrer darüber, die mit diesen Wilden zu tun hatten.

Herr Dr. POLIDORO SEGERS nennt die Yagan: „los seres más degradados físicamente de la raza humana. Su aspecto inspira compasión; su estatura es baja y sus piernas, muy arqueadas, carecen completamente de pantorillas, teniendo desde las rodillas hasta los pies una forma cilíndrica“⁵.

Der Kapitän MARTIAL schreibt: „Les jambes sont mal conformées, ce qui les fait paraître contrefaits“⁶.

Ich meinerseits hätte keinerlei Bedenken, in ihnen Modelle zu sehen, leider hatten aber die wenigen mir zu Gesicht gekommenen Individuen die gleichen Mißgestaltungen der unteren Gliedmaßen des Körpers, welche, was übrigens ohne Zweifel von der langen Angewohnheit, zusammengekauert in ihren Kanoes zu leben, herrührt.

⁵ Vgl. Dr. POLIDORO A. SEGERS: Hábitos y costumbres de los Indios Onas, en Boletín del Instituto Geográfico Argentino, Tom. XII, p. 82.

⁶ Vgl. Mission scientifique du Cap Horn 1882—1883, Tom. I, p. 187.

Was ich bezüglich des unfreundlichen, verstockten und traurigen Charakters der Alakaluf und ihres kriegerischen und blutdürstigen Instinktes hinzufüge, ist durch Tatsachen bezeugt.

Herr GUSINDE sucht die von diesen Wilden begangenen Delikte mit dem Vorwande zu rechtfertigen, daß sie von der brutalen Herrschsucht der Europäer hervorgerufen werden. Ich glaube doch, daß ich ziemlich unparteiisch und streng war in der Verabscheuung der von den Weißen angewandten Unterdrückungen gegen den guten und zutraulichen Stamm der Ona doch kann man nicht, wie ich glaube, mit gleicher Wärme die Verteidigung der Alakaluf übernehmen. Waren es nicht auch die Alakaluf, die mit kaltem Zynismus nach dem Leben der salesianischen Missionäre PISTONO und SILVESTRO trachteten? Herr GUSINDE wird sagen, daß dies ein vereinzelter Fall sei, doch könnte ich verschiedene ähnliche Fälle aufzählen, ohne daß von seiten der Zivilisierten irgendeine Herausforderung vorlag.⁷ Übrigens sind alle Schiffsfahrer, die mit den Alakaluf in Berührung kamen, wie ich, der gleichen Meinung, und führe ich von den vielen nur den Kapitän des chilenischen Schiffes BALDOMIRO PACHECO an, dessen Kompetenz und Autorität man in der Sache nicht in Zweifel stellen kann, denn er ist viele Jahre in den Kanälen gefahren und hatte häufige und langjährige Berührung mit diesen Wilden. Er schreibt: „No merecen los Alacalufes la misma confianza que los Yaganes, pues refractarios a la más rudimentaria civilización, son agresivos y traicioneros, y tanto más se les debe temer cuanto mayor sea el número en que se presenten, aunque se ha observado que por regla general no atacan a grupos de tres o más personas.“⁸ Von dem, was uns der Kapitän PACHECO sagt, wird uns bekannt, wie die jetzigen Alakaluf, gerade eben wegen der schwachen Anzahl, auf die sie herabgerückt sind, ruhiger und weniger aggressiv geworden sind.

Der Vorrang in der Entdeckung und Enthüllung der geheimen Feste unter den Ona gebührt einzig und allein den Gebrüdern LUCAS und WILLIAM BRIDGES. Da dieselben schon von Kindheit an ein engeres Leben mit den Ona führten, gelang es ihnen, alle ihre Geheimnisse kennen zu lernen. Ich kann mir daher nicht erklären, wie Herr GUSINDE (der diesen Festen im Herbst des Jahres 1923 beiwohnte) versichern kann: „Daß kein Europäer außer ihm, weder LUCAS und WILLIAM BRIDGES die Möglichkeit gehabt hätten, den ganzen Verlauf mitzumachen“, zumal selbst ich, mit Einwilligung der hauptsächlichsten Doktoren (*Kon*), die Erlaubnis bekam, diesen Festen im Herbst 1915 beizuwohnen, und ich wäre auch gegangen, hätten mich nicht die Pflichten des Ministeriums genötigt, in Punta Arenas zu bleiben.

Ich bedaure dann noch, daß Herr GUSINDE nicht verstanden hat, welches die von mir vollzogenen Erforschungen sind, die sich in der geographischen Allgemeinen Karte des Feuerlandes mit den Maßstab von 1 : 1,000.000 eingezeichnet finden. Sie sind in den beiden Karten. 1 : 400.000 klar hervorgehoben, während andere bedeutende Verbesserungen und Anfügungen, Ergebnisse geduldiger und langwieriger Untersuchungen, natürlicherweise nicht alle zur Geltung gebracht werden konnten.

Es ist aber zutreffend, wenn Herr GUSINDE bemerkt, daß eine geographische Karte vom Feuerlande im Jahre 1911 von LUIS RISO, Patron della Officina de Mensura de Tierras, veröffentlicht wurde, doch ist diese Karte, ausgenommen weniger Höhenangaben und einiger Flußläufe, die an der nördlichen Seite der Isola Grande aufgeführt sind, vollkommen ohne Angabe irgendwelcher oro-hydrographischer Elemente und nichts anderes als die genaue Wiedergabe — jedoch schlecht gezeichnet — der hydrographischen Karte der englischen Admiralität, die nach den Arbeiten von FITZ ROY und der Offiziere der „Beagle“ hergestellt wurde, die auch wir bei unseren Reisen als die zuverlässigste zu Rate zogen (S. 91) und die uns mit Bezug auf Küstenrelief und Hydrographie als Grundlage für die Herstellung der Allgemeinen Karte des Feuerlandes diente. In einem einzigen Teile der chilenischen Karte zwischen dem Admirals-Busen und dem Fagnano See hatte ich einige bedeutende oro-hydrographische Angaben vorgefunden, die ich jedoch der chilenischen Grenzkommision zuschrieb (S. 127). Vor wenigen Monaten jedoch erhielt ich ein Schreiben von Herrn Dr. SKOTTSBERG, in welchem er sich mit gutem Recht diese Entdeckungen vindiziert.

Obwohl ich mit aller Sorgfalt bei Abfassung des Textes verfuhr, so unterliefen — wie

⁷ Vgl. MAGGIORINO BORGATELLO: Nella Terra del Fuoco, p. 37, 38, 141—148.

⁸ BALDOMIRO PACHECO: Derrotero del Archipelago de la Tierra del Fuego, p. 39. Valparaíso 1911.

dies leicht zu begreifen ist — einige Ungenauigkeiten von geographischen Namen und Ausdrücken über Flora und Fauna, aber ich hoffe, sie in den nächsten Auflagen aussondern zu können. Für die Korrektur dieser Fehler meinen verbindlichsten Dank.

ALBERTO M. DE AGOSTINI.

Rückerwiderung.

Der Erwiderung des Herrn A. DE AGOSTINI auf meine Besprechung seines Werkes möchte ich in aller Kürze das Folgende anfügen:

Es bringt Herr DE AGOSTINI seine Darstellung der dortigen Meeres- und Luftströmungen nicht nur in wörtlicher Übereinstimmung mit POPPER, sondern sogar in dessen veralteter Auffassung; deshalb glaubte ich, eine Quellenangabe fordern zu müssen. Daß diese Strömungen das Klima ändern, habe ich nie bezweifelt und nirgends erwähnt. Daß die Isla Grande drei Vegetationszonen aufweist und die dortige Natur überhaupt ihre Eigenheiten besitzt, ist eine Tatsache, die sich nicht ändern läßt; aber wenn diese Tatsachen mit den Worten eines früheren Autors wiedergegeben sind, dann ist ein Quellenhinweis angebracht.

Wenn Herr DE AGOSTINI den von mir gekennzeichneten ausgiebigen Gebrauch von FACALDE nicht gemacht hat, sondern auf dessen Gewährsmann, VARGAS Y PONCE sich stützt, wie er dies jetzt zugesteht, so danke ich für diese Berücksichtigung meiner Forderung; ersterer hat tatsächlich ganze Kapitel, welche als solche gekennzeichnet sind, dem letzteren wörtlich entnommen; es war für mich daher nicht leicht zu entscheiden, aus welcher der beiden Quellen Verfasser seine Abschnitte genommen hat.

Nach wie vor halte ich daran fest, daß POPPER in der Reihe der Forscher hätte genannt werden müssen; denn er führte geographische Benennungen ein, welche heute noch in Gebrauch sind und welche auch in den zwei Karten von AGOSTINI nicht fehlen. Daß ihm bei diesem überhaupt zum ersten Male unternommenen Versuch der Aufnahme des inneren Teiles der östlichen Isla Grande manche Irrtümer unterlaufen sind, bezweifelt niemand. Selbst Herrn DE AGOSTINI's eigene beiden Karten weichen von einander bedeutend ab; und in dem zwischen der Veröffentlichung beider Karten liegenden Zeitraum hat er nachweislich nur einige Wochen am Monte Sarmiente (1922/1923) verbracht; deshalb beruhen die Eintragungen in dem argentinischen Teil der Isla Grande auf seiner zweiten Karte nicht auf eigenen Beobachtungen.

Meine zum ethnographischen Teile des vorliegenden Werkes beigegebenen Berichtigungen erscheinen mir um so gebotener, als viele der Sachlage unkundige Leser der deutschen Ausgabe leicht zur Ansicht kommen müssen, die ganze Darstellung sind Früchte der Beobachtungen, welche der Verfasser während seines „langen dortigen Aufenthaltes (1910—1918 und 1922—1923)“ bei ununterbrochenem, engem Zusammenleben mit den Indianern, sei es auf der Missionsstation oder in deren eigenen Lagern, gesammelt hat. Diese Vermutung bestätigt sich durchaus nicht. Nun erst in vorliegender Erwiderung gibt Herr DE AGOSTINI bekannt, daß er sich, außer persönlichen Beobachtungen, auch „an alte Daten“ hält und an die „genauen Bezeugungen der Salesianer-Missionare BORGATELLO, ZENONE und BEAUVOIR, die etwa 30 Jahre in andauernder Berührung mit allen drei Stämmen Ona, Alakaluf und Yagan lebten“. Diese Behauptung ist *cum grano salis* zu verstehen; so hat z. B. nie eine katholische Missionsstation unter den Yamana bestanden. Außerdem hätte Herr DE AGOSTINI die Angaben der Missionare, z. B. die seines im Missionsdienst ergrauten Mitbruders P. BORGATELLO genau wiedergeben müssen; hier dafür ein Beispiel. Er schreibt (S. 291) „Die Ona haben keine Religion im Sinne der Verehrung eines höchsten, allmächtigen Wesens“; diese Ansicht wurde von mir zurückgewiesen, da ich Mitte 1923 den Glauben an *Temáukl* als eines höchsten Wesens, dem Verehrung gezollt wird, nachweisen konnte. In dem 1924? erschienenen Buche BORGATELLO's: „Nella Terra del Fuoco“, p. 74, finde ich die Angabe: „Un'altra tribù Ona lo chiama *Timáukl* (Dio o Padrone che vive nell'alto)“, d. h. „*Timáukl* è il Dio buono degli Hauss“; das beigegebene „Ave Maria in lingua Ona“ beginnt mit „*Timáukl* uriuke ma . . . Dio salutare te . . .“ Die Übereinstimmung meines *Temáukl* mit BORGATELLO's *Timaùkl* kann ernstlich nicht bezweifelt werden. Das erwähnte Buch ist eine zweite Auflage von „Nozze d'Argento“, aus dem Jahre 1921, welches letzteres Werk in Chile nicht in Zirkulation gegeben wurde, und dieses spricht schon — ich fand erst hier in Europa Gelegenheit, es näher einzusehen — von *Timaùkl*. Damit ist zur Genüge dargetan, daß

einerseits BORGATELLO diese wichtige Entdeckung gemacht hatte — GALLARDO und BEAUVOIR erwähnen *Pimaukel* als ersten Menschen —, obwohl er nähere Attribute dieses „Dio“ nicht erwähnt, und daß anderseits ich ganz selbständig zur Auffindung meines *Temáukl* und dessen Eigenschaften, sowie der ihm gezollten Verehrung durch Gebet und Opfer gelangt bin. Ferner konnte man in der Vatikanischen Missions-Ausstellung zu Rom an einer erklärenden Tafel zur ethnographischen Sammlung aus Feuerland, im Besitz des Salesianer Ordens, lesen: „Sie (die Ona) haben die Idee von einem guten Wesen, das sie *Seiõn-K'ontõon* nennen“. Wenn ich auch diese Namenbildung als irrig bezeichnen muß, dürfte damit ein eigentliches höheres Wesen gemeint sein.

Meinerseits habe ich durch eigene Forschung eine Vertiefung und Erweiterung unserer Kenntnisse von der Kultur dieser Indianer angestrebt; nicht Gegensätzliches zu früheren Darstellungen beizubringen, war das Ziel meiner Reisen, sondern ein Erfassen der gesamten geistigen Kultur der Feuerländer, wozu die Teilnahme an ihren geheimen Festen eine notwendige Voraussetzung ist. Daher auch meine auf den ersten Blick vielleicht etwas befremdliche Arbeitsmethode: Engstes, monatelanges Zusammenleben mit den Indianern und wiederholte Rückkehr in ihre Lager. Denn der alleinige Umstand, daß einer lange Zeit neben oder in gewissem Verkehr mit diesen Eingebornen weilt, berechtigt noch keineswegs zu entscheidendem Urteil über ihren Kulturbesitz; es muß auch systematische Forschungsarbeit betrieben werden. Beispielsweise lebt der würdige englische Pastor LAWRENCE nun schon 54 Jahre, mit nur zweimaliger Unterbrechung von 16 und 6 Monaten, unter den Yámana und in ständigem Verkehr mit ihnen; seine eigene Schwiegertochter, welche mit ihm jahrelang unter dem gleichen Dache lebte, war eine echte Indianerin dieses Stammes, dennoch wußte er nichts Näheres von der dort üblichen Jugendweihe. Ich mußte ihm, nachdem ich sie 1920 zum ersten Male mitgemacht hatte, ausführlich davon erzählen. Desgleichen war ihm die Existenz des dort gut ausgebildeten Monotheismus völlig unbekannt geblieben. Freilich, heute sind die Indianer schon sehr weit zivilisiert, aber die älteren Personen bewahren doch zum guten Teil die frühere Denkweise und Geistesverfassung; wenn auch weniger Teilnehmer dazu sich jetzt einfinden, die geheimen Feste und Trauerfeierlichkeiten werden noch mit dem gleichen Zeremoniell abgehalten und die uralten Mythen noch im nämlichen Wortlaut vorge tragen wie ehemals. Übrigens habe ich nie bezweifelt, daß die Brüder BRIDGES als Erste von der Existenz des *Klóketen* erfahren hatten; aber die ganze Feier, von Anfang bis zum Ende, hat vor mir noch kein Europäer mitgemacht.

Zu den Gegenäußerungen des Herrn AGOSTINI über das Aussehen der Yámana bemerke ich, daß eine tatsächlich vorhandene, etwas mangelhafte Entwicklung ihrer unteren Extremitäten noch nicht zur Qualifikation „rachitische, tierähnliche Menschen“ berechtigt.

Und wie steht es „bezüglich des unfreundlichen, verstockten und traurigen Charakters der Alakaluf und ihres kriegerischen und blutdürstigen Instinktes“, den Herr DE AGOSTINI, „durch Tatsachen bezeugt“ glaubt? Meine von der seinigen abweichende Ansicht werde ich später ausführlich beweisen. Vorläufig bitte ich wenigstens auf den Umstand zu achten, daß die Missionare alle zusammen während ihrer langen Tätigkeit dortselbst nur einen einzigen Überfall seitens der Indianer erlebt haben, — es wäre von Interesse, wenn Verfasser die „verschiedenen ähnlichen Fälle aufzählen wollte“, auf die er anspielt. Daß „übrigens alle Schiffahrer, die mit den Alakaluf in Berührung kamen“, mit ihm „der gleichen Meinung“ durchaus nicht sind, dafür sei z. B. verwiesen auf Mr. WILLIS, Capitain des „Allen Gardiner“; weiterhin der in ihre Gefangenschaft geratene, schiffbrüchige Matrose CHARLES SAMSON, vom Segler „Roseneath“, außerdem THOMAS BRIDGES, glaubwürdige höhere Offiziere der chilenischen Marine und der dortigen Küstendampfer, Farmer aus jener Gegend usw.: Sie alle betonen, daß allein durch Übergriffe der Weißen die gänzlich schutzlosen Indianer zu Racheakten sich hinreißen ließen. Übrigens, wenn man die Berichte über „Blutgier“ und heimtückische Charakteranlage dieser Indianer chronologisch zusammenordnet, ergibt sich die merkwürdige Überraschung, daß die günstigsten Darstellungen der ältesten Zeit angehören; auch ist beachtenswert, daß der den Indianern geläufige Zuruf „Pecheral“ von den Seefahrern als „Freund“ interpretiert wurde; in dem Werke von VARGAS Y PONCE, dessen Vorhandensein nach Herrn DE AGOSTINI mir nicht bekannt sein soll, findet sich für „*pissirt*“ die gleichwertige Deutung von: „Sohn, Kind, junger Mann“. In den späteren Jahrzehnten steigern sich langsam die Schilderungen zum Nachteil der Indianer, bis diese in jüngster Zeit in solch erschrecklichen Farben dargestellt werden, wie

beispielsweise Herr DE AGOSTINI dies unternommen hat. Und wenn die ständig mißhandelten und vergewaltigten Eingebornen zur Notwehr gegriffen haben, dann wurden nur sie allein als die Schuldigen hingestellt; die Stimmen jener, welche sich gegen das an den Alakaluf begangene Unrecht erhoben, werden auch von unserem Verfasser nicht erwähnt

Weitere Einzelheiten über meine Arbeitsmethode und die zutage geförderten Resultate, außer den bereits veröffentlichten, sollen in den geplanten Monographien ausführlich zur Sprache kommen; dort werden auch noch weitere Begründungen zu meinen obigen Aufstellungen zu finden sein.

M. GUSINDE.

Avis.

Alle bei der Redaktion eingegangenen Bücher werden hier kurz angezeigt und in einer der folgenden Nummern nach Maßgabe von Zeit und Raum besprochen. Unverlangtes wird nicht zurückgesandt.

Tous les livres envoyés à la rédaction seront brièvement indiqués ici. On en fera un compte rendu dans un des numéros suivants selon que le temps et l'espace le permettront. On ne retournera pas les livres qui n'ont pas été demandés.

- Adler P.: „Sachwörterbuch zur Japanischen Literatur.“ 138 pp., Oktav, geb. Frankfurter Verlags-Anstalt, A.-G., Frankfurt a. M.
- Adler-Revon: „Japanische Literatur“. „Geschichte und Auswahl von den Anfängen bis zur neuesten Zeit“. 430 SS., Oktav, geb. Frankfurter Verlags-Anstalt, A.-G., Frankfurt a. M.
- Allo E. B., O. P.: „Les Dieux-Sauveurs du Paganisme Gréco-Romain.“ Extrait de la Revue des sciences phil. et théolog. T. XV, 1926, 5—34 pp., Oktav, geh.
- Barandiaran J. M. de: „Nacimiento y Expansión de los Fenomenos Sociales.“ Trabajos del Laboratorio de Eusko-Folklore. Extracto del Anuario de la Sociedad de Eusko-Folklore. VI. 1924, 142 pp., Oktav, geb. Impr. Lib. y Euc. del Montepio Diocesano, Vitoria 1925.
- Barret S. A.: „The Cayapa Indians of Ecuador.“ Part I. Indian Notes and Monographs No. 40. 181 pp., Oktav, geb. Museum of the American Indian Heye Foundation 1925; Part II, No. 40. 476 pp., Oktav, geb. Museum of the American Indian Heye Foundation, New-York 1925.
- Bauer Theo: „Die Ostkanaaner“. Eine philologisch-historische Untersuchung über die Wanderschicht der sogenannten „Amoriter“ in Babylonien. 94 SS., Oktav, geh. Im Verlag der „Asia Major“, Leipzig 1926.
- Bernhardt J.: „J. C. Herder Auswahl.“ Kunstwart-Bücherei 39./40. Bd., 224 SS., Oktav, geh. Kunstwart-Verlag, G. D. W. Callwey, München 1926. Mk. 2.—.
- Bleichsteiner, Dr. R.: „Kaukasische Völker.“ B. Sprachen und Stämme. Sonderdruck aus „Reallexikon der Weltgeschichte“, Verlag Walter de Gruyter & Co., Berlin W. 10. 249—262 SS., Oktav, geh.
- Boas Fr.: „Contributions to the Ethnology of the Kwakiutl.“ Vol. III. Columbia Univ. Contr. to Anthropology, 357 pp., Oktav, geb. Humphrey Milford Oxford Univ. Press, 1925. Pris 21 sh.
- Boas Fr.: „Die Form in primitiver Literatur.“ Aus „Die Akademie“. Herausgegeben von R. Hoffmann, 161—178 SS., Oktav, geh. Verlag der Philosophischen Akademie, Erlangen 1925.
- Boas Fr.: „The Social Organization of the Tribes of the North Pacific Coast.“ Repr. from the „Amer. Anthropolog“. Vol. 26, No. 3, July-Sept. 1924, 323—332 pp., Oktav, geh. New York.
- Boas Fr.: „Evolution of Diffusion?“ Repr. from the „Amer. Anthropolog.“ Vol. 26, No. 3, July-Sept. 1924, 340—344 pp., Oktav, geh.
- Boas Fr.: „Tales and Proverbs of the Vandau of Portuguese South Africa.“ Repr. from the Journal Folk-Lore. Vol. 35, No. 136, April-June 1922, 101—204 pp., Oktav, geh.
- Boas Fr.: „Notes on the Tillamook.“ Repr. from Univ. of Calif. Publ. in American Archaeology and Ethnology. Vol. 20, 3—16 pp., Dec. 1923, Oktav, geh.
- Brück, Dr. E. Fr.: „Totenteil und Seelgerät im Griechischen Recht.“ Münchner Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte. 9. Heft, 373 SS., Oktav. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1926, geh. Mk. 22.—.
- Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie. 1925/1926, 24 SS., Oktav, geh. Buchdruckerei Bächler & Co., Bern 1926.
- Bulletino di Paleontologia Italiana. Anno XLV, 1925, fasc. 1—3, Gen. Dic. 1925, 168 pp., Oktav, geh. Roma, Via del Collegio Romano 26.

- Buschan, Dr. G.: „Der Erdball.“ I. Jahrg., 1. Heft, Jänner 1926, 40 SS., Oktav, geh. Verlag für Kultur- und Menschenkunde, G. m. b. H., Berlin-Lichterfelde. Preis eines Einzelheftes Mk. 1.—; vierteljährlich, drei Hefte, Mk. 3.—.
- Bushnell D. L.: „John Mix Stanley, Artist-Explorer.“ From the *Smithson. Report for 1924*. 507—512 pp. Gov. Printing Office, Washington 1925.
- Casanowicz J. M.: „Shamanism of the Natives of Siberia.“ Repr. from the *Smithson. Report for 1924*, 415—434 pp. With two pl., Oktav, geh. Gov. Printing, Washington 1925.
- Casson Stanley M. A.: „Macedonia, Thrace and Illyria.“ 357 pp., Oktav, geb. Oxford University Press Humphrey Millford 1926.
- Compania Eldorado: „Die Eldorado-Kolonien, Eldorado, Puerto Rico und Monte Carlo in dem argentinischen Territorium Misiones. Die Kolonien für den deutschen Siedler.“ 55 SS., Oktav, geh. Buenos Aires 1925.
- Cros L. J. M., S. J.: „Histoire de Notre-Dame de Lourdes.“ I. Les Apparitions 11. février à 7 août 1858. 424 pp., Oktav, geh. Gabr. Beauchesne, Ed., Paris 1925. Frs 33.—.
- Deen N. G. H.: „Over Taalverwantschap, Meeningen en Vragen.“ Mededeelingen d. Kon. Ak. v. Wetenschappen, Afl. Lett. Deel 61, Ser. A, No. 2, 40 pp., Oktav, geh. Amsterdam 1926.
- Dempwolff O.: „Die *l*-, *r*- und *d*-Laute in Austronesischen Sprachen.“ Sonderdruck aus der Zeitschrift für Eingebornensprachen. Bd. XV, Heft 1, 1925, 317 SS., Oktav, geh. D. Reimer (E. Vohsen), A.-G., Berlin SW 48.
- D'Harcourt R. et M.: „La Musique des Incas et ses Survivantes.“ Texte 575 pp., Planches XXXIX, Oktav, geh. Librairie Paul Geuthner, Paris VIe. 13, Rue Jacob. Texte et Atlas. Prix Frs. 200.—.
- Dieselhorff E. P.: „Kunst und Religion der Mayavölker im alten und heutigen Mittelamerika.“ Mit 239 Abb. im Text und auf 53 Taf., 45 SS. Verlag Julius Springer. Berlin 1926. Mk. 7.50.
- Dick O.: „Die Feile und ihre Entwicklungsgeschichte.“ Mit 278 Textabb., 251 SS., Oktav, geb. Verlag von Julius Springer, Berlin 1925.
- Doegen W.: „Unter fremden Völkern.“ 383 SS., Oktav, geh. Otto Stollberg-Verlag für Politik und Wirtschaft, Berlin SW. 68.
- Dubois R. P., S. J.: „Aquarelles Maigaches.“ 227 pp., Oktav, geh. „Editions Spes“, 17, Rue Soufflot, Paris VIe, 1926.
- Ebert M.: „Reallexikon der Vorgeschichte.“ II. Bd. Beschwörungs-Dynastie. Mit 225 Taf., 476 SS., Oktav, geb. Verlag Walter de Gruyter & Co., Berlin 1925. Mk. 65.50.
- Ebert M.: „Reallexikon der Vorgeschichte.“ IV. Bd. Erste Hälfte: Im Frankreich-Gezer. Mit 132 Taf., 330 SS., Oktav, geb. Verlag Walter de Gruyter & Co., Berlin 1926. Preis Mk. 41.50.
- Eickstedt E. v.: „Rassenbilder I. Tamlen.“ Archiv für Rassenbilder. Bilderaufsätze zur Rassenkunde. Archiv-Karte 1—10. J. F. Lehmann's Verlag, München 1926. Preis Mk. 2.—.
- Ellwood, Dr. Ch. A.: „Unsere Kulturkreise, ihre Ursachen und Heilmittel.“ 22 SS., Oktav, geh. W. Kohlhammer'sche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1926. Preis Mk. 3.80.
- Fewkes J. W.: „An Archaeological Collection from Young's canyon near Flagstaff, Arizona.“ *Smithson. Miscell. Coll.* Vol. 77, No. 10. With Nine Plate, 15 pp., Oktav, geh. Publ. by the *Smithson. Inst.* City of Washington, Jan. 12, 1926.
- Fräße J.: „Negerpsyche im Urwald am Lohali.“ 189 SS., mit 21 Abb., Oktav, geb. Herder & Co., Freiburg i. Pr. 1926. In Leinen geb. Mk. 4.80.
- Frazer J. G.: „The Worship of Nature.“ Vol. 1, 672 pp., Oktav, geb. Macmillan and Co., Ltd., London 1926. Price 25 sh. net.
- Friederici (Ahrensburg): „Rezension über: Gustav Bolinder. Die Indianer der tropischen Schneegebirge“ (Stecker & Schröder, Stuttgart) und Herzog, Vom Urwald zu den Gletschern der Kordillere. Sonderdruck aus den Götting. Gelehrten-Anzeigen, 1925, No. 11—12, 349—378 SS., und Cabeça da Vaca, Schiffbrüche. Götting. Gelehrten-Anzeigen, 1926, No. 1—3, 19—31 SS., Oktav, geh. Weidmann'sche Buchhandlung, Berlin.
- Führer durch die Schausammlungen des Naturhistorischen Museums. Veröffentlichungen p. d. Naturhistorische Museum, Heft 6, Wien 1926.
- Gifford E. W.: „Clear Lake Pomo Society.“ Univ. of Cal. Publ. in Amer. Arch. and Ethnol. Vol. 18, No. 2, 287—390 pp., Oktav, geh. Univ. of Calif. Press, Berkeley, California 1926.
- Gifford E. W.: „Californian Anthropometry.“ Univ. of Calif. Publ. in Amer. Arch. and Ethn. Vol. 22, No. 2, 217—390 pp., pl. 2—53, 3 maps, Oktav, geh. Univ. of Calif. Berkeley, California 1926.
- Gifford E. W.: „Miwok Cults.“ Univ. of Calif. Publ. in Amer. Arch. and Ethn. Vol. 18, No. 3, 391—408 pp., Oktav, geh. Univ. of Calif. Press, Berkeley, California 1926.
- Goldmann E.: „Die Duenos-Inschrift.“ Indogerman. Bibl., herausgegeben von H. Hirt und W. Streitberg. 3. Abt. Untersuchungen. Mit 2 Karten, 176 SS., Oktav, geh.

- C. Winter's Universitäts-Buchhandlung, Heidelberg 1926. Preis Mk. 10.— geh., Mk. 12.— geb.
- Grosse E.: „Kunst und Lebensweise in Ostasien.“ Vortrag, gehalten 1924 im Gewerbemuseum Winterthur. 3—12 SS., Oktav, geh. Gewerbeschule der Stadt Zürich.
- Gusinde, Prof. M.: „Der Ausdruck Pescheräh. Erklärungsversuch.“ Sonderdruck aus: Petermann's Geograph. Mitteilungen, Heft 3/4, 59—63 SS., Oktav, geh. J. Perthes, Gotha 1926.
- Häfker H.: „Biblische Geschichten aus dem Alten Testament.“ II. Historia. Kunstwart-Bücherei, 35. Bd., 89 SS., Oktav, geh. Kunstwart-Verlag, München 1925, Mk. 1.—.
- Haloun G.: „Seit wann kannten die Chinesen die Tocharer oder die Indogermanen überhaupt?“ I. Teil, 207 SS., Oktav, geh. Im Verlag der „Asia Major“, Leipzig 1926.
- Hanuš, Doz. Dr. J.: „Etnologie Naboženska.“ Otisk článku Etnologie z Bohovédného Slovníku. 14 SS., Oktav, geh. Cyrillo-Methodějska Knihtiskarna v Kotrba, V. Praze 1926.
- Hoffmann P. Th.: „Buddhas Reden. Sein Leben und seine Lehre.“ Kunstwart-Bücherei, 31./32. Bd., 174 SS., Oktav, geh. München 1925, Mk. 2.—.
- Holmberg U.: „Die Religion der Tscheremissen.“ FF. Communications No. 61, Vol. XVIII, 2.205 SS., Oktav, geh. Suomalaisen Tiedeakatemian Helsinki Academia Scientiarum Fennica Werner Söderström Osakeyhtiö Porvoo 1926.
- Homburger L.: „Le Groupe Sud-Ouest des langues Bantoues.“ Mission Rohan-Chabot, III, fasc. 1. Angola et Rhodesia (1912-1914) Linguistique. 172 pp., Oktav, geh. Librairie Paul Geuthner, Paris 1925.
- Huth, Dr. A.: „Korrelationstafel.“ Phil. und pädagog. Arbeiten, herausgegeben von E. Becher und Aloys Fischer, Heft 12, F. Mann's Pädagog. Magazin, Heft 1005, 79 SS., Oktav, geh. H. Beyer & Söhne, Langensalza 1925.
- Huth, Dr. A.: „Beiträge zur Untersuchung der seelischen Geschlechtsunterschiede im vorschulpflichtigen Alter.“ Phil. und pädagog. Arbeiten. Heft 14, F. Mann's Pädagog. Magazin, No. 1060. H. Beyer & Söhne, Langensalza 1926.
- Jahresbericht der Görresgesellschaft 1924/1925. 108 SS., Oktav, geh. Kommissionsverlag und Druck von J. P. Bachem, Köln 1926.
- Jones R. L.: „The Nature of Language.“ From the Smithsonian Report for 1924. 487—506 pp., Oktav, geh. Gov. Printing Office, Washington 1925.
- Jouse M.: „Études de Psychologie Linguistique.“ Le Style Oral etc. (Archives de Philosophie), Vol. II, Cahier IV, 240 pp., Oktav, geh. Gabr. Beauchesne, Paris 1925.
- Jzaguirre Bernardino Fray P.: „Historia de las Misiones Franciscanas.“ Peru 1619—1921. Tom. I, 883 pp.; II, 367 pp.; III, 300 pp.; V, 391 pp.; VI, 429 pp.; VII, 369 pp.; VII, 379 pp.; IX, 353 pp.; X, 600 pp. Oktav, geh. Lima Talleres Tipográficos de la Penitenciaría.
- Kalinka E.: „Die älteste erhaltene Abschrift des Verzeichnisses der Werke Augustins.“ Akad. d. Wissensch. Wien, phil.-hist. Kl. Sitzb., 203. Bd. 1 Abb., 34 pp., Oktav, geh. Hölder-Pichler-Tempsky, Wien-Leipzig 1925.
- Karutz, Prof. Dr. R.: „Die Völker Europas.“ Mit 60 Taf. in erläuterndem Text. Atlas der Völkerkunde, herausgegeben von Prof. Dr. R. Karutz, Bd. II, 127 SS., Quart, geb. Franck'sche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1926. Ganzleinen Mk. 16.50.
- Kollecker C. A.: „Aussprache und Tonbezeichnung der Kantoner und Hakka-Mundart. Anhang zum Chinesisch-Deutschen Wörterbuch von Werner Rudenberg. 75 SS., Oktav, geh. L. Friedrichsen & Co., Hamburg 1925. Preis in Leinen geb. Mk. 22.—.
- Koppers W.: „Gottesglaube und Gebete der Yamana auf Feuerland.“ 32 SS. L. Schwann, Düsseldorf. Preis: Mk. 0.40.
- Koppers W.: „Die Formen des Eigentums der Yamana auf Feuerland.“ 22 SS. „Neue Ordnung“, Folge 3/1926, Wien.
- Koppers W.: „Die Überwindung des historischen Materialismus durch die historische Völkerkunde.“ „Das Neue Reich“ Nr. 35 und 36, Wien 1926.
- Krause Fr.: „Beiträge zur Ethnographie des Araguaya-Xingu-Gebietes.“ Conférence faite au XXIIe Congrès Intern. des Américanistes. Sess. de Göteborg 20 à 26 août 1924.
- Kroeber A. L.: „Handbook of the Indian of California.“ „Smithson. Inst. B. of Americ. Ethnology Cull. 78, pp., Oktav, geb. Gov. Printing Office, Washington 1926.
- Krohn K.: „Die Folkloristische Arbeitsmethode.“ Institutet for Sammenlignende Kulturforskning. Ser. V, 167 pp., Oktav, geh. Leipzig, Paris, London, Cambridge, Oslo 1926. H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard), 1926.
- Kühn, Dr. E.: „Ursprung und Entwicklung der paläolithischen Kunst.“ Mit 9 Abb. auf Taf. XVI-XI. Sonderdruck aus „Manus“ 1925, Heft 4, 281—278 SS., Oktav, geh. Verlag von C. Kabitzsch, Leipzig.
- Kunike, Dr. H.: „Die Kröte im Monde.“ Sonderdruck aus: „Die Sterne“. Potsdam 1926, Heft 4, 79—83 SS.
- Laufer B.: „Tobacco and its Use in Asia.“ Anthropology Leaflet 18, Field Museum of Natural History, Dpt. of Anthropology. 39 pp., Oktav, geh. Field Museum of N. H., Chicago 1924.

- Lehmann-Nitsche R.: „Das Chechehet, eine isolierte und ausgestorbene, bisher unbekannte Sprache der argentinischen Pampa.“ Conférence faite au XXXIe Congrès Intern. des Amér. Sess. de Göteborg 20 à 26 août 1924, 581—583 pp., Oktav, geh.
- Lehmann-Nitsche R.: „Vocabulario Toba. Rio Pilcomayo y Chaco Oriental.“ 179—196 pp., Boll. de la Academia Nac. de Ciencias Cordoba XXVIII, Oktav, geh. Imprenta y Casa Ed. „Coni“, Buenos Aires 1925.
- Lehmann-Nitsche R.: „Vocabulario Mataco.“ S.-A. aus: Boll. de la Acad. Nac. de Ciencias. T. XVIII, 251—266 pp., Oktav, geh. Buenos Aires 1926.
- Le Roy: „L'Activité Economique Primitive d'après M. Charles Gide.“ 17 pp., Oktav, geh. Libr. des sciences écon. et social. Marcel Rivière, Paris.
- Lesky, Dr. A.: „Alkestis, der Mythos und das Drama.“ Akad. d. Wiss. Wien, phil.-hist. Kl., Sitzb. 203, Bd. 2, Abb., 86 SS., Oktav, geh. Holder-Pichler-Tempsky, A.-G. Wien-Leipzig 1925.
- Levy-Brihi, L.: „L'Institut de Ethnologie de l'Université.“ Extrait de la Revue d'Ethnographie et des Trad. popul. 1925, No. 23/24, 4 SS., Oktav, geh. Soc. Française d'Ethnographie, Paris E. Larose 1926.
- Lindblom J. A.: „Notes on the Kamba Language.“ (Archives d'Etudes Orientales.) No. 25, livr. 1, 1925, 100 SS., Oktav, geh. Kopenhagen, Leipzig, Paris, Cambridge, Lehmann & Stage, O. Harassowitz, Paul Geuthner, W. Heffers & Sons Ltd.
- Linton R.: „Use of Tobacco among the American Indians.“ Anthropology Leaflet 15, 27 pp., Oktav, geh. Field Museum of Natural History, Chicago 1924.
- Mahr, Dr. A.: „Das vorgeschichtliche Hallstadt.“ Veröffentlich. des Vereines d. Freunde d. Naturhistor. Museums, Wien, Heft 8—12, Wien 1925, 55 SS., Oktav, geh.
- Manke E.: „Babwendes kalebassristningar som kulturdokument.“ Ur Ymer, Tidskrift utgiven av Svenska sällskapet för Antropologi och Geogr. Arg. 1925, H. 2, 173—192 SS., Oktav, geh.
- Mason J. A.: „Use of Tobacco in Mexico and South America.“ Anthropology Leaflet 16, 15 pp., Oktav, geh. Field Museum of Natural History, Chicago 1924.
- Meek S. E. and Hildebrand S. H.: „The Marine Fishers of Panama.“ Part II. Field Museum of Natural History. Publ. No. 226, Zoolog. Ser. B, Vol. XV, 331—707 pp., Oktav, geh. Chicago 1925.
- Mehlis, Dr. G.: „Claudius Ptolemaeus über Altdeutschland.“ Sonderdruck aus der philolog. Wochenschrift 1926 16 SS. Mit d. Germania-Karte a. d. Codex Urbinas 82, der vatic. Bibliothek zu Rom. Oktav, geh. O. R. Reisland, Leipzig 1926.
- Millschpauch Ch. F.: „Herbarium Organization.“ Field Mus. of Nat. Hist., Publ. 229. M. Technique Ser. No. 1, Chicago, Ill., June 1925.
- Newberry, Prof. P. E.: „Egypt as a field for Anthropological Research.“ From the Smithsonian. Rep. for 1924, 435—459 pp., Oktav, geh. Gov. Printing, Washington 1925.
- Nieuwenhuis, Prof. Dr. W. A.: „Der primitive Mensch und seine Umwelt.“ Sonderdruck aus Zeitschrift f. Völkerpsychologie und Soziologie. Jahrg. 1, Heft 4, u. Jahrg. 2, Heft 1, 35 SS., Oktav, geh. Verlag C. L. Hirschfeld, Leipzig 1926.
- Nieuwenhuis, Prof. Dr. W. A.: „Die Grundbegriffe der Magie und ihre psychologische Bedeutung.“ Sonderdruck aus: Conférence faite au XXXIe Congrès Internat. des Amér. Sess. de la Haye 12 à 16 août 1924, 105—124 SS., Oktav, geh.
- Nieuwenhuis, Prof. Dr. W. A.: „The Differences between the Conception of Soul (Animus) and of Spirit (Spiritus) among the American Indians. Conf. faite au XXIIe Congrès des Amér. Sess. de la Haye, 12 à 16 août 1924, 125—139 pp., Oktav, geh.
- Oehl, Prof. Dr. W. U.: „Ein Kapitel Sprachschöpfung — kap = greifen (Hand).“ Aus dem Innsbrucker Jahrbuch für Völkerkunde und Sprachwissenschaft. I, 1926, S. 50 ff.
- Oettinger Br.: „Skeletal Remains from Santa Barbara, California. I. Craniology.“ Indian Notes and Monographs. No. 39, 168 pp., Oktav, geb. Museum of the American Indian Heye Foundation 1925.
- Onvlee L.: „Eenige Soembasche Vertellingen.“ Grammatiche inleiding — Tekst Vertaling — Aanteekeningen. 144 SS., Oktav, geh. Drukkerij A. Vros, Leiden 1925.
- Osgood W. H.: „The Long-Chawed South American Rodents of the Genus Notiomys.“ Field Museum of Nat. Hist. Publ. 229, Zoolog. Ser. Vol. XII, 3, 114—125 pp., Oktav, geh. Chicago, Ill., Oct. 26, 1925.
- Parkinson R.: „Dreißig Jahre in der Südsee.“ 2. Aufl., bearbeitet von Prof. Dr. A. Eichhorn, Berlin. Mit 158 Abb. auf Tln. und im Text u. 4 Karten, 353 SS., Oktav, geh. Verlag Strecker & Schröder, Stuttgart 1926; in Leinen geb. M. 16.—.
- Patsch C.: „Die Völkerschaft der Agathyrsen.“ Sonderdruck a. d. Anzeiger d. phil.-hist. Kl. d. Akademie d. Wiss. Wien vom 26. Mai (Jahrg. 1925), 70—77 SS.
- Paust A.: „Allgemeine Religionsgeschichte und Theologie.“ Sonderdruck aus Jahresberichte des Literarischen Zentralblattes. Jahrg. 2, 1925, 38—86 SS., Oktav, geh. Leipzig.
- Pfister Fr.: „Blätter zur bayrischen Volkskunde.“ Heft 10, 84 SS., Oktav, geh. Druck von Drescher & Reinhardt, Würzburg 1925.
- Pfizenmayer E. W.: „Mammulleichen und Urwaldmenschen in Nordost-Sibirien.“ Mit 118 Abb. u. 3 Karten, 341 SS., Oktav, geb. F. A. Brockhaus, Leipzig 1926. Leinen geb. Mk. 16.—.

- Planert W.: „Le développement des idées morales.“ Extrait: *Le Monde Oriental* XVIII, 1924, 122—139 SS. Berlin-Friedrichshagen, Wilhelmstr. 68.
- Preuss, Prof. Dr. K. Th.: „Glauben und Mystik im Schatten des höchsten Wesens.“ 61 SS., Oktav, geh. Verlag von C. L. Hirschfeld, Leipzig 1926. Preis brosch. Mk. 2.10.
- Psychotechnische Zeitschrift. Herausgegeben von Prof. Dr. Hausrupp, Berlin (Sammelwerk). 1. Jahrg., Heft 3, Febr. 1926, 77—108 SS., Oktav, geh. Druck R. Oldenburg, München.
- Pun Xatxana Pha Cháu.: *Histoire sainte en Tay*. 41 SS., Oktav, geh. Nazareth, Hongkong 1925.
- Radcliffe-Brown M. A., F. R. A. L.: „The Methods of Ethnology and Social Anthropology.“ Repr. from the *South African Journal of Science*. Vol. XX, 124—147 pp., Oct. 1923.
- Rasmussen Knud: „Rasmussens Thulefahrt.“ Zwei Jahre im Schlitten durch unerforschtes Eskimoland.“ Zwei Hefte (1, 2), 148 SS., Oktav, geh. Frankfurter Sozietäts-Druckerei, G. m. b. H. Abtlg. Buchverlag, Frankfurt a. M. 1926, Preis eines Heftes Mk. 3.—.
- Reichard Gl. A.: „Wiyot Grammar and Texts.“ Univ. of Calif. Publ. in American Arch. and Ethnology. Vol. 22, No. 1, 1—215 pp., pl. 10, Oktav, geh. Univ. of Calif. Press, Berkeley, California 1925.
- Reichart-Küster: „Elementary Kiswaheli Grammar.“ Method Gaspey-Otto-Sauer. 350 pp., Oktav, geb. Julius Groos Verlag, Heidelberg 1926. Mk. 10.—.
- Reichart-Küster: „Key to the Elementary Kiswaheli-Grammar.“ Method Gaspey-Otto-Sauer. 64 pp., Oktav, geb. Julius Groos, Heidelberg 1926. Mk. 3.—.
- Relini U.: „Successione Probabile delle Industrie Pleistoceniche Europeo-Africane. Con una tavola. (Estrato dalle Revista di Antropologia, Vol. XXVII, 50 pp., Oktav, geh. Presso Sede della Società, Roma 1926.
- Relini U.: „Scavi Preistorici a Serra d'Alto.“ Estrato dalle Notizie degli Scavi, anno 1925, fasc. 7, 8 e 9, 43 pp., Oktav, geh. Dott. Giov. Bardi, Roma 1925.
- Report of the Canadian Arctic Expedition 1913—1918. Vol. XIV. Eskimo-Songs. Southern Parthy 1913—1915, 506 pp., Oktav, geh. F. A. Acland, Ottawa 1925.
- Rimaud J.: „Thomisme et Méthode.“ Bibliothèque des Archives de Philosophie. 276 SS., Oktav, geh. Gabr. Beauchesne, Ed. Rue de Rennes 117, 1925. Pric Srcs. 30.—.
- Rivet P.: „La langue Arda, ou une plaisante méprise.“ 288—390 pp., Oktav, geh. Conférence faite au XXIe Congrès Internat. des Américanistes, Sess. de Göteborg 20 à 26 août 1924.
- Röck, Dr. Fr.: „Altamerikanische Kulturbeziehungen zwischen Nord-, Mittel- und Südamerika.“ 200—211 pp., Oktav, geh. Conférence faite au XXIe Congrès Internat. des Américanistes, Sess. de la Haye 12 à 16 août 1924.
- Söderblom N.: „Das Werden des Gottesglaubens.“ Deutsche Ausgabe von R. Stübe, zweite, neubearbeitete Aufl. 360 SS., Oktav, geh. J. C. Hinrich'sche Buchhdlg., Leipzig 1926. Preis Mk. 12.50 brosch.; Mk. 14.— geb.
- Solymossy A.: „Stoffkreis und Methodik der Ethnologie. I-II. (Az ethnologia tárgyköre és módszere.) 1—19 SS. Ethnographia Népelet. XXXVII. Budapest 1926, 1. Szám. Megjelenik negyed-évenként.
- Sven Hedin: „Von Peking nach Moskau.“ Mit 77 Abb. u. 1 Karte, 5. Aufl., 321 SS., Oktav, geb. F. A. Brockhaus, Leipzig 1925. Preis geb. Mk. 15.—.
- Scheidt Dr., W.: „Rassenkunde.“ Bd. I. Allgemeine Rassenkunde. 585 SS., Oktav, geh. J. F. Lehmanns Verlag, München 1925. Preis geh. Mk. 30.—; geb. Mk. 33.—.
- Schlaginhaufen O.: „Ein Pfahlbauerschädel aus dem Gebiete des Moosseedorfes (Kt. Bern). Mit 4 Tfln. und 1 Textfig. (Sonderdruck a. „Bull. d. Schweiz. Ges. f. Anthropologie u. Ethnologie, 1925/1926, 15—24 SS., Oktav, geh. Buchdruckerei Bühler & Co., 1926.
- Schmidl Mar.: „Naturvölker (Ernährung).“ Sonderdruck aus dem Ernährungslexikon. Herausgegeben v. Pirquet und Mayerhofer, 1925/1926, 760—771 SS., Oktav, geh.
- Schuller R.: „Revista de Etnologia, Arqueologia y Linguistica.“ (Bimensual), Tomo I, Nos. 1 y 2, 152 pp., Oktav, geh. San Salvador, C. A.
- Schultz-Ewerth, Dr. E.: „Erinnerungen an Samoa.“ Mit 59 Abb., 170 SS., Oktav, geb. August Scherl, G. m. b. H., Berlin SW. 68.
- Spann O.: „Soziologie.“ Sonderdruck aus „Handwörterbuch d. Staatswissenschaften“. 4. Aufl. Herausgegeben von L. Flster, Ad. Weber, Fr. Wieser, Bd. VII, 650—667 SS., Oktav, geh. G. Fischer, Jena 1926.
- Speiser F.: „Im Dürster des brasilianischen Urwaldes.“ 321 SS., Oktav, geh. Strecker & Schröder, Stuttgart 1926; Geh. Mk. 12.—; geb. Mk. 15.—.
- Speiser F.: „Ethnographische Materialien aus den Neuen Hebriden und den Banks-Inseln.“ Mit 1610 Abb. auf 109 Tfln. u. mit 1 Karte, 457 SS., Oktav, geh. C. W. Kreidels Verlag, Berlin 1923. Preis Mk. 125.—.
- Strong W. D.: „The Uhle Pottery Collections from Ancon.“ Univ. of Calif. Publ. in Amer. Arch. and Ethnol. Vol. 21, No. 4, 135—190 pp., pl. 41—49, 11 Fig. im Text, Oktav, geh. Univ. of Calif. Press, Berkeley, California 1925.
- Thathamet. Thata thayaj Thaye Thatenek. 72 SS., Oktav, geb. The Religious Tract Society London E. C. 4, 1926.
- Trimborn H.: „Straftat und Sühne in Alt-Peru.“ Sonderdruck aus: Zeitschrift f. Ethnologie. Jahrg. 1925, Heft 3—6, 195—240 SS., Oktav, geh. Berlin.

- Trombetti, Prof. A.: „La Lingua dei Bororos-Orarimugudoge.“ Contributi Scientifici delle Missioni Salesiane del venerabile Don Bosco. Torno. Società Editrice Internazionale, Corso Regina Margherita. 174, 60 SS., Oktav, geh.
- Uhle M.: „Los Elementos Constitutivos de las Civilizaciones Andinas.“ (De los Anales de la Universidad central tomo XXXVI No. 255.) 12 pp., Oktav, geh. Impr. de la Universidad Central Quito, 1926.
- Vallée-Poussin L. de la: „Nirvâna.“ Etudes sur l'Histoire des Religions 5, 192 pp., Oktav, geh. Gabr. Beauchesne, Ed. Paris 1925. Prix Frs. 9.—.
- Vorneau R.: „Les Origines de l'Humanité.“ Bibl. Générale Illustrée. 1. 80 pp., LIX Plates, Oktav, geh. F. Rieder & Cie., Paris 1926.
- Walleser M.: „Prajñā Paramitā.“ Die Vollkommenheit der Erkenntnis. Nach indischen, tibetanischen und chinesischen Quellen. Quellen der Religionsgeschichte, Gruppe 8. Buddhatum. 164 SS., Oktav, Vandenhoeck & Rupprecht, Göttingen 1914. Preis ge. Mk. 7.50; geb. Mk. 10.—.
- Wastl, Dr. J.: „Kassenbilder II.“ Bilderaufsatz 2. Archivkarte 11—20. Archiv für Rassenkunde. Rassenbilder. 2 Baschkiren. J. F. Lehmann's Verlag München 1926.
- Watermann T. T.: „North American Indian Dwellings.“ From the Smithsonian Report for 1924, 461—485 pp. With 11 Plats, Gov. Printing Office, Washington 1925.
- Weed A. C.: „A Review of the Fishes of the Genus Signalosa.“ Field Museum of Natural History. Publ. 233, Zoolog. Ser. Vol. XII, No. 11, Oktav, geh. Chicago, Oct. 26, 1925.
- Wieser Fr.: „Das Gesetz der Macht.“ 562 SS., Oktav, geb. Julius Springer, Berlin 1926.
- Winstedt R. O.: „Notes on Malay Magic.“ Repr. from Journal Vol. III, Part. III, Dec. 1925, Malayan Branch, Royal Asiatic Society, 21 pp., Oktav, geh.
- Wirz P.: „Die Marind-anim von Holländisch-Süd-Neuguinea.“ II. Bd. III. Teil. Das soziale Leben der Marind-anim. Mit 28 Taf., 1 Karte u. 7 Abb., 139 SS., Oktav, gen. Hamburgische Universität; Abhandlungen a. d. Gebiet der Auslandskunde, Bd. 16, Reihe B. Völkerkunde, Kulturgeschichte u. Sprachen, Bd. 9. Im Kommissionsverlag L. Friederichsen & Co., Hamburg 1925.
- Wissler Cl.: „The Relation of Nature to Man in Aboriginal America.“ 248 pp., Oktav, geb. University Press, Oxford, London, New-York 1926.
- Wulff K.: „Beobachtungen über die Aussprache des Malayischen im Sultanat Perak.“ Ex Actorum Orientalium, Vol. IV, excerptum, 258—303 pp., Oktav, geh.
- Wulff K.: „Tibetanisk Bogkunst.“ Saertryk af „Bogens Verden“. 7 SS., Oktav, geh. Graebes Bogtrykkeri, Kopenhagen 1926.
- Zimmern H.: „Das babylonische Neujahrsfest.“ Aus „Der Alte Orient“, Bd. 25, Heft 3. J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1926. Preis Mk. 1.20.

Zeitschriftenschau. — Revue des Revues.

American Anthropologist. Vol. XXVIII/1.

Hallowell A. J.: Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere. — Green L. C. and Beckwith A. W., Hawaiian Customs and Beliefs relating to Sickness and Death. — Parsons E. C., The Ceremonial Calendar at Tewa. — Herskovičs M. J., The Cattle Complex in Aest Africa. — Angulo de Jaime, Two Parallel Modes of Conjugation in the Pit River Language.

Anales des Museo Nacional de Arqueologia Historia y Etnografia. Epoca 5, T. I/4.

Campos R. M., Los instrumentos musicales de los antiguos mexicanos. — Fernandez M. A., El Juego de Pelota de Chichen-Itza, Yucatan. — Mena R., Elzarape. — Brinton D. G., Notas sobre el Mangué. Dialecto extinguido, hablado antiguamente en Nicaragua.

Baessler Archiv. Bd. IX.

Krickeberg W., Die Totonaken (Schluß).

Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indie. Deel 82.

Neumann J. H., Bijdragen tot de Geschiedenis der Karo-Batakstammen. — Kolk v. d. J., Marindineesche Verwantschapsbetrekkingen. — Penard A. P., Surinaamsche Volksvertellingsen.

Boletin de la Sociedad Mexicana de Geografia y Estadística. Epoca 5, T. I.

1: Rubalcava L. N., Chiapas. — Brambila F. N., Monumentos Aztecas. Municipio de Jalostotitlan. — Comisaria política y judicial de Teogaltitán. — 2: Quintana D. F., El idioma nahuatl. — Becerra M. E., El sumidero del alto Grijalva.

Cealon Journal of Science. Vol. I, Part 2.

Hocart A. M., Archaeological Summary. — Indian and the Pacific. — Money.

Congo.

VI^e. Année, T. II/5: Clercq De A., Le verbe an langue Luba. — Vanderyst H., Les concessions de forêts secondaires et de palmeraies congolaises. — Maes J., Oracles ou fétiches divinatoires au Congo Belge. — Bittremieux L., Onomatopée en Werkwoord in 't Kongoleesch. — Dewolf D., Contribution à l'étude de la démographie Congolaise. — VII^e. Année, T. I/2: Hemptinne, Mgr. de, Les Mangeurs de cuivre du Katanga. — Le Conyo. — van Overmeire, Over inlandsche hoffdmannen. — T. I/3: Coppenolle P. P. R., van, Matanga of Rouwplech tigheden in de Europeesche Centra.

Der Erdball. Jahrg. 1. 1926.

1: Erkes E., Menschenopfer und Kannibalismus im alten China. — Scherman L., Ethnographisches aus Sikkim. — Buschan G., Japanische Tempel. — Von den Steinen K., Der Stein der roten Ameisen in Nukuhiva. — Stelzmann A., St. R., Unter Indianern des Hochlandes Guatemalas. — Hartwich A., Christentum in Südamerika in vorkolumbianischer Zeit? — Meyer H. L., Ausgrabungen in Ur, der Heimatstadt Abrahams. — Mindt E., Mädchen-Reiterballspiele, Tänze und Sonstiges vom ägyptischen Sport. — Sieber J., Vorstellungen der Bantu- und Sudan-Neger über die Ursachen der Krankheiten. — Eickstedt E., Fr. v., Verbreitung und Aussehen des Neanderthalers. — 2: Goldschmidt H., Die Houten Huik von 's Hertogenbosch. — Wolff, Dr. W., Vergnügungen im alten Ägypten. — Boxberger, Dr. L., Beiträge zur Landeskunde von Bamum. — Kunike, Dr. H., Der Erdball in altjapanischer Auffassung. — Müller-Beeck F. G., Die japanische Gartenkunst unter dem Einfluß der Lehren des Buddhismus und des Shintoismus. — Lenz-Junk, M. S. C., Das Siam von heute. — Stelzmann A., St. R., Von Festen in Mexiko. — Unter den Ocainas-Indianern. — Friederici, Prof. Dr., Die Heimat der Kokospalme und die vorkolumbianische Entdeckung Amerikas durch die Malaio-Polynesier. — Die Tatauierung der Marquesas-Insulaner.

Folk-Lore. XXXVI/3.

Enthoven R. E., The Spirit Basis of Belief and Custom. — Dawson W. R., The Mouse in Fable and Folklore.

Jahresbericht über die Ethnographische Sammlung in Bern 1924.

Zeller R., Über den Damast-Stahl orientalischer Klingen der Sammlung Henni Moser-Charlottenfels.

Journal of the African Society. Vol. XXV, Nr. 98.

Bovill E. W., The Niger and the Songhai Empire. — Elliot J. A. G., A Visit to the Bajun Islands. — Robinson A. E., The Conquest of the Sudan by the Wali of Egypt (II).

Journal of the American Oriental Society. Vol. 46, Nr. 1, 1926.

Barret L. C., The Contents of the Káshmirian Atharva Veda, Books 1—12. — Gavin F., Some Notes on Early Christian Baptism. — Manning C. A., The Legend of Kostyryk. — Kraeling C. H., A Mandaic Bibliography.

Journal of the Gypsy Lore Society. IV/3.

Sampson J., Welsh Gypsy Folk-Tales. — Gilliat Smith R. J., The Song of the Bridge. — Anglo-Romani Gleanings. — Thompson T. W., A Masterful Beggar.

Journal Asiatique. CCVII, No. 1.

Ferrand G., Le Tuhfat al-albab de Abu Hamid al-Andalusi al-Garnati.

Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. Centenary Supplement.

October 1924: Hopkins L. C., On a Newly Discovered Chou Inscribed Bronze. — Bradley C., Some Features of the Siamese Speech and Writing. — Burrows E. N. B., Hymn to Ninurta as Sirius. — Driver G. R., The Sale of a Priesthood. — Luckenbill D. D., Our Earliest Historical Contacts with the Indo-Europeans. — Thureau-Dangin F., The Transcription of Cuneiform Signs. — Pinches T. G., Hymns to Pap-due-garra. —

Friedländer A. M., Facts and Theories Relating to Hebrew Music. — Hall H. R., Notes on the Excavations of 1919 at Muqayyar, el-Obeid and Abu Shahrein. — Grierson G. A., On the Benares Pronunciation of the Sanskrit Visarga. — Thomas F. W., Four Sanskrit Plays. — Williams-Jackson A. V., The „Second Evocation“ in the Manichæan System of Cosmogony. — Dewhurst R. P., Avestan Words Beginning with F. — Crooke W., The Orientation of the Dead in India. — Walsh E. H. C., Indian Punch-Marked Coins. — Abbott J. E., Sivaji as known to his Western Contemporaries. — Rice L., The Earliest Annals of Mysore. — Utgikar N. B., The Story of the Dasaratha Jataka and of the Ramayana. — Thoma P. J., The South Indian Tradition of the Apostle Thomas. — Nicholson R. A., The Table-talk of Jalalu'ddin Rumi. — Guillaume A., A Debate between Christian and Moslem Doctors. — Browne E. G., The Tajaribu's-Salaf, a Persian Version of the Arabic Kitabu'l-Fakhri, composed in 723/1323 by Hindushâh ibn Sanjar as-Sâhibi al Kirâni. — Lremkow F., The Beginnings of Arabic Lexicography till the time of al-Jauhari with special reference to the work of Ibn Duraid. — Dewhurst R. P., Arabic and Persian Metres. — January 1926: Popper W., Data for Dating a Tale in the Nights. — Langton S., A Hymn to Ishtar as the Planet Venus and to Idin-Dagan as Tammuz. — Moreland W. H., Akbar's Land Revenue Arrangements in Bengal. — De S. K., A Note on the Sanskrit Monologue-Play (Bhana) with special reference to the Caturbhani. — April 1926: Moule C. A., A Western Organ in Medieval China: 1. The Chinese Texts. 2. Some Notes on the original form and source of the Hsing lung Shêng by F. W. Calpin. — Ross E. D., A Qasida by Rudaki. — Farmer H. G., The Canon and Eschaquiel of the Arabs. — Whyman A. N. J., Mongolian Proverbs: A Study in the Kalmuck Colloquial. — Bevan A. A., Some remarks on the Text of the Tabaqat ash-Shu'ara of Muhammad ibn Sallam al-Jumahi.

Man. XXV.

2: Hornell J., The Megalithic Sea Works and Temple Platforms at Mbau in Fiji. — Hauser O., La Micoque Industry. Remains of the Old Stone Age in Germany. — Moir J. R., The Ice Age. — Canney M. A., The Use of Sand in Magic and Religion. — 3: Pearson K., On the Reconstruction of Cranial Capacity from External Measurements. — Burchell J. P. T., The Origin and Evolution of the Epipalaeolithic Axe: an Hypothesis. — Stone E. H., Stonehenge: the Supposed Blue Stone Trilithon. — Albright W. F., Proto-Mesopotamian Painted Ware from the Balikh Valley. — Buxton L. H. D., Excavations in Mesopotamia. — Firth R., Wharepuni a few remaining Maori Dwellings of the Old Style. — 4: Hodgson A. G. O., Dreams in Central Africa. — Sayce R. U., Lightning Charms from Natal. — Gann T. W., A New Maya Stela with Initial Series Date. — Sollas W. J., The Chancelade Skull. — Hutton J. H., A Carved Stone at Kigwema in the Naga Hills. — Moir J. R., Man and the Ice Age. — Burchell J. P. T., A Fresh Discovery at Barma Grande. — 5: Lothrop S. K., A Quiché Altar. — Hornblower G. D., Phallic Offerings to Hathor. — Crowfoot J. W., Note on Excavations in a Ligurian Cave. — Schebesta P. P., The Bow and the Arrow of the Semang.

Mededeelingen. Tijdschrift voor Zendings-Wentenschap. 70/1, 1926.

Hurgrohe C. S., Een belangrijk boek over het Rassenproblem. — Nortier C. W., Het geestelijk leven van den Dossa-Javaan.

Memoirs of the Queensland Museum. Vol. VIII/3, 1926.

Richards Fr., Customs and Language of the Western Hodgkinson Aborigines.

Mensch en Maatschappij. 1926, II/2.

Bouman H., De palaeolithische Kunst. — Ten Kate H., Congenitale blauwe vlekken bij Tunisische kinderen. — Geurtjens H., De Doodenvrees bij primitieve Volkeren. — Slingenberg J., Het onbepaalde Strafvonnis. — Lekkenkerker C., De Kastenmaatschappij in Britsch-Indië en op Bali.

Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. LVI/3—4.

Eickstedt E., Eine Studie über menschliche Körperproportionen und die Ursachen ihrer Variabilität. — Zur Anthropologie der Garhwali im Himalaya. — Hrodegh H., Über primitive Schutz- und Wohnbauten unserer niederösterreichischen Alpen. — Schebesta P. P., Kubu und Jakudn (Jakun) als Protomalayen. — Szombathy J., Die Menschenrassen im oberen Paläolithikum, insbesondere die Brück-Rasse. — Franz L., Kleine Beiträge zur urgeschichtlichen Archäologie Niederösterreichs.

Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens.

Bd. XVIII: Tiefensee F., Wegweiser durch die chinesischen Höflichkeitsformen. — Bd. XIX: Gundert W., Der Schintoismus im japanischen No-Drama. — Bd. XXI:

Hübötter, Dr., Zwei berühmte chinesische Ärzte des Altertums Chouen Yu-J und Hoa T'ouo.

Ostasiatische Zeitschrift. XII.

2/3: Rumpf F., Ein Beitrag zur Forschung über Suzuki Harunobu (Tyoen aus dem Edo der Meiwa-Zeit). — Campbell W. L., Die Sprüche von Sakya II. — Gangoly O. C., Vāsanta Vilāsa: a new document of Indian painting. — Hauer Erich, Beiträge zur frühen Geschichte der Mandschudynastie II. — 4: Sawamura S., Die Stupa im Bezirke von Shao-lin-ssu. — Hauer E., Prinz Jirgalang. Ein weiterer Beitrag zur frühen Geschichte der Mandschudynastie. — Schlösser R., Chinas Münzen als Kunstwerte.

Petermann's Mitteilungen.

1924, 11/12: Wittschell L., Die völkischen Verhältnisse in Masuren und im südlichen Ermland. — Borchardt P., Das Erdbild der Juden nach dem Buche der Jubiläen — ein Handelsstraßenproblem. — Blankenhorn M., Georg Schweinfurth †. — 1925, 1/2: Langhans M., Karte des Selbstbestimmungsrechtes der Völker. — Böhme H., Schwimmende Inseln. — Semenow A., Tanais, Tana und Rostow. — 3/4: Gusinde M., Der Ausdruck „Pescheräh“. — Hennig R., Die Lage des Phäakenlandes.

Prähistorische Zeitschrift Berlin. XVI, 1925, 3/4.

Bremer W., Das technische Ornament in der steinzeitlichen bemalten Keramik. — Hackmann A., Solidusfunde in Finnland. — Janssen L., Die Mikrolithen von Prerow. — Schuchardt C., Die Etrusker als altitalisches Volk. — Staudacher W., Gab es in vorgeschichtlicher Zeit am Federsee wirklich Pfahlbauten?

Revista de Etnologia. Arqueologia y Linguistica. Tomo I, No. 1—2, 1925.

Schuller R., Interpretacion totalmente erronea del nombre Maya Calachuni. — El Pulque en el culto religioso de los antiguos indios Nahua-Mejicanos y sobre el origen del nombre „Pulque“. — Sobre el calendario de los antiguos Nahua-Majicanos y Pipil-Nicarao. — El calendario de los Oomi. — El perro como medio apotropeo entre los indios de Centro América. — Xipetotec, el Dios Rojo en Centro America. — Quiénes son los indios Quatas? — Sobre la filiación étnica y lingüística de los indios Macoaques. — El dialecto Maya K'iché llamado Api, Apay, Apay-ac. — Primera contribucion al estudio de las lenguas indígenas de El Salvador.

Revue d'Ethnographie et des Traditions populaires. V.

No. 20, 1924: Gennep I. v., Le culte du B. Ponce de Foncigny en Savoie. — Decary R., Notes ethnographiques sur les populations du district de Maromandia (Sakalava et Tsimihety). — Noël P., Note sur les noms de captifs en pays Kanouri. — Travélé M., Usages relatifs aux naissances survenues hors du village en pays bambara. — No. 23/24, 1925: Julien G., Notes et observations sur les Tribus Sud-Occidentales de Madagascar. — I. Vie individuelle et collective. — Maunier R., Le Culte domestique en Kabylie. — Métraux A., De la Méthode dans les recherches ethnographiques. — Feghali M., La Famille catholique au Liban. — Castagne J., Le Traitement des maladies par des procédés magiques chez les Kirghiz-Kasaks. — Vulpesco M., Les Hérods. — Nippgen J., Les Divinités des eaux chez les Peuples Finno-Ougriens. — I. Les Lapons. — Piotrowski A., Deux Tablettes avec les marques gravées de l'Île de Pâques. — Krappe A. H., Ne frapper qu'un coup.

Revue de l'Histoire des Religions.

LXXXIII, 1/2: Saintyves P., L'origine de Barbe-Bleue. — Deonna W., La légende d'Octave Auguste, dieu, sauveur et maître du monde. — Reinach Th., Minucius Felix et Tertullien. — Herber J., Tatouages marocains. — 3: Goguel M., Notes d'Histoire évangélique. III. La venue de Jésus à Jérusalem pour la fête des Tabernacles. — Deonna W., La légende d'Octave-Auguste dieu, sauveur et maître du monde. — LXXXIV, 4/5: Macler F., D'une „Légende dorée“ de l'Arménie. — Vassel E., Les animaux exceptionnels des stèles de Carthage. — Deonna W., La légende d'Octav-Auguste dieu, sauveur et maître du monde. — Clermont-Ganneau, Notes d'epigraphie syrienne. — LXXXV, 1/2: Piepenbring C., Influences mythologiques sur l'Apocalypse de Jean. — Reinach Th., de quelques articles du „Gnomon de l'Idiologue“ relatifs au culte égyptien. — Berge Fr., Les Bohémiens Caraques et leur Terre-Sainte de Camargue. Le pèlerinage des Saintes-Marie de la Mer. — Baldenspeger J., Folklore palestinien. — 3: Nikitine, Les Kurdes et le Christianisme. — Deonna W., L'oeuf, les dauphins et la naissance d'Aphrodite. — Masson-Oursel P., Opportunité et possibilité d'introduire des notions d'Histoire des religions dans le programme de la classe de Philosophie. — Lods A., Les pauvres d'Israël d'après un ouvrage récent.

Revue des Arts Asiatiques. III/1, 1926.

Luard C. E., Les Grottes de Bagh et leurs Fresques. — Vignier Ch., Notes sur un Livre récent. — Macler Fr., Autour de l'Art Arménien. — Umehara S., Deux Grandes Découvertes Archéologiques en Corée. — Masson-Oursel P., Notes sur l'Esthétique Indienne.

The Journal of American Folk-Lore.

Vol. 37, No. 143—144: Lowie R. H., Shoshonian Tales. — No. 145—146: Masson J. A., Porto-Rican Folk-Lore. — Boas F. and Haeberlin H. K., Ten Folktales in Modern Nahuatl. — Haeberlin H., Mythology of Puget Sound. — Vol. 38, No. 147: Speck F. G., Montagnais and Naskapi Tales from the Labrador Peninsula. — Michelson T., Micmac Tales. — Parsons E. C., Micmac Folklore.

The Journal of the Polynesian Society. XXXIV/4.

Firth R. W., The Maori Carver. — Best E., The Burning of Te Arawa. — Te Rangi Hiroa, The Evolution of Maori Clothing. — Hamilton H., The Kaingaroa Carvings. — Philipps W. J., A Maori Burial Chest in the National Museum, Melbourne.

The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. LV, 1925, July-December.

Evans A., The Early Nilotic, Libyan and Egyptian Relations with Minoan Crete. — Hocart A. M., Medicine and Witchcraft in Eddystone of the Solomons. — Griffith C. L. T., Gold Coast „String-Games“. — Hornell J., Horus in Madeiran Superstition. — Moir J. R., Further Discoveries of Early Chellean Flint Implements in the Cromer Forest-Bed of Norfolk. — Firth R., Economic Psychology of the Maori. — Maori Store-houses of Today. — Malcolm L. W. G., Notes on the Ancestral Cult Ceremonies of the Eyap, Central-Camerouns. — Williams F. E., Plant-Emblems among the Orokaiva. — Pitt-Rivers G. H., Aua-Island: Ethnographical and Sociological Features of a South Sea Pagan Society. — Mc Connel R. E., Notes on the Lugwari Tribe of Central Africa. — Gates R. R., Mendelian Heredity and Racial Differences.

The Museum Journal. XVI/2.

Legrain L., The Joint Expedition to Ur of the Chaldees. — Hall H. U., A wood-carbing from Easter Island.

Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap. 1926.

1: Easton C., Vijftig jaar poolonderzoek, 1875—1925. — Jaspers J. H. B., Van de Kendari-baai naar de Lasolo-rivier; Oostkust van Celebes. — Postma O., Verdrongen plaatsen aan de Westkust van Friesland. — Tydeman G. F., Het stande roeien bij de Papua's. — 3: Zondervan H., Waar gaan wij heen? — Lamster J. C., Spelling van aardrijkskundige namen in Ned. Indie.

Wiener Zeitschrift zur Kunde des Morgenlandes. XXXII/4, 1925.

Pollak F., Beiträge zum arabischen Lexikon. — Seif Th., Zwei arabische Papyrusurkunden.

Zeitschrift für Ethnologie. 1925.

1—2: Diesseldorff E. P., Kunst und Religion der Maya-Völker im alten und heutigen Mittelamerika. — Leser P., Der Pflug von Dabergotz. — Mielke R., Bemerkungen zu P. Leser's Abhandlung über den Pflug von Dabergotz. — Schmidt P. W., Das ethnologische Alter von Pfeil und Bogen. — Gagel C., Eine Elfenbeinspeerspitze aus dem westfälischen Diluvium. — Stahl G., Der Tabak im Leben südamerikanischer Völker. — 3—6: Lienau M. M., Das „Bronzezeitliche Urnenfeld“ beim Gurschtift in Frankfurt a. O. — Trimborn H., Straftat und Sühne in Alt-Peru. — Unterwiesing Robert, Ethnographische Notizen über die Pimbwe. — Brandenburg E., Kurzer Bericht über meinen letzten Aufenthalt in Palästina im Herbst 1925.

Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie. II/1, 1926.

Thurwald R., Führerschaft und Siebung. — Nieuwenhuis A. W., Der primitive Mensch und seine Umwelt.

Walter de Gruyter & Co.

Postscheckkonto



Berlin W 10 und Leipzig

Berlin NW 7 Nr. 59.533

REALLEXIKON DER VORGESCHICHTE

Unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrter herausgegeben von

Max Ebert

ord. Professor an der Universität Königsberg.

Lexikon-Oktav-Format.

I. Bd.: A. — Beschneidung. 1924. Geh. Mk. 34.—, geb. 42.—. — II. Bd.: Beschwörung. — Dynastie. 1925. Geh. Mk. 51.50, geb. 65.50. — III. Bd.: Ebenalphöhle. — Franken. 1925. Geh. Mk. 36.—, geb. 44.—. — IV. Bd., 1. Hälfte: Frankreich. — Gezer. 1926. Geh. Mk. 32.50, geb. 41.50.

Von den Bänden V, VI und VII sind mehrere Lieferungen erschienen. — Das Werk wird etwa 15 Bände umfassen und erscheint in Lieferungen.

==== Ein ausführlicher Prospekt steht durch jede Buchhandlung oder direkt vom Verlage kostenlos zur Verfügung. ====

Tirages à part de Sonderdrucke aus „Anthropos“

Cadière L.: Sur quelques faits religieux ou magiques observés pendant une épidémie de choléra en Anam. 69 pp. Mk. 2.—.

Drexel A.: Gliederung der afrikanischen Sprachen (1 Karte). 111 SS. Mk. 4.—.

Haarpaintner P. M.: Grammatik der Yaunde-Sprache. 28 SS. Mk. —.60.

Kugler Fr. X.: Auf den Trümmern des Panbabylonismus. 21 SS. Mk. —.50.

Raymund P.: Die Faden- und Abnehmespiele auf Palau. 20 SS. 9 Taf. und 4 Abb. Mk. 1.—.

Schmidt P. W.: L'Ethnologie Moderne. Son Histoire, son Objet, sa Methode. 100 pp. Mk. 2.50.

— Les sons du langage et leur représentation dans un alphabet linguistique général. 126 pp. 3 Textfig. Mk. 3.—.

— Die Gliederung der australischen Sprachen (1 Karte). 299 SS. Mk. 15.—.

Thurnwald R., Dr.: Die Psychologie des Totemismus. 58 SS. Mk. 1.50.

Trimborn H., Dr.: Der Kollektivismus der Inkas in Peru. 50 SS. Mk. 2.—.

Menghin O.: Die Tumbakultur am unteren Kongo und der westafrikanische Kulturkreis. 41 SS. 9 Abb. Mk. 2.—.

Vanoverbergh M.: Negritos of Northern Luzon (1 Karte). 133 pp. 40 Tafelbilder. Mk. 5.—.

Verbrugge R. P., Dr.: La vie des pionniers chinois en Mongolie aux prises avec un sol ingrat. 177 pp. 6 Taf. und 9 Textillustr. Mk. 4.50.

Wölfel D. J., Dr.: Die Trepanation. 50 SS. 6 Textfig. Mk. 2.—.

Wulff K., Dr.: Indonesische Studien. 35 SS. Mk. 1.—.

Schebesta P. P. und Höltker Fr. G.: Der afrikanische Schild (1 Karte). 92 SS. Mk. 3.—.

Preuß K. Th., Prof. Dr.: Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern der Sierra Nevada de Santa Marta in Kolumbien. Beobachtungen, Textaufnahmen und sprachliche Studien bei einem Indianerstamme in Kolumbien, Südamerika. XII + 423 SS. Mit 31 Abb. auf Taf. Mk. 20.—.

Pour l'achat des ouvrages suivants, s'adresser à l'Administration de l'„Anthropos“:

Durch die Administration des „Anthropos“ können bezogen werden:

Schmidt W. und Koppers W.: Völker und Kulturen I (Gesellschaft und Wirtschaft der Völker). Großoktav. Mit einer Karte, 30 teils farbigen Taf. und 551 Textabb. XII + 740 SS. (Verlag: JOSEF HABBEL, Regensburg 1925). Preis geh. Mk. 16.—, geb. (Leinen) Mk. 20.—, (Halbleder) Mk. 25.—.

Schmidt W.: Der Ursprung der Gottesidee. Zweite, umgearbeitete und vermehrte Auflage (im Druck, etwa 900 SS.) (Verlag: ASCHENDORFF, Münster i. W.). Preis ca. Mk. 20.—.

— Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen. VI + 315 SS. (Verlag: STRECKER & SCHRÖDER, Stuttgart 1910). Preis Mk. 8.—.

— Menschheitswege zum Gotterkennen. Rationale, irrationale, superrationale. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. X + 228 SS. (Verlag: KÖSEL-PUSTET, Kempten 1923). Preis Mk. 4.50.

— Sprachenkreise und Kulturkreise (im Druck). Mit 14 Karten. (Verlag: C. WINTER, Heidelberg.) Preis ca. Mk. 30.—.

— Die Uroffenbarung als Anfang der Offenbarungen Gottes (Separatum aus „Religion, Christentum und Kirche“). 156 SS. (Verlag: KÖSEL-PUSTET, Kempten). Preis Mk. 2.50.

Koppers W.: Unter Feuerland-Indianern. VIII + 243 SS. (Verlag: STRECKER & SCHRÖDER, Stuttgart 1924). Preis Mk. 6.—.

— Die Anfänge des menschlichen Gemeinschaftslebens im Spiegel der neueren Völkerkunde. 192 SS. (Volksvereinsverlag: M.-Gladbach 1921). Preis Mk. 2.—.

— Gottesglaube und Gebete der Yamana auf Feuerland. 32 SS. (Verlag: L. SCHWANN, Düsseldorf 1926). Preis Mk. —.40.

— Die Formen des Eigentums der Yamana auf Feuerland. 22 SS. S.-A. aus der „Neuen Ordnung“, Folge 3, 1926, Wien. Preis Mk. —.80.

„Jahrbuch von St. Gabriel“, I, 1923 (enthält u. a. ethnologische Artikel von W. SCHMIDT, W. KOPPERS, D. KREICHGAUER). 291 SS. Preis brosch. Mk. 2.50, geb. Mk. 3.—. II, 1925 (Artikel von W. SCHMIDT, W. KOPPERS, D. KREICHGAUER, P. SCHEBESTA). 275 SS. Preis brosch. Mk. 3.60, geb. Mk. 4.80.

Ehrlich L.: Origin of Australian Beliefs (2 Maps). 78 pp. Mk. 2.—.

Lebzelter V., Dr.: Anleitung zu anthropologischen Beobachtungen. 27 SS. 7 Textfig. Mk. 1.—.

Mayer P. O.: Die Schiffahrt bei den Bewohnern von Vuatom (Neu-Pommern, Südsee). 10 SS. 1 Taf. und 21 Textfig. S.-A. aus „Bäbler-Archiv“. Mk. 1.20.

Schmidt P. W.: Ethnologische Bemerkungen zu theologischen Opfertheorien. 67 SS. S.-A. aus „Jahrbuch St. Gabriel“, Bd. I. Mk. 2.—.

Semaine d'Ethnologie religieuse: Compte-Rendu analytique de la I^e session (Louvain 27 août à 4 septembre 1912), 340 pp.; II^e session (Louvain 27 août à 4 septembre 1913), 565 pp., prix: frcs. belges 20.—; III^e session (Tilbourg 6 à 14 septembre 1922), 496 pp., prix: frcs. belges 26.—.

Verleger: WILLIAMS & NORGATE, London — WILLIAMS & WILKINS CO., Baltimore — FÉLIX ALCAN, Paris — AKAD. VERLAGSGESELLSCHAFT, Leipzig — NICOLA ZANICHELLI, Bologna — RUIZ HERMANOS, Madrid — RENASCENÇA PORTUGUESA, Porto — THE MARUZEN COMPANY, Tokyo.

Generalvertretung für Deutschland:
BUCHHANDLUNG GUSTAV FOCK, G. M. B. H.
Leipzig, Schloßgasse 7—9.

„SCIENTIA“

Internationale Zeitschrift für wissenschaftliche Synthese.

Erscheint alle Monate (jedes Heft 100—120 Seiten).

Schriftleiter: **EUGENIO RIGNANO.**

„SCIENTIA“

„Scientia“ ist die einzige Zeitschrift mit einer wahrhaft internationalen Mitarbeit.

„Scientia“ ist die einzige Zeitschrift, die in der ganzen Welt verbreitet ist.

„Scientia“ ist die einzige Zeitschrift der Synthese und der Einigung der Kenntnisse, die von den Hauptfragen sämtlicher Wissenschaften: der Geschichte der Wissenschaften, Mathematik, Astronomie, Geologie, Physik, Chemie, Biologie, Psychologie und Soziologie spricht.

„Scientia“ ist die einzige Zeitschrift, die mittels Nachfragen unter den berühmtesten Gelehrten und Schriftstellern sämtlicher Länder (Über die philosophischen Grundsätze der verschiedenen Wissenschaften; Über die grundlegendsten astronomischen und physischen Fragen und besonders über die Relativitätstheorie; Über den Beitrag, den die verschiedenen Länder der Entwicklung der verschiedenen Hauptteile der Wissenschaft gegeben haben; Über die bedeutendsten biologischen Fragen und besonders über die vitalistische Lehre; Über die soziale Frage; Über die großen internationalen Fragen, d. e. der Weltkrieg hervorgerufen hat) alle großen Probleme, die das lehrbegierige und geistige Milieu der ganzen Welt aufwühlt, studiert und die zur selben Zeit den ersten Versuch der internationalen Organisation der philosophischen und wissenschaftlichen Bewegung macht.

„Scientia“ ist die einzige Zeitschrift, die sich rühmen kann, unter ihren Mitarbeitern die berühmtesten Gelehrten in der ganzen Welt zu besitzen. Ein Verzeichnis von mehr als 350 von ihnen ist in allen Heften vorhanden.

Die Artikel werden in der Sprache ihrer Verfasser veröffentlicht und in jedem Heft befindet sich ein Supplement, das die französische Übersetzung von allen nichtfranzösischen Artikeln enthält. Die Zeitschrift ist also auch denjenigen, die nur die französische Sprache kennen, vollständig zugänglich. (Verlangen Sie vom Generalsekretär der „Scientia“ in Mailand ein Probeheft unentgeltlich, indem Sie, nur um die Post und Speditionsspesen zu bezahlen, L. it. 2.— in Briefmarken ihres Landes einsenden.)

Abonnement:

Deutschland G.-Mk. 30.— Österreich L. it. 120.— Andere Länder L. it. 150.—

Die Bureaux der „Scientia“: Via A. Bertani, 14, Mailand (26).

Generalsekretär der Bureaux der Redaktion: Dr. Paolo Bonetti.

Wegen des Reklamewesens wenden Sie sich um Auskünfte und Preisverzeichnisse an die Bureaux der Zeitschrift.

Deutsche Literaturzeitung, Walter de Gruyter & Co.

Berlin W 10 und Leipzig.

Deutsche Literaturzeitung für Kritik der internationalen Wissenschaft. Herausgegeben vom Verbands der deutschen Akademien der Wissenschaften (Berlin, Göttingen, Heidelberg, Leipzig, München, Wien).

Redaktionsausschuß: die Professoren *Adolf v. Harnack, Arrien Johnsen, Paul Kehr, Heinrich Lüders, Heinrich Maier, Eduard Meyer, Walther Nernst, Albrecht Penck, Max Planck, Ulrich Stutz, Ulrich v. Wilamowitz-Moellendorff*, unter Vorsitz von Prof. Dr. **Julius Petersen**.

Schriftleiter: Prof. Dr. **Paul Hinneberg**, Berlin.

Der ganzen Reihe 46. Jahrgang, der neuen Folge 2. Jahrgang.

Erscheint jeden **Sonabend**.

Bezugspreis: pro Heft Mk. 1.25, monatlich 4.50, vierteljährlich 12.—.

„Hier tritt ein großes Rezensionsorgan in einer Form auf, die Sachlichkeit und Leistung verbürgt und Achtung verlangen darf. Herausgeber ist die vornehmste Genossenschaft deutscher Wissenschaft, der Verband der vereinigten Akademien der Wissenschaften Deutschlands und Österreichs.“
„Frankfurter Zeitung.“

Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie

herausgegeben von

Dr. Richard Thurnwald

a. o. Professor an der Universität in Berlin.

Jährlich erscheinen vier Hefte im Gesamtumfange von
wenigstens 24 Druckbogen.

Preis für den ganzen Jahrgang R.M. 15.—, Preis des
einzelnen Heftes R.Mk. 4.—.

Der erste abgeschlossene Jahrgang enthält an größeren Aufsätzen:

Probleme der Völkerpsychologie und Soziologie
— Über vergleichende Soziologie — Das Alkohol-
verbot in Amerika — Forschungen in einer mut-
terrechtlichen Gemeinschaft — Sozialpsychologie
als Naturwissenschaft — Die sozialpsychologische
Wirkung der deutschen Unfallgesetzgebung — Die
Erd- und Mondgöttin der alten Mexikaner im heu-
tigen Mythos mexikanischer Indianer — Zur Sozio-
logie von Paris — Ehe und Liebe, zur Phänomeno-
logie der ehelichen Gemeinschaft — Die farbige
Gefahr — Ferdinand Tönnies — Der primitive
Mensch und seine Umwelt.

Nicht nur der Volks- und Staatswirtschaftler, sondern
auch der Politiker und der Kaufmann, der Unternehmer und
der Arbeiter, der Jurist und der Arzt, der Schulmann und Er-
zieher, der Ethnologe und Anthropologe, kurz alle, die an dem
Leben in Staat, Nation und Beruf, an den großen Fragen der
Arbeitsorganisation und der politischen Vorgänge unter den
Völkern Anteil nehmen, sie alle treffen in ihren Interessen in
unserer Zeitschrift zusammen.

Probeexemplar kostenlos.

C. L. HIRSCHFELD, Verlag, Leipzig.

XIX. Band.

Juli 1926.

Heft 4.

ARCHIV FÜR RECHTS- UND WIRTSCHAFTSPHILOSOPHIE

Organ der „Internationalen Vereinigung für Rechts-
und Wirtschaftsphilosophie“.

Begründet von
Josef Kohler und **Fritz Berolzheimer**.

Herausgegeben von
Friedrich von Wieser
Wien.

Leopold Wenger
München.

Wilhelm Sauer
Königsberg i. Pr.

Aus dem Inhalt des 4. Heftes:

Aufsätze.

Eigen und Erbe. Über die „außerpositiven“ Grundlagen des Privateigentums.
Von Dr. jur. et phil. **Erich Jung**, Prof. der Rechte an der Universität
Marburg (Lahn).

Zur Methodologie des sogenannten Kausalproblems. Von Dr. **L. Wolter**, Dozent
an der Universität Krakau.

Das Nachlassen des Rechtsgefühls. Von Dr. jur. **Peter Klein**, weiland Prof.
der Rechte an der Universität Königsberg.

Mehr Wirtschaftsethik. Von Dr. rer. pol. **Oskar Aust**, Volkswirt, RDV., Berlin.

Begriff des Wertes und soziale Anpassung. Von Dr. **Pontes de Miranda**,
Rio de Janeiro.

Über eine jüngst bei Kant entdeckte kapitale Dialektik in Vernunftgeboten.
Von Dr. **Albert Görland**, Prof. der Philosophie an der Universität
Hamburg.

Zur materialen Wertethik. Von Dr. jur. **Wilhelm Sauer**, Prof. der Rechte an
der Universität Königsberg.

Jahrgang (= Band von vier Heften) Mk. 24.—.

Verlagsbuchhandlung Dr. Walther Rothschild
Berlin-Grunewald.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

Collection internationale de Monographies ethnologiques.

Bibliothèque

Ethnologique

-ANTHROPOS-

Ethnologische

Bibliothek

Internationale Sammlung ethnologischer Monographien.

Für Abonnenten der Zeitschrift „Anthropos“ zu drei Viertel des Preises, falls sie durch die Administration des „Anthropos“ bestellen.

Les abonnés de la Revue „Anthropos“ ne paient que trois quarts du prix, supposé qu'ils commandent par l'intermédiaire de l'Administration de l'„Anthropos“.

I, 1: P. Jos. Meier, M. S. C.: Mythen und Erzählungen der Küstenbewohner der Gazelle-Halbinsel (Neu-Pommern, Südsee), Urtext, Übersetzung und Erklärung. 290 SS. 8°. Preis: Mk. 9.50.

I, 2: Jos. Henry: Les Bambara, leur vie psychique, éthique, sociale et religieuse. 234 pp., 11 illustrations de texte, 24 planches. Prix: Mk. 10.—.

I, 3: P. G. Peekel, M. S. C.: Religion und Zauberei auf dem Mittleren Neu-Mecklenburg, Bismarck-Archipel, Südsee. 135 pp., 5 Tafeln, 1 Karte. Preis: Mk. 6.—.

I, 4: P. H. Trilles, C. Sp. S.: Le totémisme des Fangs. 660 pp. Prix: Mk. 20.—.

I, 5: P. A. Liétard, Sem. Miss. Etr.: Au Yun-nan: Les Lo-Lo-P'o. 272 pp. Prix Mk. 9.—.

II, 1: P. A. Erdland, M. S. C.:

Leben u. Religion eines Südsee-Volkes, der Marshall-Insulaner.

I. Ergologie oder Leben und Wirken. II. Soziologie oder Gesellschaft, Recht und Sitte. III. Höheres Geistesleben: Sprache, Dichtkunst, Mythologie. IV. Sittlichkeit und Charakter. V. Religion und Jenseitsanschauungen.

XII + 376 SS. Mit 14 Tafeln und 27 Figuren im Text. Preis: Mk. 13.—.

II, 2: H. Bleber: Ein altkuschitisches Volkstum im Innerafrika. Nachrichten über Land und Volk, Brauch und Sitte der Kaffitscho oder Gongga und das Kaiserreich Kaffa. I. Bd.: Einleitung. Das Eigenleben der Kaffitscho oder Gongga. XXIV + 500 SS. Mit 216 Bildern im Satze und 11 Bildertafeln. Preis: Mk. 20.—.

II, 3: H. Bleber: Kaffa II. Bd. Das Gemeinleben der Kaffitscho oder Gongga. XVI + 560 SS. Mit 28 Bildern im Satze und 11 Bildertafeln. Preis: Mk. 20.—.

II, 4: P. A. Kleintitschen, M. S. C.: Mythen und Erzählungen eines Melanesierstammes aus Páparatava, Neupommern, Südsee. 509 SS. Preis: Mk. 15.—.

Soeben erschienen:

Vient de paraître:

W. Hofmayr: Die Schilluk. Geschichte, Religion und Leben eines Niloten-Stammes. XVI + 521 SS. Mit 59 Bildertafeln (bzw. Bildgruppen) und 3 Karten. Preis: Mk. 16.—.

Unter der Presse:

Sous presse:

P. Laurentin O. Cap.: Religion und Leben eines Mikronesierstammes, Truk-Insulaner.

Zu beziehen durch Administration des „Anthropos“, St. Gabriel, Mödling.

Die Administration des „Anthropos“
St. Gabriel-Mödling bei Wien
Österreich.

L'Administration de l'„Anthropos“
St. Gabriel-Mödling près Vienne
Autriche.

Abonnementspreis ohne Porto (6 Hefte jährlich) künftighin:
30 Mark = 30 Shilling = 7 Dollars.

Die Mitarbeiter beziehen 25 Separatabdrücke. Werden mehr Abdrücke gewünscht, so werden die Mehrkosten des Papiers, des Druckes und des Heftens berechnet. Die Herren Autoren werden ersucht, sofort beim Einsenden der Manuskripte anzuzeigen, wie viel Separatabdrücke sie wünschen.

Alle Mitteilungen und Anfragen, die sich auf die Administration der Zeitschrift beziehen, sind zu adressieren: Administration des „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Alle auf die Leitung der Zeitschrift bezüglichen Mitteilungen und Anfragen sind zu adressieren an: P. W. Koppers, S. V. D., Herausgeber des „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Prix d'Abonnement sans port (6 fasc. par an) pour l'avenir:
30 Mark = 30 Shillings = 7 Dollars.

Les collaborateurs ont le droit à 25 tirage à part. Si l'on désire avoir plus de 25 tirages à part, il faut payer les frais de papier, d'impression et de brochage. Messieurs les auteurs sont priés d'indiquer, de suite, en envoyant les manuscrits, combien ils désirent avoir des tirages à part.

Pour tous les renseignements concernant l'administration prière de s'adresser, dès à présent: A l'administration de l'«Anthropos», St. Gabriel-Mödling près Vienne, Autriche.

Pour tous les renseignements concernant la direction prière de s'adresser directement: Le R. P. Guill. Koppers, S. V. D., Directeur de l'«Anthropos», St. Gabriel-Mödling près Vienne, Autriche.

Price of Subscription (6 numbers per annum) henceforth:
30 Mark = 30 Shillings = 7 Dollars.

Contributors receive 25 separate copies of their articles. If one wishes to have more than 25 separate copies he must pay the expenses for paper, printing and binding. The gentlemen, our esteemed authors, are kindly requested to indicate at their earliest convenience, in sending in the manuscripts, how many separate copies are wanted.

For all information regarding administration please address: Administration of „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling, near Vienna, Austria.

For all information regarding the magazine please address: Rev. F. W. Koppers, S. V. D., Editor of „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling, near Vienna, Austria.

Man abonniert: For subscriptions address: On s'abonne:

In Österreich und Deutschland bei: Administration des „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

En France chez: Paul Geuthner (Librairie orientaliste) 13 Rue Jacob, Paris VI.

In Belgie en Nederland bij: N. V. Standaard-Boekhandel, Em. Jacquemaelaan 127, Brussel.

In England: Luzac & Co., London W. C., Great Russell Street 46.

Nell' Italia presso: Fred. Pustet, Roma Piazza San Luigi del Francesi 33—33 A.

W Polsce: Zakład Misyjny Sw. Jozefa, Górna Grupa, Pomorze.

In United States and Canada: Society of the Divine Word (Agency of the „Anthropos“), Techny, Cook Co. Ill., U. S. A.

En Argentina, Uruguay y Paraguay: Congregación del Verbo Divino, Buenos Aires, Mansilla 3855.

Brazil: Congregación del Verbo Divino, Juiz de Fora, Minas Geraes.

En Chile, Perú, Bolivia, Ecuador, Colombia y Venezuela:
Congregación del Verbo Divino, Santiago de Chile, Moneda 1661.

Verantwortlicher Schriftleiter: P. W. Koppers, S. V. D., St. Gabriel-Mödling.

Band **XXI.**
Tom.

Sept.-Dez.

1926

Sept.-Déc.

Heft **5, 6.**
Fasc.

Revue Internationale d'Ethnologie
et de Linguistique

ANTHROPOS

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica

•• Rivista Internazionale ••
d'Etnologia e di Linguistica



•• Revista Internacional ••
de Etnología y de Lingüística

International Review of Ethnology and Linguistics.

Internationale Zeitschrift für Völker-
und Sprachenkunde.

Fundator P. W. SCHMIDT, S. V. D.

INDEX:

	Pag
R. P. Bernard Zuure: <i>Immâna le Dieu des Barundi</i>	733
Prof. Dr. K. Th. Preuß: <i>Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern usw.</i>	777
P. Leo Bittremieux: <i>Overblijfselen van den katholieken Godsdienst in Lager Kongoland (ill.)</i>	797
P. Gerh. Peekel, M. S. C.: <i>Die Ahnenbilder von Nord-Neu-Mecklenburg (ill.)</i>	806
P. H. Pinard de la Boullaye, S. J.: <i>La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés</i>	825
Oswald Menghin: <i>Neue Steinzeitfunde aus d. Kongostaate u. ihre Beziehungen z. europ. Campignien (ill.)</i>	833
Antoine Mostaert: <i>Le Dialecte des Mongols Urdus (Sud)</i>	851
P. M. Schullien, S. V. D.: <i>Kleidung und Schmuck bei den Atchwabo in Portugiesisch-Ostafrika (ill.)</i>	870
Rév. P. P. Kok, S. M. M.: <i>Quelques notices ethnographiques sur les Indiens du Rio Papuri (ill.)</i>	921
Rev. Father J. Staal: <i>The Dusun Language (Karte)</i>	938
Dr. Viktor Lebzelter: <i>Eine Expedition zur umfassenden Erforschung der Buschmänner in Südafrika</i>	952
P. P. Schebesta, S. V. D., und Dr. Viktor Lebzelter: <i>Schädel und Skelettreste von drei Semang-Individuen (ill.)</i>	959
P. W. Koppers, S. V. D.: <i>Wo befindet sich das Manuskript letzter Redaktion des großen Yamana- (= Yagan) Lexikons von Th. Bridges?</i>	991
P. W. Schmidt, S. V. D.: <i>Gründung eines Museums für Missiologie und Ethnologie im Lateran zu Rom</i>	996
P. Martin Gusinde, S. V. D.: <i>Das Lautsystem der Feuerländischen Sprachen</i>	1000
<i>Analecta et Additamenta (1025), Miscellanea (1029), Bibliographie (1037), Avis (1074), Zeitschriftenschau — Revue des Revues (1080).</i>	

Unter Mitarbeit zahlreicher Missionäre herausgegeben von P. W. KOPPERS, S. V. D.
Redaktionsmitglieder: PP. DAM. KREIGHGAUER, P. SCHEBESTA, M. SCHULIEN, S. V. D.



Eigentum und Verlag:

„Anthropos“-Administration: St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Druck der Mechitharisten-Buchdruckerei in Wien, VII. Mechitharistengasse 4.

BIBLIOGRAPHIE.





	Seite
Wach Joachim: Religionswissenschaft (H. Pinard)	1037
Gutmann Bruno: Das Recht der Dschagga (Dr. Hermann Trimborn)	1040
Publications of the Museum of the American Indian, Heye Foundation (P. Georg Höltker)	1041
Jacob Georg: Geschichte des Schattentheaters im Morgen- und Abendland (Dr. Otto Spies)	1043
Frazer, Sir James George: The Worship of Nature (P. W. Schmidt)	1044
Söderblom Nathan, Dr.: Das Werden des Gottesglaubens (P. W. Schmidt)	1045
Trautz Friedrich M.: Ceylon (P. Georg Höltker)	1046
Rosen Count Eric v.: Ethnographical Research Work, during the Swedish Chaco-Cordillera-Expedition 1901—1902 (P. Georg Höltker)	1046
Rosem Count Eric v.: Popular Account of Archaeological Research, during the Swedish Chaco-Cordillera-Expedition 1901—1902 (P. Georg Höltker)	1047
Schacht Josef: Das Kitāb al-Hijāl fil-Fiqh des Abū Ḥat im Maḥmūd ibn al-Ḥasan al-Quazwīnī (Dr. Otto Spies)	1048
Tschudi Rudolf: Das Chalifat (Dr. Otto Spies)	1049
Heffening Willi: Das islamische Fremdenrecht bis zu den islamisch-fränkischen Staatsverträgen. Eine rechtshistorische Studie zum Fiqh (Dr. phil. et jur. Otto Spies)	1050
Sydow Eckart v.: Ahnenkult und Ahnenbild der Naturvölker (P. Georg Höltker)	1053
Nuoffer Otto: Afrikanische Plastik in der Gestaltung von Mutter und Kind (P. P. Schebesta)	1053
Weynants-Ronday M.: Les Statues Vivantes (P. P. Schebesta)	1054
Duchaussois R. P., O. M. I.: Aux Glaces Polaires (P. Georg Höltker)	1055
Kühn Herbert: Die Kunst der Primitiven (P. Dam. Kreichgauer)	1055
Banning, George Hugh: Im Zauber mexikanischer Gewässer (P. Georg Höltker)	1056
Steller Georg Wilhelm: Von Kamtschatka nach Amerika (P. Georg Höltker)	1056
Japhetische Studien zur Sprache und Kultur Eurasiens (Dr. Robert Bleichsteiner)	1057
Grünwedel Albert, Prof. Dr.: Die Teufel des Asvesta und ihre Beziehungen zur Ikonographie des Buddhismus Zentralasiens (W. A. Unkrig)	1060
Hauschild M. W. †: Grundriß der Anthropologie (Friedrich Flor)	1068
Frois Luis, S. J.: Die Geschichte Japans (P. Theodor Bröring)	1069
Lovén Sven: Über die Wurzeln der Tainischen Kultur (Dr. D. J. Wölfel)	1069
Staden Hans: Die wahrhaftige Historia und Beschreibung einer Landschaft der wilden nackten grimmigen Menschenfresserleute (Dr. D. J. Wölfel)	1070
Lindblom Gerhard: Jakt- och Fangstmetoder bland Afrikanska Folk (Dr. D. J. Wölfel)	1070
Kaudern Walter: Ethnographical Studies in Celebes (Dr. Robert Heine-Geldern)	1070

Neu!

Neu!

P. W. Schmidt, S. V. D.: Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde. XVI + 595 SS. Mit Atlas (14 Karten). (Verlag: C. Winter, Heidelberg.) Preis Mk. 42.—, geb. Mk. 45.—.

P. W. Schmidt, S. V. D.: Der Ursprung der Gottesidee. Zweite, umgearbeitete und stark vermehrte Auflage. XL + 832 SS. (Verlag: Aschendorff, Münster i. W.) Preis Mk. 22.50, geb. Mk. 25.—.

 Diesem Heft liegt bei ein Prospekt „Ipek“, Jahrbuch für prä-
 historische und ethnographische Kunst. (Verlag: Klinkhardt &
 Eiermann, Leipzig.) 

Immâna le Dieu des Barundi.

Par le R. P. BERNARD ZUURE, des Pères Blancs.

Conspectus.

Introduction.

Première partie: Les documents.

1. Le nom: *Immâna*.
2. Ce qu'on apprend dans la conversation en interrogeant.
3. Les noms d'*Immâna*.
4. Salutations, souhaits, expressions etc.
 - a) Salutations, souhaits, imprécations.
 - b) Il fait bien, il bénit, il protège, il aide, sauve.
 - c) Expressions qui sont comme un acte de résignation dans la malechance.
 - d) Qualités d'*Immâna*, sa résidence etc.
 - e) Confiance, reconnaissance, prière.
 - f) Il dirige tout, il prévoit, ce qu'il veut arrive.
 - g) Quelques expressions pour finir.
5. Proverbes.
6. Noms propres.
 - a) Qui a fait, a travaillé, a donné.
 - b) Doux reproches, reconnaissance en même temps, origine de tout serment.
 - c) Bonté, Grandeur d'*Immâna*.
 - d) Prière, confiance, espoir, attente . . .
 - e) Varia.
7. Contes.
 - a) Bribes de la tradition.
 - a) Création.
 - b) Origine des clans.
 - c) Premier temps de l'histoire.
 - d) Origine de la mort.
 - e) Origine du mal.
 - β) Contes proprement dits.
 - a) Ce qu'*Immâna* dit arrive, rien ne vaut contre lui.
 - b) *Immâna* donne à une condition. On ne la tient pas, le bienfait cesse.
 - c) *Immâna* punit le mal, mais pardonne à ceux qui montrent du repentir.
 - d) *Immâna* protège les pauvres, veuves, orphelins, punit les mauvais, ceux qui veulent avoir trop.
 - e) Rien n'est impossible à *Immâna*.
 - f) Varia.
8. Pratiques, usages.
 - a) L'eau d'*Immâna*.
 - b) Le petit feu d'*Immâna*.
 - c) L'habit d'*Immâna*, l'habit de force.
 - d) Petite ouverture.
 - e) Arbres sacrés.
 - f) Relevailles.
 - g) Le jour de «manger l'année».
 - h) Formules stéréotypées de prière.
 - i) Varia.
 - k) Personnes, bêtes, choses d'*Immâna*.

Deuxième partie: Quelques conclusions.

Epilogue.

Nota. (Bibliographie.)

Anthropos XXI. 1926.

Introduction.

Quelles sont les croyances religieuses des Barundi? Question de première importance pour qui veut les instruire, les civiliser, les gagner à la Foi. Question des plus intéressantes. Mais question très compliquée aussi. On ne rencontre ici aucune idée bien nette, pas d'ensemble bien déterminé, pas de religion proprement dite.

Ce que nous appelons chez nous, «religion populaire» est à peu près tout chez eux. Pas de livres, pas d'autres monuments, pas de personnes attitrées pour conserver, enseigner. Jamais ils ne sont posé toutes ces questions. Il faut les observer, écouter, noter scrupuleusement en ne négligeant aucun détail si minime soit-il. Tout expliquer d'après la mentalité du peuple et non d'après la nôtre. Ne rien accepter de prime abord, ne rien enregistrer avant de l'avoir entendu plusieurs fois et dans des circonstances différentes. Surtout: commencer par faire «tabula rasa» dans sa propre tête de toutes les hypothèses trouvées dans les livres. Vouloir chercher à établir une thèse c'est s'exposer à succomber à la tentation de changer les faits, de les expliquer pour les faire cadrer avec notre conception, chose facile souvent vu la versatilité du Murundi, les mélanges invraisemblables de vérité et d'erreur, les confusions, les contradictions apparentes que nous trouvons chez lui. Ne pas perdre de vue que le rôle du missionnaire dans ces questions n'est pas de faire de la synthèse, mais avant tout de fournir des matériaux et des matériaux sûrs. On a écrit quelque part «qu'avec une once de faits on brasse des livres d'hypothèses»... A celui qui est sur les lieux et qui sachant la langue s'efforce tous les jours de pénétrer davantage dans l'âme de ces peuples si différents de nous, de fournir des livres de faits pour qu'on puisse en tirer quelques onces de vérité.

C'est ce à quoi nous nous essayons dans les pages suivantes. Enregistrer scrupuleusement, grouper autour de quelques titres tout ce que treize années de vie parmi les Barundi nous ont fait connaître de leurs croyances.

Si nous cherchons à dresser un tableau général, non certes tel qu'il se présente à l'esprit du Murundi, — là on ne trouve aucun ordre — mais d'après notre mentalité à nous, nous pourrions établir ceci:

La première chose qui frappe le missionnaire dans ces peuples qu'on lui avait décrits comme vivant terre à terre, ne connaissant que la matière, ne s'occupant que du visible, c'est qu'ils admettent tous l'existence en dehors du monde visible, d'un monde extra, préternaturel, mystérieux, qui, en fin de compte, les préoccupe beaucoup plus que ce qu'ils voient des yeux.

Qu'y a-t-il dans ce monde? Ils ne distinguent pas bien. C'est pour eux comme le jardin noir, le soir, pour l'enfant peureux, lequel soupçonne un secret danger dans chaque petit bruit, dans chaque ligne indécise perçue par lui.

Le Murundi peuple ce monde de forces mystérieuses, plutôt influençant en mal qu'en bien, et qu'il s'agit de ne pas indisposer, forces qui influencent la vie de l'homme, sans lesquelles rien ne se fait. Ils confondent souvent l'une avec l'autre, mais distinguent quand-même au fond. Et c'est ce qui nous autorise à dresser le tableau suivant:

a) Certaines forces mystérieuses plus ou moins matérielles se trouvant, pour ainsi dire, sur les limites des deux mondes. Influences indéfinies résidant dans des objets visibles, pouvant être capturées, liées à telle ou telle chose, à telle ou telle pratique, à certains actes.

Intermédiaires: *bafumu* (sorciers, devins, médecins)¹, *barozi* (ensorceleurs, empoisonneurs), *bavurati* (faiseurs de pluie).

b) Les *bihume* (difficile de trouver une traduction adéquate: spectres, revenant), être moitié matière, moitié esprit, visible de temps en temps, feux follets, bruits mystérieux, vapeurs . . ., vivant dans les lieux hantés. Essentiellement mauvais, jouant des mauvais tours à ceux qui se risquent dans leur voisinage, les rendant aveugles (*-huma*), les paralysant . . . Le seul remède, c'est de les éviter, de ne pas passer par les endroits hantés.

Tout cela est encore en marge de la religion.

Nous nous en approchons davantage avec les:

c) *Mizimu* (esprits) ce qui reste des morts.

1° Les *mizimu* communs, membres ordinaires de la famille, commémorés et censés vivres encore près de la hutte . . ., le *muzimu* du grand père, qui à sa hutte où l'on dispose des offrandes, qui est censé s'intéresser encore à la vie de la famille et dont il ne faut pas contrecarrer la volonté ou les goûts.

2° Les *muzimu* des grands chefs. Culte rendu par le chef de la famille encore en vie au nom de tous. Il est censé habiter dans un *sato* (serpent) auprès de sa tombe, à laquelle est préposé un gardien spécial . . .

d) *Kiranga. Ryangombe*. Espèce d'esprit national. Personnage historique très puissant ayant sa famille, ses suivants, qui tous partagent son apothéose. Cas d'Euhémérisme. Un vrai culte lui est rendu. Il est craint plus que vénéré. Il a ses fidèles, sorte de société secrète avec sa hiérarchie, ses cérémonies, dont les membres sont censés devenus la réincarnation de *Kiranga* et de son clan (les *bishegu*).

e) Enfin confondu souvent avec tout cela, distinct quand même au fond, dans leur esprit, l'être audessus de tout, lequel occupe une place tout à fait à part, n'inspire aucune crainte, est bon par essence, de qui tout provient, sans qui rien n'est, rien ne se fera jamais . . ., le Créateur, le Faiseur, le Sauveur, le Bienfaiteur, *Immâna*.

C'est de cet *Immâna* qu'il s'agit dans cet article.

Nous donnerons dans une première partie, des documents, les faits, pour nous essayer ensuite à quelques déductions.

¹ Le *mufumu* n'est pas le prêtre. C'est le prêtre de la magie, si vous voulez. Quand à ce qui s'approche davantage de la religion, le culte des esprits p. e. il y joue le rôle de «consultateur», «directeur». C'est lui qui fait savoir s'il faut honorer les esprits et comment.

Première partie: Les documents.

1° Le nom.

Le nom par excellence par lequel les Barundi indiquent cet Etre au dessus de tout, maître de tout, tout puissant, bienfaisant etc. . . . est *Immâna*.

Nom qui garde quelque chose de mystérieux, de sacré, de respectueux, malgré la tendance à le profaner par un usage trop fréquent².

Que signifie-t-il? Aucun Murundi, bien entendu, ne vous l'expliquera; l'analyse etymologique est le dernier de ses soucis et la question, étant pour lui sans aucune utilité, il ne se l'est jamais posée. Faut-il se laisser tenter par des ressemblances etymologiques et y voir un article d'importation? L'origine de nos Barundi, leur berceau, leur histoire sont trop peu connus pour se risquer à des hypothèses.

Ne faisons donc que signaler:

1° Le *Mana* des Polynésiens et Mélanésiens, cette «puissance latente dans les choses et les personnes» qui indiquerait un vague pantheisme³. On y croirait quelquefois en se fiant à des apparences.

2° Les *dii Manes* du panthéon romain.

3° Le *Mena* (Menes) fondateur de la première dynastie Egyptienne etc. dont parle le P. V. D. BURGT⁴.

4° Une origine sémitique, arabe. En Kiswahili, lequel emprunte son vocabulaire religieux à l'arabe, on rencontre la vieille expression: *Usiku wa manane* = nuit des dieux bienveillants, d'origine arabe المنن (= le Bien-faisant du Dieu).

Mais ne nous risquons pas sur ce terrain trop vaste et trop mouvant, des pures hypothèses; avouons notre incompetence et essayons de trouver une explication plus proche dans la langue du pays. Notons d'abord qu'*Immâna* est un mot de la troisième classe et non de la cinquième comme on croyait d'abord.

La cinquième classe a comme pluriel: *ama*; la troisième: *I*. Or, on dit *Immâna zi Burundi* (= les *Immâna* de l'*Urundi*) et non *Amamana* . . . La caractéristique de la cinquième classe est *ri* pour le singulier, *a* pour le pluriel; celle de la troisième classe *i* pour le singulier *zi* pour le pluriel. Or on ne dit

² Comme chez les Gallas, peuple de même origine très probablement. Cf. P. MARTIAL DE SALVIAC, Les Gallas, p. 130. «On peut dire que les Gallas respirent l'idée et le nom de Dieu; tellement *Waka* (le ciel et les anges, ajoute-il, ce qui ne va plus pour nos Barundi), emaille leur conversation et leur discours.»

³ Orpheus, SALOMON REINACH, p. 229.

⁴ Dictionnaire Français-Kirundi, p. 591 ss. P. V. D. BURGT, P. B. Nous ne suivons pas le Père dans ces savantes spéculations. La seule chose que je voudrais faire remarquer c'est que le mot: *Murungu* n'a rien à voir avec *Immâna*. Il a été introduit par les premiers missionnaires qui n'étaient suffisamment renseignés sur *Immâna*, ont préféré ce mot: *Mu-rungu* pour désigner le Créateur. Au lieu de *Murungu* nous avons actuellement au Burundi comme au Ruanda: *Mungu*, mot qui est connu maintenant par tout le monde, quoique passant toujours pour quelque chose d'étranger chez les payens qui disent que c'est l'*Immâna* des *Bazungu* (des blancs). — Le P. SACLEUX dans son appendice au livre de Mgr. LE ROY (Religion des Primitifs) a donc tort de donner *Mu-rungu* comme l'appellation Rundi de la divinité.

pas *Immâna ryawe*, *Immâna ryi Burundi*, mais *Immâna yawe* ($i = y$ devant voyelle) et *Immâna yi Burundi*... *Immâna zawe*...

Analysons:

I, voyelle euphonique, unitées en *kirundi*, mais se perdant devant les noms propres. *Immâna* fait exception.

N, préfixe de la troisième classe.

Mana, *bana*, racine.

Cherchons donc la signification de la racine.

Excluons:

a) *-ima*: refuser, être élu roi, régner; *imana*: régner ensemble? régner fort? se refuser mutuellement, refuser absolument.

b) *-mana*: forme archaïque signifiant: se tenir en haut, dont on emploie encore des dérivés, *ku-manika*: mettre en haut, suspendre *-manuka*: descendre sur un chemin. Dans aucun de ces dérivés l'accent n'est sur *a*. L'idée «qu'il se tient surtout en haut» n'existe pas chez les Barundi.

c) *ima*:- qu'on retrouve encore dans d'autres langues bantu et qui y sert à former le nom de la Divinité, «Être vivant». En *kirundi* on retrouve cette racine dans *-zima* = vivant (*ubuzima*, la vie; *umuzima* le vivant; *umu tima* etc.)

d) *-mana*: savoir, connaître (cf. *kitubua*: *kumana*; *kihaya*: *kumanya*; *kirundi*: *kumenya*... *μανθάνειν* -connaître *meenen*... *man*, *men* *manish*).

e) *âma*: être, se trouver dans un état (*niko yamyé* = c'est ainsi qu'il est) produire des fruits; *amana* signifierait être avec.

Proposons, après avoir écarté ces significations:

I = voyelle euphonique.

N = préfixe de la troisième classe.

bana = du verbe *ku-ba* et *na*, qui renforce la signification de la racine on y ajoute l'idée d'une action faite mutuellement.

ba = être; *bana* = être par excellence ou être avec quelque chose.

N, préfixe est devenu *m* par la règle de l'affinité. (*m*, *n*, *b*, *v*, *w*, cf autres langues bantu où *ona*, *bona*, *mona* etc. sont unum et idem.)

b de la racine *ba* est devenu *m* par attraction, ce qui arrive souvent en *kirundi* (v. g. *immanga* pour *imbanga*; *immanza* pour *imbanza* plur. de *urubanza*; *kubamba-urubamba* etc.)

Nous traduisons donc: *Immâna* = l'Être, Celui qui est par excellence ou encore: Celui qui est avec les choses.

Ne cherchons pas chez les *Barundi* de la haute métaphysique. Ne les prenons pas pour des traducteurs de *Ens a se*, *Jehovah*, *Jahwe*, *Ven*, *El* etc.⁵. Retenons plutôt la signification plus saisissable, plus simple, plus populaire de «Être avec», signification concordant, comme nous le verrons, avec

⁵ N'est-ce pas PLUTARQUE qui déclare que les Grecs avaient inscrit *El* (tu es) sur le temple de Delphi «pour faire comprendre que la vraie, infaillible, seule dénomination qui convient et qui convient à lui seul c'est de dire: Il est». Est *Yahveh*, *Yehovah*, ne se décompose-t-il pas en *Y* (troisième pers.) et *Heveh*, *havah* (être), *Yah weh*, et les Grecs ne disaient-ils pas: *Ζεύς*, le Galla: *Waka*?

l'idée qu'ils se font de l'Être invisible, suprême, qui est partout, dont la compagnie donne le bonheur, la paix, la chance.

Notons en passant le mot *umubanye* (-*banye*, passé de -*ba*) qui signifie: «voisin», et *imbanyi* = foetus.

2° Ce qu'on apprend dans la conversation, en interrogeant.

Immâna n'iki? Qu'est ce qu'*Immâna*? Combien de fois ne leur ai-je pas posé la question! A des vieux, à des jeunes, à des simples enfants, à des Batutsi, à des Bahutu, à ceux qui passent pour des «intellectuels», à d'autres! Dix sur dix commencent par vous répondre: *Ndabizi?* le sais-je?

Les vieux vous adressent aux jeunes et ceux-ci vous disent: «Demandez aux vieux.» En les poussant un peu ils vous expliqueront gravement, qu'*Immâna* «c'est *Immâna*»... «c'est *Rugira*» (celui qui fait) «c'est *Rukiza*» (celui qui guérit, qui aide) «le Grand, le Vivant», «celui qui crée vaches et enfants». Ou encore: «mais c'est toi-même... ce sont les blancs».

«C'est toi» me répondit un matin un vieux payen, «c'est toi *Immâna*. Hier soir j'ai prié *kiranga* de me donner du tabac. Il ne m'en a pas donné. J'ai demandé aux *mizimu* (esprits); rien. J'ai demandé à mes enfants; rien encore. Et toi ce matin, je te demande, tu me donnes: tu es *Immâna*. Puisses-tu rester longtemps dans ce pays».

«As-tu vu *Immâna*» demandais-je à un autre.

— «Non, je suis pauvre.»

— «Est-ce que les riches le voient donc? J'ai entendu dire souvent, qu'ils le voient.»

«On ne ment pas. Ceux qui ont beaucoup de vaches et d'enfants, ont vu *Immâna*.»

— «Tu mens!»

— «Non. *Immâna* leur a donné; ils disent: j'ai vu *Immâna*»⁶.

— «Mais comment est-ce qu'il est?»

— «Le sais-je? Est-ce qu'on le voit des yeux?»

— «Et ceux de jadis?»

— «J'ai entendu dire qu'on l'a vu sous *Ntare*⁷; jadis, tout à fait. Il était comme un agneau blanc.»

— «Est-ce qu'il a des bras, des jambes?»

— «Je ne sais pas. Demandez un autre!»

— «Tu dis qu'il était comme un agneau blanc. Est-ce possible?»

— «Est-ce qu'il y a quelque chose d'impossible pour *Immâna*? Il fait tout ce qu'il veut.»

⁶ *Ndabonye*, du verbe *bona*. *Bona* = voir, mais aussi: avoir, posséder, éprouver, trouver, rencontrer, recevoir. *Ndabony'ibintu vyiza*, j'ai reçu de bonnes choses. *Boneka*, se trouver, être là. Soit dit en passant, dans la plupart des cas on doit se contenter d'une traduction approximative, ou employer des circonlocutions. Très souvent il est impossible de trouver dans nos langues un mot adéquat.

⁷ Un des quatre noms de roi qui reviennent chaque fois dans l'Urundi: *Ntore*, *Muezi*, *Mutaga*, *Mwambudsa*. Combien y en a-t-il eu de chaque nom? Mystère qu'on n'éclaircira jamais. Le dernier *Ntare* l'arrière grand père du roi actuel, est devenu un roi légendaire. C'est de lui qu'il s'agit ici, croyons nous.

- «D'où vient tout ce qu'on voit?»
- «D'*Immâna*.»
- «Y a-t-il quelque chose qui ne vient pas d'*Immâna*?»
- «Non.»
- «Qui a aidé *Immâna* à faire le soleil, la lune, les montagnes?»
- «Est-ce que quelqu'un l'a aidé?» vous répondraient-ils tous et ils ajouteront: «Est-ce que quelqu'un peut créer si ce n'est *Immâna*?»
- «Et *Immâna* lui-même, par qui a-t-il été fait?»
- «A-t-il été créé, Père?... Par un autre *Immâna* peut-être, le sais-je?»
- «Où est-il?»
- «Il remplit tout. Il est où on va faire du bois; il est où on va puiser de l'eau, etc., etc. Est-ce qu'il y a un endroit où il n'est pas?»
- «Nous voit-il?»
- «Y a-t-il quelque chose qui est caché à *Immâna*?»
- «Sait-il beaucoup de choses?»
- «Il sait tout, rien ne lui est caché.»
- «Est-il vieux? Est-il jeune?»
- «Peut-on le dire? Il est un «homme»; il a de la force. Il est là toujours. Les Blancs en arrivant l'ont trouvé ici.»
- «Qu'est-ce qu'il nous donnera à notre mort?»
- «L'ai-je vu? le sais-je? ne me demandez pas ce que je ne sais pas.»
- «Où irons-nous après notre mort?»
- «Sous terre.»
- «Que deviendrons-nous?»
- «Nous pourrions.»
- «Les bons et les mauvais?»
- «Tous. En as-tu vu un qui soit revenu?»
- «On dit qu'*Immâna* gouverne tout, est-ce vrai?»
- «C'est vrai. Il dirige tout. Ce qu'il veut arrivera. Il fait comme il veut.»

— «Encore un petit mot. Combien d'*Immâna* y-a-t-il?»

— «Les ai-je comptés. Je pense qu'il y en a beaucoup. Je ne sais pas. Un seul crée. Il y a l'*Immâna* des Blancs, celui des Barundi. Ils parlent. Ils ne savent pas. Ils mentent. Ils disent qu'il y en a beaucoup. Il y a le vôtre; il y a le mien; il y a un, le sais-je?»

Voilà les réponses qu'on obtient invariablement. Il faut avouer qu'elles manquent tant soit peu de cohésion. Ceux qui veulent passer pour des intelligents et qui ont entendu parler de notre religion ajouteront qu'*Immâna* c'est *Mungu* (nom adopté par les missionnaires pour signaler la divinité). Quelque fois on a la bonne aubaine de rencontrer une vieille, qui a assez de bon sens pour répondre comme suit. Ad captandam benevolentiam je lui avais donné douceur suprême pour les vieilles du pays — un peu de tabac.

— «La vieille, n'est-ce pas moi *Immâna*?»

— «Non.»

— «Mais on me l'a dit.»

- «On dit beaucoup.»
- «Un homme de *bwenge* (d'intelligence) me l'a dit.»
- Elle me regarde d'un air malicieux et me dit:
- «Est-ce que tu n'es pas créé comme les autres?»
- «Mais est-ce que les Blancs sont donc comme les Barundi?»
- «Ils meurent comme les Barundi.»
- «Beaucoup disent quand-même que les Blancs sont des *Immâna*.»
- «Ils mentent; ce sont des *Bafasha* (les aides) d'*Immâna*, les *igā-bāgā* d'*Immâna* (ceux qui s'approchent de lui).»
- «Tu dis vrai, mère.»
- «La vérité passe par le feu sans se brûler.»

On ne rencontre pas tous les jours des vieilles qui répondent si bonnement et si franchement. En Urundi on connaît le dicton chinois: «Qui sait, ne parle pas. Qui parle, ne sait pas.»

Interroger directement est le dernier des moyens pour arriver à savoir ce qu'il y a «at the back of the black man's mind»... Ils ne se rendent pas compte de ce que vous voulez. Ils n'y ont jamais réfléchi eux-mêmes. Quid ad utilitatem? Ils cherchent avant tout à deviner quelle réponse vous fera le plus de plaisir. Ce n'est pas difficile de faire répondre ce qu'on veut aux Barundi. Très souvent ils répondent pour dire quelque chose, pour se débarrasser de vous, ennuyés qu'ils sont par ces questions parfaitement oiseuses à leurs yeux. Puis ils ont l'esprit extrêmement volage. *Ubwenge buragenda-genda* (l'intelligence se promène) disent-ils. *Ntibagenda hamwe* (ils ne se tiennent pas chez une seule chose). Le seul moyen de voir tant soit peu dans leur intérieur, c'est de les observer sans qu'ils s'en aperçoivent, de noter scrupuleusement sans perdre aucun détail, tout ce qu'ils font, tout ce qu'ils disent; de marquer leurs dictons, leurs proverbes, noms, usages, contes, etc., etc. Là ils se livrent réellement. Inconsciemment ils se donnent, ils trahissent un peu leur pensée.

3° Les noms d'*Immâna*.

C'est tout à fait dans l'usage des Barundi de donner plusieurs noms aux grands. Pas un prince, pas un homme de certaine importance, pas un Européen, qui n'ait un surnom, un nom de «flatterie» (*ukutazira*), nom de «beauté» (*y'ubutore*) comme ils disent.

Immâna en a un grand nombre. Ils sont très instructifs, très faciles à expliquer, puisque tout le monde en connaît la signification, exception faite pour quelques uns qui sont par ailleurs moins usités⁸.

Rurema, *Indemyi* = le Créateur; du verbe *kurema*, que je traduis par créer. Aucun Murundi ne connaît évidemment une *eductio totius substantiae ex nihilo sui et subiecti*. Ils attachent cependant à ce mot une signification spéciale, où l'idée populaire de créer, se retrouve: «faire tout sans se-

⁸ Le plus grand nombre des noms tire son origine de verbes usités encore ou en usage autrefois, ou bien de la racine, ou bien de tel ou tel temps. Il n'y a pas de règles fixes pour leur formation. Souvent les noms des hommes sont connaissables au *Se* et ceux des femmes au *Na*. *Ru* indique, ou bien un nom de la mort (*urufu*) ou bien une grandeur. Les noms propres de personnes peuvent être de toutes les classes.

cours, et là où il n'y avait rien.» C'est le propre d'*Immâna*. «*Har' uwundi utari Immâna yoshobora kurema?*» (Est-ce qu'un autre en dehors d'*Immâna* pourrait *kurema*?). Tout ce qui existe en dehors d'*Immâna* est *ikiremwa* (= chose créée). *Ikiremwa ntikiruta uwakiremye.*» (Ce qui est créé ne surpasse pas ce qui l'a créé), entend-on souvent et ils ajoutent «comme le marteau ne va pas au dessus de celui qui l'a fabriqué.» Du reste le verbe *kurema* n'est employé que dans un sens intransitif pour dire qu'une chose est en ordre, en ligne: *akaguriro kararemye* = le marché est aligné, commencé. *Bararemye inteko* (ils ont formé une ligne). A noter: *kuremera* = calomnier quelqu'un, dans le sens de raconter une histoire créée de toutes pièces. *Barambeshera* (ils me calomnient); *bararema nk'Immâna* (ils créent comme *Immâna*)⁹.

Rugira, le faiseur.

Rugaba, Celui qui donne, qui est maître¹⁰.

Inchanyi. Celui qui fait le feu (*chanira umuchanyi* = femme).

Rukiza, Sauveur, Guérisseur.

Rubona, Celui qui voit.

Ruzahura, Celui qui délivre. (*Ku-zahura* d'un usage fréquent au Ruanda est moins connu dans l'Urundi. Je l'ai rencontré dans des vieux chants.) Moins employé est le mot.

Indagara, dont la signification est obscure. On pourrait le traduire par: le beau, ce qui fait l'admiration (*-ragara* = exciter l'admiration, être beau) apparenté à *ikitangazo* = miracle.

Indavyi, Celui qui me regarde.

Rukunda, Celui qui aime.

Isongore, Employé aussi pour *kiranga*. *ku-songora* = aiguïser, faire une pointe sommet, arbres sur le sommet? Celui qui est sur la pointe? Peut-être vient-il de *shongora* usité au Buha avec la signification de «posséder, être riche». (Cf. le salut Ruanda: *masho — mashongore*.)

Inganzi, le Gouvernant.

Ruyongore, Celui qui ajoute (surtout dans le sens d'ajouter un enfant à ceux qu'une femme a déjà mis au monde).

Sebibondo, Celui des enfants (dans les berceuses).

Shirimbere, Qui précède.

Imbanyi, le Compagnon?

Iyeze, Celui qui est blanc, propice.

Itanga, Celui qui tend, qui possède, devance.

Itangitabi, Qui vous tend du tabac.

Itangishaka, Qui vous tend ce qu'il veut.

Itangikunda, Qui tend avec amour.

Ajoutons quelques noms qui résonnent comme des blasphèmes et dont nous donnerons l'explication ailleurs. *Immâna mbi*, le mauvais *Immâna*.

*Rwuba rwa bigata*¹¹, le quêteur des bigata (petits coussins en paille pour porter sur la tête).

⁹ Y-a-t-il plus qu'une ressemblance de hasard entre le mot *Katonda* (= créateur) en Kiganda et ce verbe *ku-tonda*, qui a la même signification de *-rema* = s'aligner, se mettre en ligne?

¹⁰ Le verbe *-gaba* (*gabira*) signifie donner, mais aussi: être supérieur, être maître. (*Umu-gabo*, le mari) *umu-gabo*, le gaillard, *Uragaba?* Est-ce que tu es le maître? *Kwigaba* ne pas obéir, ne pas connaître un autre au dessus de soi.

¹¹ *Bi-gata*, plur. de *ki-gata*. De *ki* (indique ou bien quelque chose de grand (matériellement) ou bien quelque chose de méprisant). *-ngata* (= petit coussin fait avec des

Ruremba, Itangitati, Qui donne à l'un, pas à l'autre. Qui donne la discorde (de façon à susciter la discorde).

Ihenneye, Qui déshabille.

Intuke, Qui arrange mal pour quelqu'un, lui souhaite du mal¹².

Ihumye, Qui jette un mauvais sort, qui rend aveugle.

Sebagagaza (de *gagaza* = refuser?).

Inyadsi, Qui pille, qui me prive de quelque chose, qui me prend quelque chose.

Rwirabura, Le noir, le défavorable.

Rwubira, Le guêtteur.

4° Salutations, souhaits, expressions etc.

Continuellement le Murundi a le nom d'*Immâna* à la bouche, dans les événements heureux et malheureux. Ce sont des expressions typiques, qui reviennent à chaque instant. En leur demandant des explications, ils vous répondront: *Niko Bavuga Abarundi* («c'est ainsi que disent les Barundi»). Nous avons là de vraies manifestations de l'idée qu'ils se font de l'Etre invisible, présent partout avec son influence bienfaisante par excellence, témoignages plus ou moins inconscients; mais nous ne croyons pas nous tromper en affirmant qu'en général ces expressions sont employées moins inconsciemment que beaucoup d'analogues en Europe en disant: «Adieu», «bon Dieu», «juste Dieu» etc. Il n'y a pas beaucoup de „civilisés“ qui pensent sérieusement au Maître de l'Univers; tandis que l'inculte habitant de l'Urundi ne prononcera pas le nom d'*Immâna*, sans que celui-ci n'évoque devant son esprit l'idée de l'Etre au dessus de tout.

Voici donc quelques-unes de ces expressions recueillies dans le commerce journalier avec nos gens. Groupons les plus ou moins autour de quelques titres.

a) Salutations, souhaits, imprécations.

Ugende uhawe n'Immâna

Urakahawe n'Immâna

Urakagenda n'Immâna

Nawe Urakagenda n'Immâna

Urakagenda n'Iyiwawe

Urakahura n'Iyeze

Rarana n'Immâna

Urakagira Immâna

Urakagira Immâna zakubona

Urakahura n'Iravye

Urashike n'Immâna

Gira Immâna, Nyakugira Immâna

Usigarana n'Immâna

Nyakuhezagirwa na Rugira

Urakagira amata yagishijwe n'Immâna

Urakahawe n'iyahaye

Yam'ikuhe nkuko ihora ikuha

va après avoir reçu d'*Immâna*

que tu recoives d'*Immâna*

que tu sois accompagné d'*Immâna*

et toi aussi que tu sois accompagné d'*Immâna*

que tu ailles avec le tien

que tu te rencontres avec le Blanc

dors avec *Immâna*

que tu possède *Immâna*

que tu possède des *Immâna* qui te voient

que tu te rencontres avec celui qui regarde

arrive avec *Immâna*

possède *Immâna*

reste avec *Immâna* (en se séparant)

que tu sois béni par Celui qui fait

que tu aies du lait béni par *Immâna*

que tu reçoives de celui qui donne (a donné)

qu'il continue à te donner bien comme

il a l'habitude de te donner

feuilles, restes de la paille ou n'importe de quoi). Synonyme pour chose d'aucune valeur. Jeter à quelqu'un un *ingata*, c'est plus que l'insulter, c'est lui jeter un mauvais sort.

¹² *Kutuka*, 1° insulter; 2° souhaiter du mal.

Urakavumwa n'Immâna
Urakagira Immâna mbi
Urakahura na Rwuba

que tu sois maudit par Immâna
que tu aies un mauvais Immâna
que tu te rencontres avec Rwuba

Ajoutons le serment: Immâna yambona, Immâna me voit.

b) C'est lui le bienfaiteur, il bénit où il est, il protège, il aide dans le malheur, il sauve.

Immâna iragarura

Immâna vous fait vous retourner (lors-
qu'on est en route vers un malheur)

Immâna iramukuye mu menyo
(sous entendu: y'abasedsi
Immâna iramukuye mu katwengo
Immâna iramakuye mu magorwa
Immâna yaramuteteruye

Immâna l'a enlevé des dents
de ceux qui se moqueraient
Immâna l'a délivré du rire (même sens)
Immâna l'a sauvé des malheurs
Immâna l'a empêché d'être l'objet de la
risée (malgré les avertissement d'un
danger, il s'y est exposé quand même
sans que cela ait eu de suite funeste)
Immâna l'a frappé, lui a donné un soufflet
le réveillant au moment où un danger
le menaçait

Immâna iramukubise urushi

Immâna a réveillé (même sens)
Immâna me regarde, veille sur moi
Immâna a donné au bananier de produire
du fruit sans mâle
tu n'auras pas ce qu'Immâna ne te donne pas

Immâna ikanguye
Immâna irandora
Immâna ihaye ikitoke kivyaye kitagigira
umugabo
Ich' Immâna itakuhaye, ntiwo kironka-
ntiwoki

Immâna est encore avec toi
il reste Immâna (il y a encore espoir)
Immâna m'a relevé
si Immâna te précède, tu mettras au monde
Immâna sauve, il redresse
les Immâna se sont manifestés
si Immâna bénit, on est sauvé
Immâna a envoyé
Immâna les a sauvés (les vaches d'une ma-
ladie)

Urachari n'Immâna
Hasigaye Immâna
Immâna yanyuyeye
Immâna irakucha imbere wovyara
Immâna irakiza, irabogora
Immâna zirabonanye
Immâna yohezagira yokiza abantu
Immâna yarungidse
Immâna yazibogoye

Immâna l'a préservé
j'ai trouvé le bonheur chez Immâna
Immâna a précédé (tout a bien marché)
Immâna te précéderait doucement, tu trou-
verais
le bon Immâna regarde les choses, il ra-
mène
le mauvais Immâna non
j'avais un mauvais rêve; Immâna m'a re-
veillée pour que je me repose
il m'a honoré

Immâna iramukingije
Nkize mu mâna
Immâna igiye imbere
Immâna igenda imbere, ikaranda, randa,
worondera
Immâna nziza ibintu iraba irachura

Immâna mbi ntichura
Narose nabi ha nyuma yankanguye ngo-
nduhuke
Yarampangaje

c) Voici quelques expressions qui sont comme un acte de résignation dans le malchance.

Sindahuye n'Immâna
Sinibouye Immâna
Immâna ntakiriho
Immâna yaramwanse
Immâna iravamuo

je n'ai pas rencontré Immâna
je n'ai pas vu Immâna
il n'y a plus d'Immâna (de bonheur)
Immâna lui est défavorable
Immâna se retire

Uku Immâna yamurekuye arafa
Ntituyibona
Zaramurwanirako

Zaramuriganiyeke
Niko Immâna yaravyandidse
Immâna ntamuhezagira

Izindi zirarema, izindi ziraremura

Zaramwubaguye zaramye akantu
Ndakuye na Rwuba, n'Ihennige
n'Immâna mbi, n'Ihumye
Yakuyeko iminwe
Inyadi rirabura
Immâna ikurabira ku nkoma n'iyi mbi
mu kisindu n'iyi mbi, mu kihoro

Zimuhurireko

d) Qualités d'Immâna, sa résidence etc.

Yaremye inka n'ibibondo
n'ibintu vyose
nta kitaremwa n'Immâna
Rugira, inka n'ibibondo
Ntaho mâna itari
Ugenda kusenya uzomusanga
Ugenda kuvoma uzomusanga
Immâna ihaba mu bwadsi, ihaba mu nzira
Immâna ikwiye hose
iri kw', ikoma

Ntuyibona, irakubona
hose n'iyi Immâna
Immâna irarema mu kichu chera
Immâna nti hambara
ni mwiza iraruta vyose
ni we nzima ntakimuruta
nta kimunanira
Irambogora irampa impamba irandoko-
roye inandira
iratushura uhanza
Irizi vyose
Ntiyicha abantu
Nta woshobora kuyihenda
Ni yera nk' ukwezi
Issa n'umwagazi w'intama
Immâna irakumpaye, izokukubita

Izokuhana, ikubona
Yakuremye yavuye kurema abandi
N'umwe na twese
Iratunga ibintu vyose
Iri mu bantu bakuru, irabonedse kur ivyo
irabahaye

puisqu'Immâna l'a laissé, il meurt
 nous ne le (Immâna) voyons pas
 les Immâna se sont disputés chez lui (il y
 a du bien et du mal)
 il se sont poursuivis chez lui
 c'est qu'Immâna l'a prédestiné
 il ne le bénit pas (de quelqu'un qui ne peut
 pas guérir)
 les uns font (créent), les autres Immâna dé-
 font
 ils ont fait une chose de rien
 je me suis rencontré avec Rwuba, le mau-
 vais Immâna etc. (dans le malheur)
 il a retiré sa main (et l'homme est mort)
 celui qui m'a pillé (Immâna) est noir
 celui qui te regarde du bois de la hutte...
 de la hutte pauvre, du trou dans l'arbre,
 c'est là le mauvais
 les Immâna se sont rencontrés chez lui (le
 bon et le mauvais)

il a créé les vaches et les enfants
 et toutes choses
 rien qui ne soit créé par Immâna
 celui qui fait, fait les vaches et les enfants
 il n'y a pas d'endroit où Immâna ne soit
 si tu vas faire du bois, tu le rencontreras
 si tu vas puiser de l'eau, tu le rencontreras
 Immâna est sur l'herbe, il est sur le sentier
 Immâna remplit tout
 sur les faisceaux de bois à l'intérieur de la
 hutte
 tu ne le vois pas, il te voit
 tout le pays appartient à Immâna
 Immâna crée sur nuage blanc
 il ne se fâche pas
 il est bon, dépasse tout
 il est le vivant, rien ne le dépasse
 rien ne lui est impossible
 il me relève, il me donne provision pour la
 route etc.
 nous tend la main
 il sait tout
 il ne tue pas les hommes
 personne ne le trompe
 il est blanc comme la lune
 ressemble à un agneau
 Immâna t'a donné, à moi il te frappera (si
 tu désobéis)
 il te punira, il te voit
 il t'a créé après avoir créé les autres
 un pour nous tous
 il possède tout
 il est chez les grands, on le reconnaît à ce
 qu'il leur a donné

Ntija? irafa nk'ayo, ikafa ikarema iki?
Abakera baramusanzemwo, irazura abafu
N'Iyo nkuru itegeka ibintu
Ntiyobakwira hose?
Urikuruhande
Barayisangiye bose

meurt-il? quelqu'un comme lui, meurt-il, s'il mourrait que créerait-il?
 ceux de jadis l'ont trouvé ici, il ressuscite les morts
 c'est lui le grand qui arrange les choses ne leur suffirait-il pas partout?
 tu es à son côté
 tous l'ont en commun

e) Confiance, reconnaissance, prière.

Ndabimenyesha Immâna
Ndabikesha Immâna
Immâna yarabanzanniye

Immâna yakuhaye

Si njewe, n'Immâna yampaye niwe yandidse

Niko Immâna yandemye

Mbonye Indagarra nanje ndokira

Ndashimye icho Immâna yampaye
Immâna yontabara, noshika i muhira
Immâna ntisinzira

je l'ai fait connaître à *Immâna* (mon désir... c'est-à-dire la mère qui désire un enfant)
 je l'ai fait connaître à *Immâna* (mon désir... c'est-à-dire la mère qui désire un enfant)
Immâna me les a donnés (les enfants) (c'est ainsi que répond une heureuse mère de famille lorsqu'on la félicite sur ses nombreux enfants)
Immâna t'a donné (à quelqu'un qui atteint le but en tirant de l'arc par exemple)
 ce n'est pas moi, c'est *Immâna* qui m'a donné, c'est lui qui l'a voulu ainsi (ainsi vous répondra quelqu'un qu'on félicite d'un beau coup)
 c'est ainsi qu'*Immâna* m'a créé (lorsqu'on se moque de quelqu'un à cause d'une difformité physique surtout)
 si je voyais *Immâna*, je guérirais (souponner le malade)
 je suis content de ce qu'*Immâna* m'a donné
 si *Immâna* m'aide, j'arriverai à la maison
Immâna ne dort pas, il est en action tout le temps

f) Il dirige tout; il prévoit; ce qu'il veut arrive.

Irateza Ibiganza
Ni yankura mu minwe, ndofa
Niko yandidse

Niko yantutse

Niko Immâna zamusheguye

Ivyo vyose vy' Iburundi arabitunga
Iraremye ingoma yose

il nous tient la main sur la tête, il protège s'il retire la main, je meurs
 ainsi il a prédestiné pour moi (quelque chose de mauvais)
 ainsi il a prédestiné pour moi (quelque chose de mauvais)
 ainsi *Immâna* a mis fin pour elles (pour les vaches, c'est-à-dire elles ne font plus de veaux)
 il possède tout ce qu'il y a dans l'Urundi
 il a créé tous tambours (toutes les puissances)

g) Pour finir, quelques expressions.

Kumâna

Kumânira

Kumanishiriza kuri Rugira

(Adieu, surtout au Ruanda et dans le nord de l'Urundi)
 se comporter comme *Immâna* (être bien-faisant, donner beaucoup)
 soigner un malade en mettant sa confiance en Rugira. Ou encore: tenter *Immâna*, par exemple en traversant une rivière à un endroit dangereux

<i>Kumānuza</i>	refuser de reconnaître <i>Immāna</i> dans un de ses dons
<i>Ku musi n'Immāna</i>	le jour d' <i>Immāna</i> , de bonheur
<i>Immāna y'inzoga; Immāna y'inka; y'im-pampa, y'ubututu; y'ubuhutu etc.</i>	<i>l'Immāna</i> de la bière, de la vache, le bonheur d'avoir de la bière, des vaches etc., la chance de recevoir de la bière...
<i>NyeniImmāna</i>	celui qui a <i>Immāna</i> , qui a de la chance, qui est visiblement secondé par <i>Immāna</i>
<i>Umwana w'Immāna; umuntu w'Immāna</i>	l'enfant, l'homme d' <i>Immāna</i>
<i>Umugirigiri w'Immāna</i>	le Faiseur d' <i>Immāna</i> . Celui qui travaille pour <i>Immāna</i>
<i>Umubagabaga umufashi w'Immāna</i>	celui qui s'approche d' <i>Immāna</i> , son aide...
<i>Umwimanyi</i>	quelqu'un qui donne beaucoup, qui se comporte en <i>Immāna</i>
<i>Ku Mana ku bugingo</i>	au nom de Dieu, s'il plaît à <i>Immāna</i>
<i>Bugingo</i>	heure, moment, le moment propice
<i>Kuterekera ku Mana nu bugingo</i>	disent les sorciers; il faut faire les sacrifices au moment propice voulu par <i>Immāna</i>

5° Proverbes.

Au Burundi les proverbes ne sont pas comme en Europe «des Grandeurs déchues». Les dictons, les proverbes, aphorismes etc. sont en honneur dans les palais en herbe de nos princes beurrés comme dans les petites huttes délabrées des pauvres serfs. Ils font le charme de la conversation, flagellent comme des coups de fouet, ferment la bouche comme de parfaits syllogismes; ce sont les fleurs du bon langage, le miroir de l'âme du peuple.

Pour nous, étrangers, ce sont de très intéressants documents pour étudier la «psychologie» de nos noirs. L'art populaire, l'humeur, toute leur philosophie s'y trouvent condensés dans des formes qui ne manquent pas d'élégance¹³. Parmi les deux milles que j'ai là dans mes vieux cahiers, je choisis ceux qui ont trait à *Immāna*.

Je les donne tout simplement dans l'ordre où je les ai notés, en les traduisant aussi littéralement que possible me permettant d'ajouter une explication là où ils ne paraissent pas assez clairs.

- | | |
|---|---|
| 1. <i>Ivy'ejo bibonwa n'Immāna</i> | les choses de demain sont vues par <i>Immāna</i> (sufficit diei malitia sua) |
| 2. <i>akati kateredswe n'Immāna ntikahe-nurwa n'umuyaga</i> | le petit arbre érigé par <i>Immāna</i> n'est pas renversé par le vent |
| 3. <i>Umwana yokira, urufu ruriho</i> | l'enfant guérirait même si la mort était là (sous-entendu: à la présence d' <i>Immāna</i>) |
| 4. <i>Immāna ikora ah'imanirijwe</i> | <i>Immāna</i> agit là où l'on a mis <i>Immāna</i> de la partie |
| 5. <i>Inkundwakazi y'ijisho irutwa n'iy'Immāna</i> | la femme qu' <i>Immāna</i> t'as destinée vaut mieux que celle choisie par l'œil |
| 6. <i>Urugo ru'Immāna rwugara rutaboneka</i> | le «Kraal» d' <i>Immāna</i> est fermé sans qu'on voie comment (les voies de Dieu sont inscrutables) |

¹³ S'il y a parmi les lecteurs quelqu'un qui s'intéresse à la question, qu'il nous soit permis de les renvoyer au cinquième volume de nos «Afrikaansche valpenkrassen», V. Safari, v. EUPEN. Bostel. Hollande, p. 77—110. Quelques exemples de parallelisme, p. 127 ss.

7. *Hak'ukwishima, uzoshimwa n'Immâna*
8. *Immâna ntiha uwisize*
9. *Immanga ntimarira Immâna*
10. *Nta utang'Immâna kuheburu*
11. *Uwihaye iramwaka*
12. *Irakuha ingoro ikubikirije akavundi*
13. *Immâna irarema ikiri kitoyi, ikachicha kikuze*
14. *Immâna irakuha ntiyibagira aho yakuhaye*
15. *Nyen'Immâna yoherwa ahwereye*
16. *Ntaramuka arutwa n'ayo (= Immâna)*
17. *Nyenimmana yokwassamura hejuru y'ichobo*
18. *Itangitabi ntisinzira*
19. *Akatabi katatavya, kavuye mu mugongo w'Immâna, yokava ku mugongo u'inkona kari kumarira abantu*
20. *Ikiremwa ntikiruta uwakiremye*
21. *Umwansi akuchira ichobo, Immâna ikakuchira ichanso*
22. *Umwansi akutega imisi, Immâna ikukiza*
23. *Akahanga k'umugabo kahangurwa n'uwakaremye*
24. *Uşab'Immâna ukanuye amaso, ukaronka ibiyatunura*
25. *Ubona Immâna ikwinjiza ku ngoro, ntubona iy'ikusohora*
26. *Usaba Immâna y'uwundi, irakuha amahere*
27. *Ntausaba Immâna y'uwundi*
28. *Iratangitati ntiha uw'ibonye wese*
29. *Nyenimmana avumbika irenga, umuro ukaramuka*
30. *Immâna ikuha irutwa n'iyakira*
31. *Immâna iruta ingabo*

ne te complais pas en toi-même, *Immâna* se plaira en toi
Immâna ne donne pas à qui s'oïnt de beurre (qui est vaniteux)
le mal ne finit pas les choses d'*Immâna* (la mort ne mettra pas fin à tout ce qu'il crée; il crée toujours de nouvelles choses)
il ne faut jamais désespérer d'*Immâna*
il enlève à celui à qui il a donné (ne vous vantez pas trop, s'il vous a donné, il pourrait vous l'enlever)
Il vous a donné une grande hutte princière, il vous tient en réserve une vieille petite maisonnette
la petite chose qu'il crée, il la tuera, détruira quand elle sera grande
Immâna vous donne, il n'oublie pas d'où il vous a tiré (de la pauvreté)
celui qui possède *Immâna* (qui est protégé par lui) respirerait après sa mort
il ne passera pas la nuit, est dépassé par *Immâna*. (Tout le monde dit: il mourra cette nuit, mais si *Immâna* le veut, il ne mourra pas
celui (d'*Immâna*) éternuerait sur la tombe (cf. 15)
le donneur de tabac (le Bienfaisant, celui qui réjouit) ne dort pas
le tabac fait qu'on le cherche partout, parce qu'il vient du dos d'*Immâna*, s'il venait du dos d'un crocodile, il tuerait les gens
la créature n'est pas au dessus du Créateur
là où votre ennemi vous prépare une tombe, *Immâna* vous fera une sortie
l'ennemi veut mettre fin à vos jours, *Immâna* vous sauve
le front de l'homme est défait, détruit par celui qui l'a créé
si tu pries *Immâna* en ouvrant trop les yeux, il pourrait te donner ce qui les blesse
tu vois *Immâna* qui te fait entrer dans la maison des grands, tu ne vois pas celui qui t'en fera sortir (sain et sauf)
si tu pries l'*Immâna* d'un autre, celui-ci te donnera la gale
on ne prie pas l'*Immâna* d'un autre
celui qui donne quand il veut, ne donne pas à tous ceux qu'il voit
celui d'*Immâna* met roseau vert dans le feu, le feu y sera encore le matin (chez les autres le roseau vert éteint le feu)
l'*Immâna* qui te donne, est dépassé par celui qui t'enlève
Immâna est plus fort que le bouclier

32. *Immâna ntiyend'iyindi ib'iyiriye* un *Immâna* n'en trompe pas un autre (*Immâna*) Il se tromperait lui même
33. *Nta usimba akasinde* personne ne dépasse le jour fixé pour lui par *Immâna* (l'heure de sa mort)
34. *Immâna ntiha uwitangira itama* *Immâna* ne donne pas à qui se prend la joue (de détresse)
35. *Uwiha ntamara umuhanya* à qui il donne, celui-là ne finit pas ses bananes
36. *Uwiha aratega amashi* celui à qui il donne, tend la main
37. *Amasangira vuka s'amasangira mana* communauté de naissance n'est pas communauté d'*Immâna* (c'est-à-dire de chance), dans la même famille, il y a des riches et des pauvres
38. *Icho, ikuha kimarira amagorwa* ce qu'il te donne, met fin à ta misère
39. *Har'Immâna iyaka, n'iyadse* il y a un *Immâna* qui luit (= qui est favorable) et un qui pille
40. *Immâna y'umuntu n'uwundi* chacun a son bonheur (l'*Immâna* de l'un n'est pas celui de l'autre)
41. *Ivyo ha nyuma bihabwa n'Immâna* quand les autres ont reçu, tu pourras encore recevoir, car *Immâna* est encore là
42. *Immâna ikuvyarira s'iy'ikulerera* l'*Immâna* qui te donne des enfants n'est pas celui qui les élèvera pour toi (peut-être)
43. *Ugorowe agora Immâna* celui qui est ennuyé, ennuie *Immâna* (en le priant beaucoup)
44. *Immâna y'umworo iramurabisha umugongo* l'*Immâna* du pauvre le regarde par derrière (sur le dos)
45. *Itanga vyinshi ikozako* l'*Immâna* qui donne beaucoup, reste là où il est (il ajoutera) le bonheur, vient là où il est déjà
46. *Nta usenga iyiruka* on ne prie pas un *Immâna* qui se retire
47. *Usaba Ishirimbere nta choabura* qui prie le Prévoyant (*Immâna*), ne manque de rien
48. *Umusavyi s'umwe, umusabwa n'umwe* beaucoup prient un seul est prié
49. *Nta uwiha, icho Immâna itamuhaye* on ne se donne pas ce qu'*Immâna* ne donne pas
50. *Nta uhaririza Immâna Umutunzi ugira Immâna ntagira ubwenge* on ne discute pas avec *Immâna*. Si le riche a *Immâna* pour soi, ça ne veut pas dire qu'il a de l'intelligence
51. *Ich'ikuha n'ich'ikuvyarira birangana* ce qu'il te donne, ce qu'il fait mettre au monde pour toi, c'est la même chose (tout ce qui vient de lui est bon)
52. *Nta uwanka Immâna uramba* celui qui renie *Immâna* ne se fera pas vieux
53. *Nta chocha mu rugo rw'Immâna* rien de mauvais ne passe par la porte d'*Immâna*
54. *Iyakuremye ikuguye imbere, ntiwo-garuka* si celui qui t'a créé ne précède pas, tu ne rentreras pas (sain et sauf)
55. *Immâna ikuhaye ntikugora nk' Ikuwadse* *Immâna* qui te donne ne t'incommoder pas comme celui qui te prive
56. *Uri Immâna, nturi ikimanyu* (jeu de mot) = tu es un *Immâna* (quelque chose de grand) et non une parcelle
57. *Ahishubija Immâna inkware yokwirukana imbwa* là où *Immâna* tourne les choses, la perdrix mettrait en fuite le chien
58. *Immâna ikurabira umwansi, mubamurikumwe* *Immâna* regarde pour toi (à l'œil sur) l'ennemi, ainsi vous êtes à deux
59. *Icho Rugira ntahevyeyi, nta chochishe* rien ne détruira ce que *Rugira* n'a pas abandonné

- | | |
|--|---|
| 60. <i>Icho Immâna ikuha ntuchanka</i> | ne refuse pas ce qu' <i>Immâna</i> te donne |
| 61. <i>Icho Immâna ikukutse n'ichikwicha</i> | tu mourras de la manière qu' <i>Immâna</i> t'a prédestiné |
| 62. <i>Rugaba akuhaye hasigaye Immâna</i> | <i>Immâna</i> le Donneur t'a donné, il reste <i>Immâna</i> |
| 63. <i>Icho utunga, urakihawe n'Immâna</i> | tout ce que tu as, tu l'as reçu d' <i>Immâna</i> |
| 64. <i>Umuzinga w'inkara urutwa n'akarega k'Immâna</i> | mieux vaut un petit reste d' <i>Immâna</i> , qu'une ruche pleine de haine (on peut chercher ta perte avec beaucoup de haine: aussi longtemps qu' <i>Immâna</i> reste tant soit peu avec toi, tu n'as rien à craindre) |
| 65. <i>Icho Immâna yakuhaye imarira iyagwe</i> | ce qu' <i>Immâna</i> te donne (si petit fut-il) met fin à la vengeance |
| 66. <i>Uwizakuha ntimugera</i> | celui à qui <i>Immâna</i> donne, il ne lui mesure pas |
| 67. <i>Immâna y'uwundi ntigenderwa</i> | on ne va pas avec l' <i>Immâna</i> d'un autre |
| 68. <i>Immâna ntihenda iyindi iba iyambura</i> | <i>Immâna</i> ne trompe pas un autre (<i>Immâna</i>) qui déshabille |
| 69. <i>Ako-ha nyuma ukahabwa n'Immâna</i> | ce qui vient après tout le reste (en dernier lieu), tu le reçois d' <i>Immâna</i> |
| 70. <i>Utagirwa na Rugira ntiyokwigirira</i> | pour qui le Faiseur ne fait pas, il ne ferait rien pour soi-même |
| 71. <i>Ukw'igize ntiwanka</i> | ne refuse pas les choses comme il les fait |
| 72. <i>Uwiruka chane ukasimba Immâna</i> | qui se hâte trop, dépasse l'ordre d' <i>Immâna</i> |

6° Noms propres.

Ils sont imposés par les parents, le père, la mère ou les deux, quelquefois par d'autres membres de la famille. Cela se fait sans aucune cérémonie au moment «où l'enfant est devenu assez grand pour répondre», disent-ils.

Ils sont empruntés aux choses animées et inanimées, à des événements publics ou privés; mais surtout, ils expriment les sentiments qui animaient la mère au moment de mettre au monde, ou ce qui la préoccupait le plus pendant qu'elle était enceinte ou encore pendant l'allaitement¹⁴.

Le grand nombre de noms d'*Immâna* saute aux yeux. *Turamwitiye Immâna* (= nous lui avons donné un nom pour *Immâna*).

C'est dans les enfants surtout, que les Barundi voient la grande bénédiction d'*Immâna*, de *Sebibondo* (= celui des enfants). Il intervient d'une manière spéciale à leur procréation, comme nous le verrons plus loin et *yaremye inka n'ibibondo* (= il crée vaches et enfants), est une des expressions qui leur viennent tout d'abord à la bouche quand on parle d'*Immâna*.

En voici quelques uns recueillis un peu dans tous les coins de l'Urundi.

Remarquons que beaucoup plus qu'en Europe, on sait la signification des noms. Malgré l'usage très fréquent, très répandu et très ancien de quelques uns, ils ne sont pas passés dans le domaine des expressions stéréotypées dont on se sert sans en savoir le sens. Ceux qui imposent un nom, savent ce qu'ils veulent et vous donneront tous l'explication voulue. Ils sont réellement l'expression d'une pensée, d'un sentiment.

¹⁴ Cf. Valpenkrassen, V, p. 59—77.

Les noms d'*Immâna* avec les surnoms donnés à la divinité (cf. 3) constituent une vraie théodicée.

On y trouverait matière fort intéressante pour des litanies parfaitement orthodoxes en l'honneur de l'Être Suprême.

Le lecteur y reconnaîtra plusieurs des dictons cités plus haut.

a) Reconnaissance des parents manifestée à la manière du pays, qui consiste à dire que le Bienfaiteur «a fait», «a travaillé» (*urakoze, uragize*-tu as fait) ou à rappeler le bienfait reçu (*wampaye inka* = tu m'as donné une vache).

- | | |
|-----------------------------|---|
| 1. <i>Chimpaye</i> | ce qu' <i>Immâna</i> m'a donné ¹⁵ |
| 2. <i>Mbonimana</i> | je vois <i>Immâna</i> (j'ai du bonheur, de la chance) |
| 3. <i>Ntirampeba</i> | il ne m'a pas abandonné |
| 4. <i>Nahishubijé</i> | il a fait retourner ¹⁶ (beaucoup d'enfants étaient morts. Il en donne un autre à la place) |
| 5. <i>Ntihabose</i> | il ne donne pas à tous (je suis privilégiée) |
| 6. <i>Nichizaniye</i> | c'est ce qu'il a donné |
| 7. <i>Ichongeye</i> | ce qu'il y a ajouté |
| 8. <i>Zirazaniye</i> | ils (les <i>Immâna</i>) ont donné |
| 9. <i>Runkijije</i> | <i>Rugira</i> m'a guéri, sauvé |
| 10. <i>Mbonizana</i> | je vois qu'il donne |
| 11. <i>Mbonimp-a</i> | je vois qu'il donne |
| 12. <i>Mbonigora</i> | je vois qu'il redresse (répare) |
| 13. <i>Mbonikize</i> | je vois qu'il sauve |
| 14. <i>Ndikumana, ndiku</i> | je suis avec <i>Immâna</i> etc. |
| <i>Nchanyi</i> etc. | |

b) Comme de doux reproches, reconnaissance en même temps pour *Immâna*, origine de tout, sonnent:

- | | |
|---------------------------|---|
| 15. <i>Mboniyedse</i> | je vois qu'il me met à l'épreuve (beaucoup sont morts, est-ce que celui-ci vivra?) |
| 16. <i>Ntachoyazaniye</i> | il n'a rien donné (ils avaient déjà trois filles, ils avaient espéré un garçon et c'était encore une fille... ou bien ce n'était qu'un faible petit être, non viable) |
| 17. <i>Ntamana</i> | il n'y a pas d' <i>Immâna</i> (= pas de chance) |

¹⁵ Don de Dieu; cf. Jan, Jean, Johann, Giovanni, John (Jeho, Chanan = hanan = don de Dieu. Theodorus, Dorotheos, Theodoru; cf. Dieu-donné, Godelive, Godlef, Godefried, Godschalk, Godebald, Philothea, Deicola, Theodulos, Quodvultdeus, Deodatus, Timotheos... Chez les Babyloniens du temps de Hammurabi et chez les Assyriens cf. «Christus», p. 509, 523—524. Chez les Hébreux, Syriens, Chaldéens cf. Ecrit. Ste.: Abdias (serviteur du Seigneur), Abias (père du Seigneur), Adonias (maître donné de Dieu), Ananias (faveur du Seigneur), Azarias (aide du Seigneur), Athalia (le temps est à Dieu), Barachias (bénédictio du Seigneur), Ezechiel (force du Seigneur), Eleazar (secours de Dieu), Ismael (Dieu m'a écouté), Israël (qui prévaut contre Dieu), Jonathan (don de Dieu), Jeramiel (miséricorde de Dieu), Jérémie (élévation du Seigneur), Jezonias (qui écoute le Seigneur), Josias (le Seigneur agit avec force), Josue (le Seigneur sauve), Fasias (œuvre du Seigneur), Micheas (qui est égal à Dieu), Nathanael (donné par Dieu), Samuel (demandé à Dieu). *Navyimmana*, Seth (rétabli, rendu par Dieu), Cain (possession recue par Dieu) etc., etc. — Chez les Batabun's (autre côté du Tanganika): *Leza* y est le nom de la divinité, *Kya Leza* (chose de *Leza*), *Kiyana Leza* (ce que *Leza* a dit), *Nkumbaleza* (celui qui prie *Leza*), *Nha sikuya Leza* (la mère du jour de *Leza*). — Chez nos voisins les Banyaruanda, qui ont également le nom *Immâna*, cf. «Anthropos», VIII, «Le culte de la société secrète des Imandwa au Ruanda», p. 284—285.

¹⁶ Cf. Gn. 4, 25. «Posuit mihi Deus semen aliud pro Abel...», donc Seth, traduction parfaite de *Ntlishubije*.

18. *Siyomana* ce n'est pas ça *Immâna* (idem)
 19. *Ntiyandembeye* il ne m'a pas délaissé complètement (ça aurait pu être mieux)
 20. *Ntiyambonye* il ne m'a pas vu
 21. *Ntiyankunze* il ne m'a pas aimé
 22. *Ntiyankundiye* il n'a pas agréé mon désir
 23. *Ntahimpera* pas de récompense d'*Immâna*
 24. *Nikoyantutse* c'est ainsi qu'il a décidé pour moi (dans un sens défavorable)
 25. *Inantuke* il prédestine mal pour moi (il m'insulte)

c) Bonté, Grandeur d'*Immâna*.

26. *Niyonzima* c'est lui le Vivant
 27. *Ntakarutimmana* rien n'est plus grand qu'*Immâna*
 28. *Harushimmana* *Immâna* seul est plus grand (très bel enfant)
 29. *Irarutimmana* *Immâna* est plus grand
 30. *Niyibizi* c'est lui qui sait (on se demandait si l'enfant vivrait)
 31. *Bizimmana* *Immâna* sait
 32. *Ndorukwigira* je regarde comme il fait (c'est son affaire. Je n'ai qu'à le laisser faire)
 33. *Nahishakiye* ici il a voulu (faire comme moi, un fils p. e.)
 34. *Nahigombeye* ici il a voulu (faire comme moi, un fils p. e.)
 35. *Bizinchanyi* *Inchanyi* sait
 36. *Nkumana* comme *Immâna* le veut
 37. *Sinzinkayo* je ne sais pas comme cet *Immâna* (si l'enfant vivra oui ou non)
 38. *Ichishahayo* il fait passer par où il veut
 39. *Niyokindi* c'est ça l'autre (le Grand)
 40. *Harogimmana* *Immâna* fait mourrir par le poison (personne ne meurt sans sa permission, personne ne fait mourrir sans lui)

d) Prière, confiance, espoir, attente.

41. *Birorimmana* *Immâna* voit les choses (je suis sans crainte)
 42. *Nzoboniyankura* je verrai qu'il me tirera d'affaire
 43. *Batangimmana kuhe-bura* ils désespèrent
 44. *Ntahutangimmana (kuheburu)* il ne faut jamais désespérer d'*Immâna*
 45. *Mboniyantunga* je vois qu'il me protège
 46. *Ndolimmana* je mets ma confiance en *Immâna*
 47. *Ndolerimmana* que j'espère en *Immâna*
 48. *Niyintunze* c'est lui qui m'a protégée
 49. *Tangishaka* Il a ce qu'il veut
 50. *Nzoyihera* je le récompenserai (s'il me donne ce que je désire)
 51. *Nzohabona* j'y verrai *Immâna*
 52. *Nikigize* ainsi il a fait
 52b. *Ntachonayigize* je ne lui ai pas fait de mal (donc il me donnera)
 53. *Niyibigira* c'est lui qui les fait
 54. *Sengimmana* adore *Immâna*
 55. *Sabiyumva* prie, il entend
 56. *Sabimmana* prie *Immâna*
 57. *Tusavyinchanyi* nous avons prié *Inchanyi*
 58. *Mpindagara* donne-moi *Indagara*
 59. *Sabiyeze* prie l'*Immâna* favorable (blanc)
 60. *Sabikunze* prie celui qui aime, qui consent
 61. *Ndayisavye* je l'ai prié
 62. *Nsengiyunva* que j'adore Celui qui entend
 63. *Mukeshimmana* qui a mis sa confiance en *Immâna*

- | | |
|------------------------|--|
| 64. <i>Nkeshimmana</i> | j'ai mis ma confiance en <i>Immâna</i> |
| 65. <i>Niyuhire</i> | qu'il me donne de nouveau |
| 66. <i>Inakazahuye</i> | Il a sauvé le petit |

e) *Varia.*

- | | |
|--------------------------|--|
| 67. <i>Kamana</i> | petit <i>Immâna</i> |
| 68. <i>Nyenimmana</i> | possesseur d' <i>Immâna</i> |
| 69. <i>Ntayikwampaye</i> | ce n'est pas Celui qui t'a donné à moi |
| 70. <i>Nsanzinchanyi</i> | j'ai rencontré <i>Inchanyi</i> |
| 71. <i>Ntauwiha</i> | on ne se donne pas ce qu' <i>Immâna</i> ne donne pas |
| 72. <i>Mbonishaka</i> | je vois qu'il veut |
| 73. <i>Ziragaruye</i> | ils ont fait retourner (voyage) |
| 74. <i>Buchizana</i> | il donne le lendemain (il recommence tous les jours) |
| 75. <i>Buchindika</i> | demain il donne et se retire |
| 76. <i>Buchingeza</i> | demain il me met à l'épreuve |
| 77. <i>Ntamuyankira</i> | personne ne le hait |
| 78. <i>Ntahimpereye</i> | Il ne m'a pas récompensée |

7° Contes ¹⁷.

Nulle part dans l'Urundi je n'ai rencontré des conteurs de métier, des gardiens attitrés de la tradition. Ni histoire proprement dite, ni vraies légendes. Peu de peuples aussi sceptiques sous ce rapport, aussi insoucieux de leur passé.

En revanche c'est un peuple de causeurs. A peu près tous savent l'art de conter et beaucoup y excellent réellement. Il en résulte que l'imagination a mis son empreinte partout et que la «folle du logis» s'est emparée même des bribes d'histoire des echos lointains d'une tradition, pour les déformer et rendre presque méconnaissable.

Plus on connaît les Barundi, plus on apprend à se méfier même des récits les plus vraisemblables. Il suffit quelquefois qu'un petit fait positif, récent, voyage d'une bananeraie à l'autre, pour qu'il devienne *mugani* (conte) et qu'on n'y reconnaisse plus la vérité. Rien de plus vrai, ici, que le: «fama crescit eundo» ¹⁸.

Ils ont un dicton: *Umugani utava ku kiti, uva ku muntu*, littéralement: le récit ne vient pas de l'arbre, mais de l'homme, ce qui rendrait assez fidèlement notre définition européenne: le conte est «un produit anonyme de la fantaisie populaire».

Si je donne donc ici quelques récits, où il est question d'*Immâna* ce n'est pas comme documentation historique, mais plutôt pour montrer la préoccupation de l'esprit populaire dans tous les événements de la vie, la hantise, dirais-je presque, de l'idée de l'Etre suprême. Choisissons donc quelques contes où ils expliquent l'origine divine des choses, de certaines conditions, puis quelques autres qui reflètent assez fidèlement l'idée qu'ils se font de certains de ses attributs.

¹⁷ «Afr. Valpenkrassen», V, p. 6—47.

¹⁸ Chose curieuse, une fois qu'un fait est passé dans le domaine des *Migani* et en a pris la forme concise, vive, typique, on ne le change plus et c'est étonnant, comme on retrouve certains contes aux endroits très éloignés l'un de l'autre, revêtus du même habit, ou avec des différences tout à fait minimes.

Comme il ne s'agit ni d'une étude grammaticale ni d'une étude littéraire, nous pouvons nous contenter de donner brièvement le contenu.

a) Bribes de la tradition.

a) La création.

1° *Kera* (jadis) *Immâna* créa un homme très long et une femme très longue sur une haute montagne. Ensuite Il créa le lion, le léopard, l'hyène, les oiseaux.

2° *Kera* ... il créa le ciel et la terre, les montagnes, les vaches, l'eau, la pluie, les arbres, la nourriture, l'homme.

b) Origine des clans.

(*Baganwa*, *Batutsi*, *Bahutu*. Princes, pasteurs, serfs.)

3° *Immâna* créa un jeune homme et une femme. Ils construisirent une petite hutte dans la brousse. Ils eurent deux enfants. Ceux-ci étaient mauvais. Les premiers étaient des *Batutsi*, les seconds des *Bahutu*. Ensuite *Immâna* créa la vache, la chèvre, le mouton. Les *Bahutu* viennent, ils voient la vache. Ils ont peur. Ils s'enfuient. Les *Batutsi* viennent, se signent de craie blanche, conduisent la vache. Les *Bahutu* prennent la chèvre et le mouton.

4° Il y avait un *Muganwa*, un *Mututsi* et un *Muhutu*. Ils vont demander du lait à *Immâna*. *Immâna* se tient dans les rochers. Au *Muganwa* il donne beaucoup de lait, au *Mututsi* aussi, le *Muhutu* en reçoit un petit peu.

Avec soin le *Muganwa* et le *Mututsi* le portent à la maison, le *Muhutu* le verse en route. Arrivé à la maison il n'a plus rien. Il se fâche, il prend sa lance, il veut aller tuer *Immâna*. Celui-ci le jette par terre. Il bénit le *Muganwa* et le *Mututsi*. «Ils ont été contents. Toi pas. Ils auront des vaches, toi tu cultivera la terre; elle te donnera des fruits.» Le *Muganwa* et le *Mututsi* ont des vaches; les autres les «prient». Le *Muhutu* cultive la terre entre les cailloux, elle lui donne de la nourriture.

5° *Immâna* crée *Sekahutu* et *Sekatutsi*. *Sekahutu* l'aïeul des *Bahutu*. *Sekatutsi* l'aïeul des *Batutsi*.

c) Premier temps de l'histoire ¹⁹.

6° Jadis (sous *Ntare*) vivait l'*Iongore* (*Immâna*). C'était *Rukiza* (le Sauveur). Les hommes étaient heureux. Ils étaient heureux. Ils disaient: nous avons trouvé un roi. Ils le priaient. Il les bénissait. Ils recevaient beaucoup. La nourriture était très bonne. *Immâna* se montrait sous la forme d'un agneau blanc, d'un mouton très blanc. Il était très bon. Il donnait beaucoup aux hommes.

7° Les *Bavejuru* (ceux d'en haut) descendent de *Muvejuru* (celui d'en haut). *Muvejuru* tombait du ciel sur la terre. Il portait un *Kisabo* (baratte pour faire le beurre) et une corde dont on se sert pour lier les vaches au

¹⁹ Un traditionaliste serait bien tenté d'y voir des restes de la révélation primitive. Peut-être est-ce plus sûr de n'y voir que l'écho d'une époque plus ou moins heureuse assez récente, ou le souvenir d'un personnage historique un peu plus proche de nous qu'Adam.

moment de les traire (ailleurs: *Muvejuru* tomba sur un tas de fumier. Il avait une queue, ses amis la lui coupèrent).

8° Lorsqu'*Immâna* eut déjà créé des hommes, il arriva quelqu'un qui n'avait pas de famille. Les gens venaient et disaient. Celui-ci n'est pas des nôtres. Personne ne voulut le reconnaître. Il avait peur. On voulut le tuer. Il était dans la solitude. Il pria *Immâna*. *Immâna* vint à son secours. Il dit: personne ne vous touchera. Vous ne mourrez pas sans ma volonté.

9° *Immâna* ne créa que des femmes. Un jeune homme vivait dans une grotte. Elles se disputaient pour l'ami. Une le vola. (Ailleurs il est question d'un certain *Kibindigiri*, roi des femmes.)

10° Dans le temps il n'y avait que des filles. Un jour elles allaient couper de l'herbe. Elles rencontrent un chat sauvage. Celui-ci leur dit: «Laissez-moi tranquille ici.» C'était *Immâna*. Le lendemain elles font la même rencontre. Elles disent: «Qui nous dit que tu es *Immâna*.» Il dit: «Allez à la maison. Vous vous trouverez enceintes. Vous enfanterez ce qui n'est pas comme vous.» Elles rentrent chez elles. C'était ainsi. «Nous sommes ensorcelées, se disent-elles. Elles mettent au monde des garçons. Maintenant les hommes peuvent se marier et engendrer des enfants.»

11° Il y avait une femme. Une pauvre. Elle rencontre *Immâna*. Elle le prie. Il dit: va dans ce «kraal» abandonné. Tu trouveras un petit os. Mets le dans un *chansi* (pot à lait en bois). Ajoutez y un peu de lait tous les jours. Ne trahis pas le secret. Elle fait comme *Immâna* lui avait dit. Du *chansi* sort un enfant. Tout le monde lui demande: «d'où vient cet enfant?» Elle garde le secret. Un jour elle est ivre. Elle le trahit. Les malheurs viennent. (Ailleurs dans un long *kititu* [récit avec chants et dialogues] cet enfant se fait grand, s'appelle *Senkima*. Une bergeronnette trahit tout.)

d) Origine de la mort.

12° Un jeune homme *Mututsi* s'en va avec son domestique pour acheter une tête de bétail. Il rencontre un taureau conduit par *Rufu* (= la mort). Il l'achète. «Si tu le manges, je te mangerai toi et ta famille», dit *Rufu*. «Fixe-moi un jour», dit le jeune homme. *Rufu*: «Le sixième.» Ils retournent chez eux. Le domestique trahit tout. Les parents veulent empêcher le jeune homme de tuer la bête. Il ne les écoute pas. *Rufu* vient le sixième jour. Le jeune homme fuit. Il rencontre *Immâna*. «Que fais-tu?» lui demande celui-ci. Vient *Rufu*, le poursuivant avec *Ruremba* (= le méchant) qui porte le panier pour y mettre la viande. *Rufu* aussi raconte le tout à *Immâna*. *Immâna* dit: «Bien tu mangeras le jeune homme avec toute sa famille, mais seulement quand je les aurai laissés mourir.» *Immâna* est plus grand que la mort, mais la mort vient.

13° Le roi allait à la chasse. Il chassait *Rufu* avec ses chiens. *Rufu* s'enfuit et rencontre une vieille femme. «Ouvre ta bouche, cache-moi dans ton ventre», lui dit-il et je te cacherai toi et les tiens. Elle le fait. Les chiens arrivent, flairent *Rufu* dans la femme. Le roi vient, il abandonne la chasse. *Rufu* est sauvé. Maintenant les gens meurent.

14° Dans le temps les morts revenaient à la vie. Un jour une femme

sort la tête au dessus du tombeau. Elle appelle l'autre femme de son mari (*umukeba*). Tire-moi d'ici. Celle-ci prend le pilon lui tape sur la tête: «Meurs, disparaïs, comme les nôtres aussi ont disparu.» Dans le temps les gens ressuscitaient; maintenant ils ne ressuscitent plus.

e) Origine du mal.

15° *Rugira* créa les hommes. Il faisait bien tout. Il leur donnait du lait. Les pots de lait étaient bien alignés sur la banquette. Ils étaient tous pleins. Tout était en ordre dans la bananeraie. Survient *Rwuba rwa Bigata* (ailleurs: *Immâna mbi*). Il regardait tout. Il voyait que tout était bien. Il se fâchait. «Personne ne dépasse l'autre», dit-il. Il traversait la bananeraie. Il renversait tout. Il verse le lait par terre. Ainsi *Rwuba* dérangeait tout ce qu'*Immâna* avait donné à l'homme. Quelques uns devenaient malheureux, pauvres, d'autres riches. Les pauvres le devenaient par *Rwuba*.

16° *Immâna* rencontre *nzoga* (*Bière*). *Immâna*: «Laisse-moi boire.» *Bière*: «Me boire, pourquoi?» *Immâna*: «Parceque je suis *Rugira*, qui fait tout.» — «Et moi je suis *Bière*, je suis bue par les rois et les princes.» *Immâna*: «Si tu ne veux pas, je te maudis. Tu n'iras pas par terre mais sur la tête. Qui te porte te cassera, quand il trébuche.» — *Bière*: «Moi aussi je te maudis. Tu seras invisible, où tu iras. Celui à qui tu donneras peu, t'appellera *Rwuba rwa Bigata*. La *bière* est portée sur la tête. *Immâna* est invisible.»

β) Contes proprement dits.

Il y en a beaucoup. On y parle d'un ou de plusieurs *Immâna*. Impossible d'être complet, nous devons nous contenter de faire un choix, de n'en donner que quelques-uns groupés autour de quelques thèmes.

a) Ce qu'*Immâna* dit, arrive. Rien ne vaut contre lui.

1° Une fille vient au monde pendant la nuit. Un voleur (ailleurs: un méchant; ailleurs: *Kiranga*, le grand esprit) est là. *Immâna* y est. Il dit: «Je suis *Immâna*. Tu seras tuée la première année de ton mariage, quand tu seras enceinte. Tu seras tuée par des cornes de buffle (ailleurs: cornes d'une bête sauvage).» Il s'en va. Le voleur dit: «Je ferai mentir cette parole.» Il revient la nuit suivante, pendant que les parents dorment, prend un couteau et coupe la fille en deux, pour faire mentir *Immâna*. Les parents pleurent. Ils prient. *Immâna* vient, il guérit l'enfant. L'enfant devient nubile. Le voleur vient. Ils ne le connaissent pas. Il donne une forte dot. Il la prend pour femme. Il l'empêche de sortir. Il fait une double haie autour de la hutte. Il dit: «Le sorcier te défend de sortir. Elle devient enceinte. Un jour il va à la chasse. Il lui défend de sortir.» Elle veut voir, elle sort. La bête passe tout près d'elle. Elle tombe. Dans les cornes d'un buffle fixées en terre. Les cornes lui percent le ventre. Elle meurt. On appelle son mari. Il vient et demande comment ça s'est passé. «Des cornes de buffle l'ont tuée», disent-ils. «Allez la jeter dans les cailloux», dit-il. «Ainsi *Immâna* l'avait prédestinée: elle sera tuée par des cornes de buffle. J'ai voulu l'empêcher (il raconte ensuite toute l'histoire) *Immâna* a dit la vérité. Je ne me mesurerai plus avec *Immâna*.» De là le proverbe: On ne se mesure pas avec *Immâna*. Plusieurs variantes du même

récit m'ont été racontées à différents endroits. (Ailleurs: tu seras tuée par «bête sauvage»; ailleurs: par «antilope».)

b) *Immâna* donne à une condition. On ne la tient pas, le bien-fait cesse.

Ces récits sont des récits de *Nyaniyaka* (ce qu'on pourrait traduire: se laisser échapper le bonheur).

Une pauvre femme va faire du bois. Elle rencontre *Immâna* dans les rochers. Elle prie: *Immâna* de l'*Urundi*, j'ai faim, donne-moi à manger. Tu a donné à d'autres. *Immâna*: «Va là bas. Tu trouveras une courge. Tu cueilleras tous les jours. Seulement ne sarcle pas autour. Elle va, elle cueille tous les jours, elle se rassasie.» Un jour elle dit: «En sarclant j'aurai une plus grande courge. Elle sarcle donc autour. Le soleil sèche tout. Elle ne trouve plus de courge le lendemain. Elle pleure, elle se plaint à *Immâna*.» Celui-ci dit: «Je t'ai donné, je t'ai défendu de sarcler, tu as sarclé quand-même. Tu es *Nyaniyaka*. Il donne quand-même de nouveau.» «Va là bas», dit-il, «tu trouveras une pierre. Approches y un *chansi* (pot à lait en bois). La pierre a un trou. Du lait en sortira tous les jours. Mais n'agrandis pas le trou. Elle va, elle boit tous les jours. Un jour elle désobéit, elle chauffe la pointe d'une lance, elle agrandit le trou. Il n'en sort plus de lait. Elle va se plaindre à *Immâna*.» Il dit: «Je t'ai donné une courge, tu as désobéi; du lait, tu as désobéi de nouveau. Cela suffit. Je ne donnerai plus. Elle meurt de faim.»

2° Un pauvre homme s'endort dans la forêt. Pendant son sommeil *Immâna* le change en un prince, très beau, très riche, lui donne une belle maison, beaucoup de vaches etc. Il lui défend d'aller dans le *Kabira Kabosha* (bois hanté). Le prince va souvent à la chasse; plusieurs fois il rencontre une bête qui l'entraîne vers ce bois défendu. Il résiste. «*Immâna* l'a défendu», dit-il. Un jour il est vaincu. Il entre dans le bois défendu. Il y rencontre des filles qui se moquent de lui. «Il a épousé la sœur d'*Immâna*», disent-elles. «Elle s'appelle *Nyamiriza*, hoo, hoo!!» Il rentre chez lui, s'endort. Au réveil tout a disparu, il est de nouveau le pauvre homme d' auparavant. *Immâna* auquel il s'adresse lui fait encore plusieurs fois miséricorde, mais à la fin, devant les rechutes fréquentes, il se retire. L'homme retombe dans la misère et meurt.

c) *Immâna* punit le mal; mais pardonne à ceux qui montrent du repentir.

Mbonishano. (J'en ai vu de belles! ou j'ai vu la punition.) Un grand chef est à la chasse. Il rencontre *Immâna* et veut le tuer. *Immâna* dit: «Ne me tue pas, je te tuerai. Il le tue quand-même. Il s'endort. Pendant son sommeil tout disparaît de lui: ses chiens, ses *birezi* (colliers en coquillage), son bouclier, sa lance, ses hommes... Il se réveille, pauvre, abandonné, avec une petite peau autour des reins. Il s'en va chez lui. Un autre a pris sa femme. Elle ne veut pas le reconnaître. Il s'enfuit. On le poursuit. Tous les malheurs tombent sur lui. Il est ensorcelé. Il rencontre un serpent à quatre têtes, qu'il doit couper, mais qui repoussent... Des gens aux-quelles on a volé une vache le prennent pour le voleur. Il est accusé chez le roi. Il veut lui donner de l'herbe pour l'honorer, mais il touche l'œil du roi...

La maison du roi brûle à cause de lui. Il est condamné à mort. (Ailleurs voyant que ça tourne mal, il vint voir le sorcier qui lui conseille d'aller à l'endroit où il a tué l'*Immâna*, faire le sacrifice d'un mouton. Il promet de ne pas recommencer. *Immâna* lui fait grâce et tout lui revient.)

d) *Immâna* protège les pauvres, les veuves et les orphelins; il punit les mauvais; ceux qui veulent avoir trop.

1° Une belle fille ne veut pour mari qu'un prince. Sa mère lui défend d'aller au champ, pour ne pas s'abîmer les mains. *Immâna* lui apparaît, lui ordonne d'aller travailler. Deux fois elle va rejoindre sa mère dans le champ. Chaque fois sa mère lui ordonne de rentrer et de désobéir à cet *Immâna*. La troisième fois *Immâna* paraît de nouveau dans la hutte et lui ordonne d'aller travailler comme les autres. Cette fois-ci la fille refuse. Elle est punie. Au lieu d'un prince elle recoit pour mari un *Mutwa* (de la classe méprisée, dans la maison desquels aucun *Murundi* n'entre). La mère est punie avec sa fille. En croyant la conduire dans la maison d'un prince elle l'introduit elle-même dans la hutte d'un *Mutwa* ce qui est la pire des humiliations pour un *Murundi*. (Ailleurs cette fille refuse tous les candidats, même *Immâna*. Elle est punie pour cela.)

2° Une pauvre veuve demande l'hospitalité. Tout le monde la lui refuse. Elle s'endort sous un arbre après avoir prié *Immâna*. *Immâna* a pitié d'elle, la rend riche, punit ceux qui lui ont refusé l'hospitalité.

3° Un orphelin égaré dans le bois ne sait où se tourner. *Immâna* le conduit, le rend riche.

e) Rien n'est impossible à *Immâna* (*Ntakimunaqira*).

1° Un jeune homme veut pour femme la fille du roi. Celui-ci lui impose des choses impossibles. *Immâna* écoute la prière du jeune homme et l'aide à faire de vrais miracles.

«Cherche cette pierre là haut, apporte la moi», dit le roi. C'était une pierre énorme. *Immâna* la fait rouler en bas. Après ce n'est pas fini, *Immâna* l'aide à se tirer d'affaire. Le roi l'envoie chercher l'oreille d'*Immâna*. *Immâna* lui donne une oreille. Il demande une chose impossible à trouver dans le monde (*akatana*). *Immâna* dit: «Dis au roi que tu le lui donneras, s'il te donne cent *bwato* (grands cuvettes en bois) pleines de larmes. Le roi fait frapper tout le monde, mais en vain. Il est vaincu par *Immâna*.»

2° Dans un autre récit le roi ordonne au jeune homme de lui chercher *umusi utagira umutaga* (un jour qui n'a pas de midi). Le jeune homme va à la recherche de la chose introuvable. *Immâna* vient à son secours. Va chez le roi, dit-il, dis-lui que tu lui donneras le jour sans midi, s'il commence par te donner *ikinanira Immâna*. (Ce qui est impossible à *Immâna*.) Le roi se déclare vaincu. Ailleurs: Donne-moi *akataremwa* n'*Immâna* (ce qui n'est pas créé par *Immâna*) et je te donnerai. *Mu bwira butacha* (nuit noire qui ne passe pas, qui n'a pas de lendemain).

f) Varia.

1° Quelqu'un va consulter le sorcier. Il le trouve en train de jouer au *kibuguzo* (jeu de damier à 32 trous). On a égaré une bille. «Cherche-la».

dit l'homme. — «Elle est perdue, parcequ'*Immâna* l'a aimé, répond le sorcier. Ne pense-tu pas la retrouver avec l'aide d'*Immâna*?» «Non je ne le pense pas.» Le bonhomme rentre chez lui sans avoir consulté le sorcier.

2° Quelqu'un enferme *Immâna* dans un petit panier et le dépose à terre. Un rat vient. «Délivre-moi, dit *Immâna*, et je te bénirai.» Le rat ronge l'herbe du panier. *Immâna* sort. Il dit au rat: «Tu mangeras sans travailler; tu trouveras un toit sans construire.» Ce fût ainsi.

3° *Karimiriza* s'en va chercher de la nourriture. Il va quêter (*kusuma*), voler. Il rencontre *Immâna*. «Aide-moi, lui dit-il. Va travailler, dit *Immâna*, tu trouveras tout.» Il va travailler. Il vient à la maison. Il est devenu un grand seigneur. Sa hutte est un palais. Les vaches abondent, les gens viennent lui porter des cadeaux et lui rendre hommage. De là le proverbe: *Immâna yahaye umucho n'ingero asumba umwivyi* (mieux vaut recevoir récompense pour travail d'*Immâna*, que voler).

Nous pourrions allonger la liste des récits d'*Immâna*; mais beaucoup se ressemblent et nous avons donné à peu près tous les thèmes qui se rencontrent dans l'Urundi.

8° Pratiques, usages.

Ce que nous avons noté jusqu'ici, ne nous a montré qu'une idée plus ou moins théorique que les Barundi se font de la Divinité.

La question se pose: N'y-a-t-il pas autre chose que des paroles? Y-a-t-il des actes, un culte, ou quelque chose qui y ressemble, qui en serait comme les vestiges? Trouve-t-on dans les coutumes, dans certaines formules, des souvenirs d'un culte extérieur rendu à *Immâna*, une reconnaissance de sa Grandeur et de sa Puissance par des actes? Y-a-t-il quelque chose qui ressemble à une vraie prière, à un sacrifice, à un culte en un mot?

Ici la récolte est plus maigre. La confusion est grande. Très souvent ils se trompent d'adresse, ils disent *Immâna*, mais ils pensent à *Kiranga* ou à une autre chose.

Notons cependant, pour être aussi complet que possible, tous les détails que nous avons pu glaner dans le commerce journalier avec les Barundi.

N'en est-il pas un peu dans ces questions des croyances religieuses d'un peuple primitif comme en archéologie où le chercheur pratique avec patience et persévérance le: *ne particula boni praetereat*, en ne négligeant aucun petit détail, sachant que chaque petit fragment dont les linéaments n'ont pas complètement disparu, peut servir un jour ou l'autre dans l'ensemble des matériaux recoltés?

a) *Utuzi tw' Immâna* (l'Eau d'*Immâna*).

Pas une femme mariée ne se couchera le soir sans laisser dans sa cruche un peu d'eau, destinée à *Immâna*. C'est lui qui vient pendant la nuit bénir les unions, donner la bénédiction par excellence qui est celle des enfants. Il les crée dans le sein de la mère progressivement. Pour cela il a besoin d'eau, prétendent-ils, «pour se nettoyer les doigts», disent les uns, pour la mêler avec de la terre, les autres.

S'il ne trouvait pas cette eau, il créerait mal. Les enfants qui viennent

au monde difformes, avec bec de lièvre p. e., le doivent au fait qu'on avait oublié l'eau dans la cruche. *Ntumarira Immâna* («ne finis pas pour *Immâna* l'eau»), «ne finis pas l'eau, laisse en pour *Immâna*,» est un avertissement que les parents donnent souvent aux enfants. «*Yomurema nabi* (il créerait mal).» C'est une crainte superstitieuse répandue dans tout l'Urundi et extrêmement difficile à détruire même chez nos chrétiennes. *Ubik'utuzi tw'Immâna*... Mets de côté l'eau d'*Immâna*, entend-on le soir dans les huttes. Je me suis laissé dire, mais je n'oserais pas en affirmer la vérité, qu'on donne à boire de cette eau aux malades, le matin, en disant: nous avons dormi, nous avons été bénis par *Immâna*²⁰.

b) *Akaliro k'Immâna* (le petit feu d'*Immâna*).

Usage moins répandu que le précédent, qui est universel. Il consiste à conserver un peu de feu sous les cendres pendant la nuit.

c) *Indabe* (I. n. d. [= 4] *abe* = qu'il me regarde).

C'est l'*impuzu* d'*Immâna* (= l'habit d'*Immâna*), appelé aussi: *impuzu y'amagara* (habit de force). C'est une étoffe d'écorce de ficus, non coloriée mais tachetée de petits ronds bleuâtres (avec de la boue). De là l'autre nom de *indomago* (*kudoma* = marquer, marquer de petites taches).

Cette étoffe qui est tirée de l'écorce de l'*immanda* (espèce de ficus special) est faite par le père ou le frère du destinataire masculin; par la mère ou la sœur de la femme ou de la fille. Pour faire sécher les petits ronds de boue le fabriquant la dépose sur de l'herbe près de l'arbre sacré (*ikitabo musego*) en adressant à *Immâna* la prière suivante: *Immâna yi Burundi umwesese* (*Immâna* de l'Urundi sois lui blanc, propice). *Umukomeze* (donne lui des forces) *Avyare umwana w'umuhungu, w'umukobwa* (qu'elle mette au monde un garçon, une fille).

Puis on donne l'étoffe au fils, frère, fille ou sœur qui s'en revêt comme d'un puissant moyen de bénédiction, comme remède contre la gale, contre les plaies, contre les maladies traînantes, mais surtout pour avoir des enfants. C'est pourquoi les jeunes mariées surtout y ont souvent recours. *Indabe ingendana n'Immâna* (le *Ndabe* est accompagné d'*Immâna*, d'*Indavyi*).

d) *Indolero* (de *lola* = regarder).

Petite ouverture dans le toit de la hutte (*idirisho* = fenêtre) pour qu'*Immâna* regarde les habitants et les bénisse. Petit trou dans la peau qui

²⁰ Remarquons cette idée d'une intervention spéciale de Dieu dans la création de l'homme. Cf. Ps. 168, 73: *Manus tuae fecerunt me et plasmaverunt me*. Ps. 138, 4: *Tu formasti me et posuisti super me manum tuam*. Ps. 126, 3: *Ecce hereditas Domini: filii*... Ps. 138, 15: *Non est occultum os meum a te, quod fecisti in occulto. Solus homo emeruit Domini formari dextra, Os capere et flatu Deitatis figura nasci*. Prudentius, Apoth. Cf. Prof. SCHNEIDER: «Es entspricht dem tief religiösen Bedürfnisse, den Stammesbaum des Menschengeschlechtes im Schoße der Gottheit wurzeln zu lassen.» (Die Religion der afrikanischen Naturvölker, p. 62.) Cf. Prof. SCHRÏYEN: «Het beurutzyn van het kindschap Gods is niet van de menschelyke natur te scheiden.» («Essays en studien», p. 103.) Cf. Rituale ecclesia dunalmensis (dixième siècle) *pondus limi inde factus est caro*... Cf. Poème sur les quatre Evangiles du XIIe siècle: Von dem leime gab er ime daz fleisch (chair). Von dem mere gab er ime daz plut (sang) etc., etc.

sert à porter l'enfant sur le dos, pourqu'*Immâna* jette un regard de bienveillance sur le petit Benjamin. *Immâna yobavyura mw'ijoro* (*Immâna* les réveillerait la nuit au moment du danger).

e) *Kw'Immâna* (au bosquet d'*Immâna*, aux arbres sacrés).

Les arbres de l'enceinte d'un kraal abandonné, ayant appartenu de grands personnages; plantés par le roi, là où il se repose en voyage pour y faire des sacrifices; plantés sur les tombes des grands, *Mu mihiza. Mu ntatemwa* (ce qui n'est pas coupé). Défendu d'y faire du bois, de cultiver autour, la terre yest sacrée et à certains endroits, on dit que les morts qu'on y enterre, ressuscitent. La racine de ces arbres est un remède très recherché qu'on met volontiers dans la cruche servant à aller puiser de l'eau, dans la baratte à beurre.

f) Relevailles, *Kusohora umwana* (=faire sortir l'enfant).

Elles se font le quatrième jour après la naissance des garçons, le cinquième après celle des filles. Cérémonie très touchante. Le matin de bonne heure une vieille des environs, prend un petit enfant sur le dos, les enfants de la bananeraie se joignent à elle. Tous s'en vont cueillir certaines herbes²¹.

Puis les prenant dans la main ou sous l'aisselle, ils se mettent en route, l'un après l'autre. En procession ils se rendent à la maison du nouveau né en chantant:

<i>Sanganiye, sanganiye,</i>	je me suis rencontrée . . .
<i>Ee mana yansanganiye,</i>	ce je me suis rencontrée avec <i>Immâna</i> .
<i>Nta mwana abura se na nyina,</i>	pas d'enfants sans père et mère.
Etc.	Etc.

Refrain: *ee mana yansanganiye*.

Arrivés à la hutte ils s'arrêtent; maintenant a lieu la «sortie» solennelle. La cérémonie finit par un petit festin, par les cris de joie, et les petites tiges sont mises dans un des cerceaux sur les quels repose le toit de la hutte, dans le plus bas pour le premier enfant, dans le second pour le second etc.

g) *Umwunsi w'ukurya umwaka* (le jour de «manger l'année» = commencer).

C'est une espèce de prémice du *buro* (eleusine) offert à *Immâna*. De la première eleusine la mère de la famille fait du *mudsima* (pâte qui remplace le pain). *Mudsima w'umwaka* (la pâte de l'année). La famille se réunit, le père prend de petites boulettes et en donne à sa femme, puis successivement d'après l'âge aux enfants en disant: Pour la femme: *End'umwaka mwiza, mugore wanje* (prend l'année bonne, ma femme). A quoi elle répond: *umpe umwaka umwiza, mugabo wanje* (donne-moi la bonne année, mon mari).

Pour les enfants: *ende* etc. . . *mwana wanje* (mon enfant) et ceux-ci répondent comme la mère: donne-moi la bonne année, père.

Le père en jette un petit peu dans le bois de chauffage qui se trouve dans la maison, au dessus du feu, en criant: «que celui qui en mange avant

²¹ C'est la vieille qui les montre, ce sont: *L'urweyo rwa bana*, nom générique: *Imirama, Imisagamba, Iminyamabuye, -salasi, -imivazapundu, -saramavudsa*.

moi, meure». Il leur donne ensuite à tous un peu de *mboga* (légume) en disant: *Umunsi w'umwaka* (jour de manger l'année).

Quand tous ont mangé, ils prennent un peu de nourriture sur le *mwuko* (palette en bois pour tourner la bouillie) et la déposent sur l'entrée de la hutte en priant:

Mbikiye Immâna; uko ndiye umwaka sindibuyimarira. Je mets de côté pour *Immâna*, puisque j'ai mangé l'année, je ne pourrais le finir pour lui (je dois lui en laisser). S'ils n'offraient pas un peu de cette nourriture, *Immâna*, *ntiboramba*, *Immâna* ne les laisserait pas passer l'année.

On dit au Burundi: *Ntibamarira Immâna umwaka.* On ne finit pas l'année pour *Immâna*. On lui laisse quelque chose.

La première bière. En buvant la bière de la première eleusine le père dit:

Hewe, Mana yi Burundi
Urampaye inzoga
Utafuye aronse inzoga
Unshikirize ku wundi mwaka
Unterekeze Immâna
Immâna yi Burundi
Igize ngo: mfatiye inzoga
Ee, mana yi Burundi
Wampaye inzoga
Ndayinyoye
Ndayihereye umwana

Oh, *Immâna* de l'Urundi.
 Tu m'as donné de la bière.
 Qui n'est pas mort, a de la bière.
 Fais-moi arriver à l'autre année.
 Fais-moi faire sacrifice à *Immâna*.
Immâna de l'Urundi
 M'a dit: prend pour moi la bière.
 Eh! *Immâna* de l'Urundi.
 Tu m'as donné de la bière.
 Je l'ai bue.
 Je l'ai donnée à l'enfant.

h) Formules stéréotypées de prière.

Voici maintenant ce qu'on pourrait appeler des formules de prière, formules stéréotypées, qui reviennent à certaines occasions et qu'on entend un peu partout dans l'Urundi.

Sur les *mayira bili* (= routes deux, bifurcations des sentiers), on plante un *kitabo*: trois branches d'*umumanda*, *umuyombe umurinsi*. On répand un peu d'herbe autour en forme de cercle. On prend un peu d'herbe entre les mains qu'on frappe l'une contre l'autre et on prie:

Les femmes:

Immâna yi Burundi,
Umpe Akana
Nzokuraza mu mwengo
Ndokubagira ingumba,
Ndokubagira Ruvuzo,

Immâna de l'Urundi,
 Donne-moi un enfant.
 Je te ferai dormir avec beaucoup de bière.
 Je te tuerai une vache stérile,
 Je te sacrifierai un grand pot de bière.

Les filles demandent de la même manière un bon mari, les garçons une femme.

S'ils sont exaucés, ils viennent remercier. *Barashimiye Immâna* (ils se montrent contents d'*Immâna*) et portent un grand pot de bière avec anse (*ikigombo*) versent un petit peu et boivent²².

Celui ou celle qui boit, boit avec son *mukenke* (chaleur). Les autres n'y touchent pas.

Quelque fois les riches sacrifient un petit taureau, qu'ils le mangent emportent les cornes et les déposent dans la hutte des «esprits».

²² Sacrifice sur la bifurcation des routes. Cf. Ezechiel 21, 24. Gn. 44, 5.

Nous avons ici un vrai vœu une vraie prière et un vrai sacrifice à *Immâna* dirait-on au prime abord. Malheureusement ils se trompent d'adresse. C'est *Kiranga* qu'ils veulent prier, honorer, et qu'ils intitulent pour l'occasion: *Immâna*.²³

En cassant une cruche de bière: *Immâna yabizaniye, Immâna yabivunye, Immâna yabisubije, Immâna iruhiriye, Immâna* les a données (les bonnes choses), *Immâna* les a détruites, *Immâna* les rend, *Immâna* redonnera.

En entendant un coup de tonnerre: Ils sifflent, crachent en l'air, crient: *Oya, oya* (non, non). *Uri inkuba, nturi Immâna* (tu n'es que la foudre, tu n'es pas *Immâna*).

A la recherche des vaches perdues, ils crient:

Immâna n'ize izikijije
Hari hasigaye Immâna
Tuteze Immâna ngo ituhe

Qu'*Immâna* vienne pour les sauver.
Il y a encore *Immâna*. (ne désespérons pas).
Essayons avec *Immâna*, qu'il nous donne.

Après les avoir retrouvées:

Iy'itali Immâna ntitwazibonye
Tuhabonye Immâna, tusanze Immâna

Si *Immâna* n'avait pas été là, nous ne les aurions pas vues.
Nous avons vu *Immâna*, nous l'avons rencontré.

Une prière analogue se dit près de la femme en prise avec les douleurs de l'enfantement, auprès des malades qui sont en danger de mort ou souffrent beaucoup. Au passage dangereux d'une rivière le *Murundi* hésite, puis il se risque à l'eau en disant: *Ndamanisha* (je mets *Immâna* en jeu). S'il me donne, je passerai sain et sauf.

Arrivé de l'autre côté: *Immâna* m'a donné, s'il ne m'avait donné, je n'aurais pas passé. J'ai vu *Immâna*, il m'a tiré d'affaire.

La fille en quittant la maison paternelle pour être mariée doit entendre tout un sermon de la part de sa mère. Il y est question d'*Immâna*:

Utezure, usabe Immâna ikufashe

Fais attention sur toi, prie *Immâna* qu'il t'aide.

Ntawitunga, ntawiha ich'itakuhaye

On ne se gouverne pas, on ne se donne pas ce qu'*Immâna* ne nous a pas donné.

Immâna ikufashe uzovyara hariya

Immâna t'aidera et tu mettras au monde des enfants, là-bas.

Immâna izoba izokutabara
Itakutabaye uzobona amagorwa
Uzokwahukana wangare

Immâna viendra à ton secours.
S'il ne t'aide pas, tu verras des malheurs.
Tu quitteras la maison de ton mari et n'auras pas où aller.

Ivyo waritunze birotungwa n'uwimana yabihaye

Les biens que tu géreras, seront gérés par celui à qui *Immâna* les a donnés.

Bizoribwa n'abimmana lbahaye

Ils seront mangés par ceux auxquels *Immâna* les a donnés.

Mwananje, ukwubaka n'ikiha Mana

Mon enfant, construire c'est recevoir d'*Immâna*.

²³ Comme il s'agit ici et dans plusieurs des autres cérémonies dont il est question dans ce chapitre de *Kiranga-Ryangombe* nous gardons la description plus détaillée pour notre article sur ce roi des esprits.

Abavurati (faiseurs de pluie) . . . ce sont des hommes, des jeunes gens, jamais des femmes. On les appelle: *Abungere b'Immâna*, les bergers d'*Immâna*. Le grand Faiseur de pluie reste *Immâna* lui-même. C'est de lui que vient la pluie. Les *bavurati* ne la donnent ni ne la font cesser que quand *Immâna* veut bien céder à leurs instances. Ils sont appelés encore les *abagiri-giri d'Immâna Benimmana*.

Prière pour appeler la pluie (sens très obscure):

<i>Ngo ngo mamawe</i>	Viens, viens, mère.
<i>Mama vumera bikari</i>	Mère,
<i>Ivyo ku nkiko</i>	
<i>Ngo ndakunyoye ku Mana</i>	Viens, je t'ai bue pour <i>Immâna</i> .
<i>Ngo ndakunyoye ku Ruhissa</i>	Viens, je t'ai bue pour <i>Ruhissa</i> (montagne).
<i>Amazi ya Rujinja</i>	L'eau de <i>Rujinja</i> .
<i>Ni kinyo kinyotorobwa</i>	
<i>Ngo kw'ijuru imvura zikamwa</i>	Viens, qu'en haut la pluie s'épuise.

Si la pluie tarde à venir, ils redoublent de cris et de prières:

<i>Tabara, Mana yi Burundi</i>	Au secours <i>Immâna</i> de l'Urundi.
<i>Ntabare, ngo mama</i>	Aide-moi, mère.
<i>Immâna mbi yamfashe</i>	Le maurais <i>Immâna</i> m'a pris.
<i>Nanje nyene ndayivuta</i>	Moi-même je fais tomber l'eau.
<i>Immâna yamfashije</i>	Si <i>Immâna</i> vient à mon secours.

Des Voleurs de vaches poursuivis supplient *Immâna*.

<i>Untabare Immâna yi Burundi</i>	Aide-moi <i>Immâna</i> de l'Urundi.
<i>Ndaboshwe, unbohore</i>	Je suis lié, délie-moi.

On lui jette une lance, il s'échappe:

<i>Nkuvuyo n'Immâna</i>	Que je t'échappe pas la vertu d' <i>Immâna</i>
<i>Immâna yampaye</i>	<i>Immâna</i> m'a donné secours
<i>Iyitampa sindakira</i>	S'il ne m'avait secouru je n'aurais pas été sauf
<i>Uk. Immâna impaye sinkisubira</i>	Puisqu' <i>Immâna</i> m'a donné
<i>Uk. Immâna inkingiye sinkisubira</i>	Puisqu' <i>Immâna</i> m'a préservé, je ne recommencerai plus («vrai acte de contrition», ajoute le petit gamin chrétien qui me dicte cette prière)

Porteurs en voyage.

En prenant une lourde charge pour la mettre sur la tête: *Immâna yi Burundi undemeke*, *Immâna* de l'Urundi mets la sur ma tête.

Et en route en les entend souvent répéter: Si *Immâna* me fait arriver sain et sauf à la maison, je lui offrirai quelque chose.

Voyageur passant devant Kitabo (arbre planté en l'honneur de *Kiranga*).

Ils y ajoutent un peu d'herbe, demandent à *Immâna* de les aider en route, de leur faire trouver ce qu'ils cherchent et lui promettent quelque chose. En revenant ils remercient, déposent un petit peu de ce qu'ils ont trouvé.

Berceuses.

C'est la partie la plus poétique de la littérature indigène²⁴. Relevons-y les allusions à *Immâna*:

²⁴ Cf. Valpenkrassen, V, p. 157—169.

Hora, murimo w'isange
Nsangiye n'Immâna
Immâna yakumpaye
Yongere ikunderere
Immâna yakumpaye
Akasange nchanye nyotheshà

Sois tranquille, œuvre commune
 Que j'ai en commun avec *Immâna*
Immâna t'a donné à moi
 Qu'il ajoute, qu'il t'élève pour moi
Immâna t'a donné à moi
 Qu'il me trouve ayant du feu (pour qu'il se
 chauffe) que je lui donne à boire

Cet *Immâna yakumpaye* révient à chaque instant, comme un soupir
 continuuel de reconnaissance :

Isubire yuhire
Hora umivu wo munda uhivuwe n'Immâna

Qu'il recommence à ajouter encore
 Tranquille, ornement du sein, placé comme
 ornement par *Immâna*

Tangishaka yantumye

Tangish (qui donne ce qu'il veut) m'a donné
 une mission, un travail

Hora se, yanduhuye

Il m'a consolé

i) Varia.

Tout ce qui est formé d'une manière inexplicable, ce qui fait des choses quasi-miraculeuses, tout ce qui est puissant et bon en même temps, est appelé *Immâna*. De même tout ce qui est considéré comme intermédiaire plus ou moins entre la divinité et les créatures, tous les êtres qui d'une manière ou d'une autre ont des rapports avec l'idée d'*Immâna*, ou qui jouent un rôle dans le culte rendu à *Kiranga*, en tant qu'on le considère comme *Immâna*. De là grande confusion, surtout lorsqu'il s'agit du Grand Esprit national *Kiranga-Ryangombe*, qui est nommé très souvent *Immâna*.

Le roi. — Parmi les vivants c'est l'intermédiaire par excellence entre Dieu et les Barundi. L'Urundi est une monarchie absolue. Le roi est censé l'élu d'*Immâna*. On le dit *Immâna* lui-même. Mais personne ne s'y trompe. Il a reçu d'*Immâna*, disent-ils. Il tient d'*Immâna* son pouvoir. *Immâna* l'a fait naître avec les semences de toutes les plantes dans la main fermée, le désignant ainsi comme le futur successeur du roi régnant.

Avec sa mère l'enfant royal prédestiné par la divinité doit aller se cacher au loin et c'est sur un signe d'*Immâna* que le roi vivant doit disparaître et que le nouveau doit revenir, monter sur le trône (le tambour).

Le roi au nom d'*Immâna* donne le signal de l'ensemencement. Personne ne peut commencer avant ce signal et avant les fêtes qui accompagnent les premières cultures chez le roi (fête du sorgho).

C'est chez le roi que se fait le grand sacrifice du taureau ou du mouton.

Il en sort du lait au lieu de sang, prétend-on, et c'est à ce signe qu'on voit qu'*Immâna* l'a agréé. *Immâna yeze* (*Immâna* a été blanc, propice). Je m'avoue trop peu renseigné sur ce qui se passe à la cour pour pouvoir entrer dans des détails. Il y a chez le roi la femme de *Kiranga*, puis une espèce de prêtresse (*Mutwenzi*) qui précède le roi où il va. Il y a le grand prêtre de *Kiranga*, les tambours sacrés.

Qui distinguera la part de *Kiranga* et celle d'*Immâna* en tout cela?

Je crois que c'est surtout *Kiranga-Ryangombe* qui est l'objet des différentes cérémonies mystérieuses qui s'accomplissent à la cour à l'occasion de la mort du roi, de l'avènement du nouveau, de la fête du sorgho etc.

Quoi qu'il en soit, le roi lui-même n'est pas prêtre, n'est pas *Kiranga*, n'est pas Créateur, mais l'intermédiaire par excellence entre *Immâna* et ses sujets, et les gouverne en son nom²⁵.

Sont encore appelés *Immâna*:

Les juges. — Ceux qui disent la vérité, car ceux qui mentent ne sont pas d'*Immâna*. *Umntu w'Immâna ntiyoshobora kubesha*. «Un homme d'*Immâna* ne saurait mentir.» Je l'ai entendu souvent.

Les pères de famille sont *Immâna* pour leurs femmes.

Les missionnaires sont: les *Abimmana* (ceux d'*Immâna*). *Ababăgăbăgă b'Immâna, abafasha* (les aides).

La statue du Sacré-Cœur portée en procession par les chrétiens est l'*Immâna* des Blancs pour les payens!

Bêtes d'*Immâna*: *Inkoko, intama, inyamanza*.

Inkoko (poule, coq.). Surtout le coq (*isake*) et spécialement le coq blanc. Il a de l'intelligence, disent-ils. Il réveille le matin. Un coq qui chante la nuit est pris et jeté loin des maisons. Il jette de mauvais sorts²⁶. Il a de l'intelligence, disent-ils, il est régulier, annonce le jour.

La coutume de le sacrifier ou de consulter les entrailles des poussins est d'importation et s'introduit de plus en plus.

Intama. Le mouton. «Il est blanc comme *Immâna*», disent-ils. Il est doux. Il s'habille convenablement (à cause de sa grosse queue). Il n'est pas tué, si ce n'est en sacrifice, chez le roi. Ils ne le tuent pas. Ils le conservent à la maison. Il joue un rôle dans le culte de *Kiranga*, dans les cérémonies des jumeaux. Un mouton blanc dans le kraal porte bonheur.

Inyamanza. La bergeronnette. Espèce d'envoyé d'*Immâna*. Personne ne la tuera. S'il arrive par hasard d'en tuer une, le coupable doit appeler une femme de la famille des *Banyakissaka*. Il doit lui payer une pioche pour qu'elle l'enterre.

Si elle ne vient pas là où on veut construire une hutte, on abandonne l'endroit. Elle construit son nid dans l'herbe de la hutte, s'avance entre les pieds des travailleurs, mais personne n'y touche²⁷.

Plus ou moins comme oiseaux d'*Immâna* sont encore considérés:

Le *Nyomvyi* (la grive de l'Urundi).

Le *Fundi* (tout petit oiseau).

²⁵ Pour le simple peuple la vie du roi et de la cour est entourée de mystère, les rois deviennent des demi-dieux, et ceux du passé du moment que c'étaient des guerriers, des bienfaiteurs, deviennent facilement des personnes légendaires. *Ntare* p. e. dont j'ai déjà parlé était un vrai héros et un vrai *Nyenimmana*. Les miracles qu'*Immâna* a fait par son intermédiaire ne se contentent pas... Les fourmis obéissent à sa voix. Il est élevé en l'air pour tomber dans le kraal de son ennemi... des sources jaillissent ou il frappe le sol de son marteau de cuivre... des tiges jetées par terre deviennent des arbres du premier coup... son doigt de pied fait une empreinte dans une pierre etc.

²⁶ Les Batabwa ont la même crainte superstitieuse lorsqu'un coq chante la nuit. Mais plus pratiques, ils lui tordent le cou sur le champ et le mangent.

²⁷ Chez les Batabwa le *nyamanza* est le *likolo lya Leza*, le sultan de Leza. On l'enterre avec un petit collier de perles autour de la patte.

L'*Urwungere* (espèce de pique-bœuf qui suit les bêtes).

On ne les tue pas.

En général les oiseaux sont aimés par nos Barundi. Les garçons aiment à imiter leurs chants et leur mettent des paroles à la bouche ²⁸.

A noter encore :

Urugo rw'Immâna, le kraal d'*Immâna*. Sur une montagne, des cailloux bien disposés en cercle.

Akatobora Mana, de petits cailloux avec un joli petit trou bien rond.

Amabuye y'Immâna, des pierres bien blanches.

Isenga ry'Immâna, grottes d'*Immâna*.

Inguru z'Immâna, petits cailloux bien polis qui se trouvent dans les lits des ruisseaux. On les recueille soigneusement, on les dépose dans la hutte des esprits sur de l'herbe. On prétend les entendre pousser de petits cris, les voir grandir.

Ikiti ch'Immâna, arbre d'*Immâna*. Espèce de bois d'où sort comme du lait très blanc.

Umurya w'Immâna.

Umukenke w'Immâna, chalumeau d'*Immâna*.

Immanayeze — Espèce de plante (Immortelle).

Ikiremamana, doigts de pieds non séparés.

Summa summarum: Nous pouvons dire avec LIVINGSTONE: «Tous les phénomènes que les indigènes ne peuvent s'expliquer par une cause ordinaire, sont attribués à la divinité», c'est-à-dire en Urundi à *Immâna*.

Deuxième partie: Quelques conclusions.

Voilà les faits, les documents, les textes dirais-je volontiers, si le mot prêtait un peu moins à équivoque. Nous les avons donnés tels quels, sans les apprécier, en visant à en fournir une traduction aussi fidèle, aussi claire que possible ²⁹.

Notre rôle de missionnaire qui est d'observer, noter, enregistrer, grouper, s'arrête là.

Aux hommes de bureau, de bibliothèque, le soin de faire des rapprochements, des comparaisons, d'en faire des déductions, de les utiliser en un mot.

Mais comme ils demandent à être considérés dans leur milieu, interprétés dans le cadre de la mentalité indigène, nous ne croyons pas trop sortir de ce rôle, si nous nous permettons de suggérer quelques conclusions, d'éclaircir quelques contradictions apparentes, de proposer quelques explications au moins pour les points obscurs.

D'après le Murundi qu'est-ce qu'*Immâna*?

C'est l'Etre par excellence, qui est avec tout, au dessus de tout et de tous, qui n'est dépassé par rien, animant tout, soutenant tout. Si le Murundi se rendait compte de ses idées et s'il avait étudié les classiques, il dirait avec Cicéron:

²⁸ Cf. «Vulpenkrassen», V, p.

²⁹ Chose souvent assez malaisée. Cf. II, no. 1.

Quod sit animans et quo nihil in natura praestantius. Il ne fait pas de mal, il n'y a rien de mal en lui. Tout bien vient de lui et si quelque part le bonheur disparaît, c'est qu'«Immâna s'est retiré». C'est impossible qu'il y ait du mal, s'il est encore là. Il n'est pas fait de matière. Il est invisible. Il n'a pas de famille. C'est un être qui pense, qui sait, qui veut, qui agit. Il est le vivant. *Ni we muzima.*

Combien y-en-a-t-il?

Le Murundi ne se pose pas cette question. Il vous répondra donc comme à chaque question qu'il considère comme souverainement inutile: *Ndabizi?* le sais-je? Mais au fond il est bien convaincu qu'il n'y en a qu'un et il vous dit si vous le poussez un peu. «Il n'y a qu'un qui crée.» Ceux qui prient sont nombreux, mais il n'y a qu'un seul qui «est prié» (*sabwa*). «Il y a beaucoup de *biremwa* (créatures) mais un seul *Rurema* (Créateur). Nous avons un *Immâna* en commun etc.»

Mais à côté de ces expressions nettes et claires, il y en a beaucoup d'autres où il est assez vague, imprécis, et un nombre de dictons, proverbes etc. sont en opposition apparente avec cette unité. Nous y revenons. C'est l'Être Supérieur, Invisible, Origine de tout. Il a fait tout sans le secours de qui ou de quoi que ce soit. Il était avant tout. Implicitement ils admettent la création, ce qu'ils indiquent par un verbe spécial: *kurema*. Sans Lui rien n'a été fait: *Sine illo factum est nihil quod, factum est*, se traduit très bien par la phrase, qu'on entend souvent: *Har ikitaremwa n'Immâna?* (Y-a-t-il quelque chose qui n'ait pas été créée par *Immâna*?)

Il est en action continuellement. Il ne cesse pas de créer. *Immâna nti-sinzira.* *Immâna* ne dort pas, ne se repose pas.

Il fait descendre la pluie bienfaisante, donne aux champs la fertilité, aux vaches les veaux; c'est Lui qui remplit les *bigega* (huttes à provision). Sur-tout c'est Lui qui donne aux femmes la grande bénédiction par excellence pour les Barundi, la bénédiction des enfants. Et dans cet acte de la création de l'être humain, il intervient d'une manière tout à fait spéciale³⁰. Personne ne vient au monde sans cette intervention, intervention plus ou moins matérielle (*utuzi tw'Immâna*). Ici comme ailleurs on voit vérifié: «La conscience d'être enfant de Dieu est inséparable de la nature humaine». Les dieux des payens, des anciens aussi bien que de ceux de nos jours sont souvent représentés comme:

*Semota a nostris rebus, sejunctaque longe*³¹.

Ce n'est pas tout à fait l'idée des Barundi. *Immâna* est avec, est en toutes les choses. Nous l'avons déjà remarqué à propos de la signification du nom. Il dirige tout, il gouverne, il arrange... (*iraganza, irategeka*...). On ne fait pas un pas sans Lui.

Ils sont si bien pénétrés de cette présence, de cette «communion», si je puis m'exprimer ainsi, qu'on les entend affirmer que les créatures «aident» le Créateur. Les parents p. e. sont des *bafasha b'Immâna* (des aides d'*Immâna*);

³⁰ Cf. VII, no. 1.

³¹ Lucretius De nat. rerum. 1. I, V, 59.

les missionnaires également. L'enfant est *Umurima w'isange* (œuvre commune). Et ils le disent évidemment sans savoir au juste le rôle de l'*instrumentum* et sans avoir jamais réfléchi sur la question épineuse du *concursus divinus*. J'ai cependant entendu des chrétiens plus avancés discuter au sujet de cette expression: *Abantu barayifasha* (les hommes aident *Immâna*).

Il ne change pas. Il est toujours le même. On ne peut pas dire: Il est vieux, Il est jeune. Est-ce qu'il devient vieux? demandent-ils. *Yamye* (=Il est) tout simplement. Il peut agir toujours. Il le pouvait avant nous, Il le pourra après.

Il voit, Il sait tout. Rien ne Lui est caché. Il fait ce qu'il veut. Il donne comme Il veut, à qui Il veut. *Tangishaka . . . tangitati*.

Il peut déroger aux lois de la nature. «Quelqu'un fût-il dans la tombe pourrait respirer (si *Immâna* le veut ainsi). S'Il le voulait la perdrix mettrait le chien en fuite. Il peut se rendre visible, s'Il le veut, et Il s'est montré sous les formes d'un agneau, oiseau etc.

Ce qu'Il prédit, arrive. Il voit ce qui arrivera demain. Personne n'échappe au sort qu'*Immâna* lui destine, personne ne dépassera le jour d'*Immâna*.

Il est partout. *Nta ahatari* . . . Il n'y a pas de lieu où Il n'est pas.

D'une présence spéciale «en haut», «dans le ciel», comme on'en trouve l'idée chez d'autres peuples Bantu? je n'ai pu rien constater.

Le «Roi d'en haut» n'indique pas *Immâna*, mais la foudre à la quelle on dit: *Uri inkuba nturi Immâna* (tu es la foudre, tu n'es pas *Immâna*).

Ce en quoi nous retrouvons de nouveau l'idée des voisins c'est dans l'absence de statues ou de n'importe quelle autre représentation matérielle de la Divinité. On n'entendra pas blasphémer directement *Immâna*, se moquer de Lui ou nier son Existence. Tout au plus Lui reproche-t-on de se retirer, de céder la place à un *Immâna mbi*, à *Rwuba*, à l'auteur du mal. Pas de traces d'une récompense ou punition dans l'autre vie. Tout au plus une punition récompense ou matérielle ici bas pour les bons et les mauvais. Pas de culte direct, pas de prêtres, pas d'autels. Tout cela est dirigé vers *Kiranga-Ryangombe*, qu'ils disent distinct d'*Immâna*, qu'ils mettent après Lui dans leurs paroles, mais auquel ils rendent le culte dû à *Immâna*.

Ce qui étonne c'est la disproportion entre le sentiment, l'idée intérieure et les actes extérieurs.

Pourquoi cette absence de tout culte extérieur, là où, somme toute, on rencontre des idées si élevées, des vues si justes sur la perfection divine, sur les attributs de Dieu, idées relativement élevées et assez étonnantes, si l'on compare avec des peuples civilisés, religieux?

N'est-ce pas le P. FABER, qui se plaint dans «All for Jesus» du petit nombre de ceux qui pensent aux perfections de Dieu ³²?

Les Barundi pensent aux perfections de Dieu, ils en parlent, mais ils ne vont pas jusqu'aux déductions pratiques, ils privent le Créateur du culte qui Lui est dû et dans ce sens le missionnaire sent de son âme échapper la plainte de son grand modèle, l'apôtre des payens anciens: *qui commutaverunt*

³² «All for Jesus», Ch. 8. p. 4.

*veritatem Dei in mendacium et coluerunt et servierunt creaturae potius quam Creatori qui est benedictus in sæcula. Amen*³³. Et il le dit après BOSSUET: «L'homme s'est éloigné de Dieu . . . Ce qu'il n'a pas complètement aboli, c'est-à-dire son Nom et sa connaissance, il l'a corrompu par le mélange, il l'a anéanti par le partage³⁴.»

* *

Il n'est pas question d'un culte, d'une religion monothéiste. Mais peut-on parler de l'idée, de la pensée monothéiste! Ici aussi il y a de la confusion. Tout n'est pas clair. Nous croyons cependant pouvoir conclure pour l'affirmative³⁵. Mais les différents noms, n'indiquent-ils pas une multiplication ou une division de la divinité? Il faut répondre que non. En leur disant: Vous avez beaucoup d'*Immânas*, *Rugira*, *Rurema*, *Rukiza*, *Ruzahura*, etc. ils vous répondent: «On les nomme de beaucoup de noms, mais il n'y en a qu'un». Personne ne vous dira que *Rurema* est autre chose que *Rugira*, *Rugira* autre chose que *Rukiza*. En leur demandant l'explication d'un de ces noms, ils vous la donneront en en donnant un autre. Tout cela est *Immâna* et *Immâna* est tout cela.

Ce sont des noms pour indiquer ses différentes prérogatives, des noms de louange, comme ils en donnent aux grands. Tous ces noms signifient la même divinité, aussi bien que *Deus*, *Dio*, *Dios*, *Dieu*, *God*, *Gott*, *Theos*, Allah, *Eloha*, *Yehova*, *Mulungu*, *Leza*, *Waka*, aussi bien que le Créateur, le Tout-puissant, le Seigneur, l'Eternel, etc.

Vouloir voir dans ces dénominations l'indice d'un polythéisme, c'est tomber dans l'erreur de ceux qui ne connaissant que très superficiellement la religion catholique, concluent de l'existence de la St. Trinité au Polythéisme.

Summa summarum. S'il n'était pas trop prétentieux de causer scolastique à propos d'un peuple primitif, on pourrait dire: *faciunt distinctionem rationis ratiocinatae et non realem* . . .

* *

Il est plus malaisé d'expliquer l'emploi d'*Immâna* au pluriel.

«Va avec tes *Immâna*.» «Les *Immâna* ont été propices.» Répondons d'abord, que très souvent le mot est employé métonymiquement. L'effet est pris pour la cause et on peut traduire très bien dans tel ou tel cas: *Immâna* = bonne chance, bonheur, bonne fortune . . . bénédiction etc. Dans ce sens le mot, il est vrai, se prête moins à un pluriel, étant collectif, mais

³³ St. Paul ad Rom, 1, 25. Cf. St. August. de Civ. Dei. 1. 8, 9.

³⁴ Panegyrique de St. Victor 1. point.

³⁵ Remarquons avec DE BROGLIE: «Il faut que nous distinguions certaines apparentes polythéistes qui peuvent se rencontrer dans le culte purement monothéiste des altérations véritables et essentielles, qui feraient perdre à la doctrine du Dieu unique et transcendant sa véritable nature et son caractère distinctif.» (Monoth. hénoth. polyth. p. 22.) Ce qu'il dit du «culte» monoth. est vrai pour l'idée monothéiste, dont il s'agit ici.

le pluriel serait plutôt dans la forme que dans le sens et nous aurions un *plurale tantum*, comme on dit également *inyama zawe* (ta viande).

D'autres fois, en mettant *Immâna* au pluriel, ils ont en vue «des objets consacrés à *Immâna*» ou ayant un certain rapport avec la Divinité.

Souvent le pluriel s'explique en traduisant par «personne chargée de pouvoir», personne très riche, très bonne, très grande, même par *mizimu*, les esprits, les forces invisibles.

Le roi p. e., le missionnaire, le mari pour sa femme; mais comme je l'ai déjà fait remarquer ce sont là des noms «de flatterie», comme on dirait chez nous p. e. que quelqu'un est «son trésor», «son Dieu», son «petit Dieu», et dans le sens du: *quorum Deus venter est* de St. Paul, et qu'on dit aussi bien: «plût au ciel» pour «plût à Dieu» sans confondre.

En disant de quelqu'un qu'il est *Immâna*, les Barundi savent très bien que pour cela ce n'est pas le Créateur. D'ailleurs est-ce que les anges ne sont pas des *Elohim*, des dieux dans l'Ecriture sainte³⁶? Et les juges, les rois de la terre, Moïse, les apôtres? Qu'on ouvre les saintes Ecritures et le commentaire de St. Jérôme in Matth. Concluons avec St. Paul: «Car encore qu'il y ait ce qu'on appelle des dieux, soit dans le ciel, soit sur la terre (car il y a ainsi beaucoup de dieux et beaucoup de Seigneurs). Pour nous cependant il n'y a qu'un seul Dieu». 1 Cor. 8, 5, 6. C'est le sentiment intime des Barundi.

* * *

Mais ce Dieu n'est-ce pas *Kiranga*, *Ryangombe*; ce grand Esprit, auquel est rendu un vrai culte? A considérer certaines apparences, on dirait en effet que, dans leurs cérémonies, dans leurs prières, dans leurs sacrifices, ils considèrent *Kiranga* comme le Créateur, le Distributeur suprême de tout bien. Qu'on ne s'y trompe pas. Nous reviendrons plus longuement sur la question en traitant ailleurs de ce culte de *Kiranga*; pour le moment contentons nous de noter ceci:

En interrogeant un peu on arrive facilement à constater que le nom d'*Immâna* appliqué à *Kiranga* n'est qu'un *Zina ry' ubutore* (nom de flatterie). «*Kiranga* ne crée pas, il est créé lui-même.» «*Kiranga* ne vient que quand il y a de la bière, *Immâna* ne veut que de l'eau.» «*Kiranga* trompe: quand les vaches sont perdues, il prétend que c'est lui qui les a fait perdre et quand on les retrouve, il dit encore que c'est lui qui les a rendues.»

Mais le fait est que presque tous les actes de la religion vont à lui comme à un Dieu. On lui fait des vœux, des sacrifices, on lui adresse des prières.

Mais tout porte à croire, et la plupart l'avouent sans difficulté, que le grand motif de ce culte est la crainte. On n'a pas besoin d'ailleurs d'être un first-class-psychologue pour s'apercevoir que le grand motif, presque l'exclusif motif de n'importe quel acte extérieur de religion c'est la crainte.

³⁶ Dieu à Moïse: «Je t'ai fait Dieu de Pharaon.» (Ex. 7. Cf. Ps. 29, 1; Ps. 89, 7; Job 1, 6, 2, 1, 38, 9. Ex. 22, 3. Ps. 80, 1. 6. Ps. 46, 10. Cf. également St. Hieron. lib. 3. comm. in S., Matth. c. 16.)

Le noir écoutera plus facilement le policier armé de sa trique que le missionnaire qui n'a que sa croix.

En somme, *Immâna* est pour eux — qu'on excuse l'expression banale, mais je n'en trouve aucune qui rende mieux ma pensée — un tout-à-fait brave-homme, qui ne fait pas de mal, qui ne se fâche pas, qui n'ennuie personne. *Kiranga* au contraire est un «gaillard» qu'il s'agit de ne pas indisposer contre soi. Pendant sa vie terrestre il était loin d'être un agneau. Il la continue. Il veut de la bière, des cadeaux, la soumission. Devant la crainte innée à chaque Murundi, cet espèce de Roi terrible a trouvé facilement la chemin de l'apothéose.

Son culte s'est développé facilement au détriment d'*Immâna* dont ils ont le nom dans la bouche, mais qu'ils oublient pratiquement dans la vie. La crainte les a donc jetés à genoux devant *Kiranga* et sa suite. Elle fait qu'au lieu de s'occuper du Dieu unique, origine de tout, ils épuisent leurs besoins religieux dans le culte de ce qui n'est pas Dieu.

On pense au mot de Statius: *Primus in orbe deos fecit timor*³⁷, pour lequel je propose la traduction suivante: La croyance à un seul Dieu existait, mais la crainte en obscurcissant les esprits était cause qu'on commençait à traiter comme des dieux des êtres invisibles estimés puissants et jaloux. La crainte a fait mettre au pluriel, ce qui au début était au singulier. Dans le culte de *Kiranga* nous pouvons voir, il me semble, une première étape vers le polithéisme, mais les Barundi n'y sont pas encore arrivés.

* * *

Le mot *Immâna* au pluriel. Des choses et des personnes nommés *Immâna*.

Il reste encore une difficulté. Chacun a son *Immâna*. Il y a l'*Immâna* qui crée et l'*Immâna* qui élève, l'*Immâna* de Mugenda (nom de lieu), et l'*Immâna* de Mugeru etc., l'*Immâna* de la bière et l'*Immâna* de la vache. Souvent on évite la difficulté en traduisant le mot *Immâna* par «bonne fortune», «chance».

Chacun a la sienne. Ne priez pas l'*Immâna* d'un autre ne veut dire autre chose que: ne jalouse pas ton voisin.

Pour ce qui regarde les expressions *Immâna yi Mugeru* etc; *Immâna* y est pris pour «bosquet sacré». On veut parler des arbres-*Immâna*, qui se trouvent à Mugeru, à Mugenda etc. On parle de l'*Immâna* de l'Urundi, de l'*Immâna* des blancs, des chefs etc; comme on parle du Dieu de France, du Dieu des Magyars, du Dieu d'Israël, sans vouloir le multiplier pour cela.

Il y a certainement un danger dans cette tendance à vouloir indiquer la divinité par le nom du lieu où elle est plus spécialement honorée ou mieux simplement commémorée. Cependant les Barundi n'ont pas encore cédé à cette tentation.

Si donc, sans réfléchir, ils parlent de plusieurs *Immâna*, en ayant en vue différents lieux, différentes choses où sa présence se manifeste davantage, il ne faudra pas en conclure qu'ils multiplient pour cela la divinité. Pas plus

³⁷ Thebais 3, 60.

d'ailleurs qu'un chrétien tant soit peu instruit ne se laissera aller à croire à plusieurs Saintes Vierges en entendant parler de N. D. de Lourdes, N. D. d'Afrique, N. D. de la Garde . . .

Il est bien moins aisé d'expliquer les expressions: «Tu as ton *Immâna*, moi j'ai le mien.» «Nous avons la même naissance, mais non le même *Immâna*» et d'analogues. Car on ne peut pas toujours éviter la difficulté en traduisant par chance, bonheur, fortune. Nous trouvons-nous ici devant une manière de parler comme on dit: le Dieu d'Isaac, de Jacob . . . ?

Ou bien y-a-t-il un raisonnement (inconscient évidemment) dans l'esprit du Murundi comme celui-ci? Là où il agit, il est. Or il agit dans chacun et de différentes manières. Il agit chez moi, il agit chez mon voisin, il agit tout près, il agit très loin de moi. Chez l'un il donne des enfants; chez l'autre aucun. Chez l'un il crée un enfant, chez l'autre en même temps. L'un reste vivant, l'autre meurt. Donc, différence entre Celui qui fait mourir et Celui qui laisse vivre . . . ? Le sien n'est donc pas le mien . . . ? Mystère.

En fin de compte l'idée imparfaite qu'ils ont de la Toute-puissance, de l'Omniprésence d'*Immâna* est bien pour quelque chose dans la confusion. D'un autre côté on pourrait y voir une preuve pour la croyance à une force créatrice personnelle. S'ils entendaient par le mot *Immâna* une force panthéistique, répandue partout, ils n'arriveraient pas si facilement à parler de l'*Immâna* d'un tel ou d'un tel.

* *

Que dire de certains vestiges d'anthropomorphisme?

«*Immâna* retire son doigt.» «Il travaille dans la poussière.» «Il se lave les mains» etc.

La réponse n'est pas difficile. Le Murundi lui-même ne s'y trompe pas. C'est une manière de parler *n'ukuvuga gussa*. Il sait très bien qu'*Immâna* n'a pas de mains . . . Mais *irakor'ukwigira*. (Il fait comme Il veut.) S'il lui plaît de montrer une main etc., personne ne l'empêchera.

Qu'on lise d'ailleurs les Saintes Ecritures. On y parle de «son doigt» . . . de la «force de son bras» . . . *digitus Dei est hic* . . . L'œil de Dieu . . .³⁸

Remarquons avec de *Broglie*: «Sans doute, les livres saints emploient souvent, en parlant du Créateur un langage métaphorique et des formes qui interprétées à la lettre, conduiraient à l'anthropomorphisme. C'est une nécessité du langage humain. Mais l'idée d'un Dieu unique, invisible créateur et souverain du monde, apparaît à tout instant dans le texte sacré.»

Et ajoutons «dans les paroles des Barundi».

* *

Un tout petit mot, enfin, au sujet du *Rwuba rwa bigatta*, *Immâna mbi* etc., dont il était question plusieurs fois.

Ne s'oppose-t-il pas à l'idée monothéiste? Ne s'agit-il pas d'une autre divinité mauvaise, celle-ci opposée à *Immâna*, d'une espèce de dualité? Dualisme des Gnostiques, des Manichéens? Ahriman des Perses contre le Vuh-

³⁸ Sap. 8, 1. 1 Reg. 7, 3. Rom. 8, 12. Ex. 6, 1. 6.

Manah? Le Lokki de l'Edda? La personnification du principe diabolique, la divinité méchante qui, aux premiers temps du christianisme surtout, fut identifiée avec le démon? Il y a certainement quelque chose de tout cela dans l'idée de l'*Immâna mbi*, de *Rwuba*. Nous avons ici la solution *Rundi* de la question angoissante de l'origine du mal. Le mal existe partout. «Il est suspendu en haut et tombe sur mille.» «Pas de colline sans tombe.» «La mort est partout.» «Celle (mort) qui en a mangé d'autres ne t'oublie pas.» «L'homme est comme l'eau. Elle est versée, pas moyen de la ramasser.» Comme l'œuf «il tombe . . il est fini». La vie n'est qu'un tissu de misères.

Ne pas le confondre avec l'*Immâna* qui ne fait que du bien, qui est le Bon, le Vivant, le Sauveur.

Mais ça doit être quelque chose de très grand, de très puissant, de plus fort qu'*Immâna*, son égal, au moins dans tel ou tel cas. («Les *Immâna* se sont battus.») Donc il y a une cause du mal, qui n'est pas l'*Immâna* bon, mais *Immâna* quand même, puisque aussi fort, produisant un effet en dehors d'*Immâna*. *Immâna mbi*, mauvais *Immâna* par conséquent.

Solution simpliste je le veux bien. Ils ne vont pas plus loin. Ce que c'est au fond, personne ne saurait le dire, personne n'y a réfléchi. Ce n'est pas *Kiranga*, ce n'est pas un esprit, c'est l'origine de tout mal. Le mauvais en un mot. «Celui qui déshabille. Celui qui jette un mauvais sort, qui rend aveugle, qui vous guette sournoisement». C'est tout ce qu'ils trouvent à vous répondre.

Voilà la solution de la grande question du mal, solution bien piètre. Mais trouvez-moi donc mieux en dehors de celle donnée par notre Sainte Religion.

Epilogue.

Superstition grossière, crainte de *mizimus*, des esprits, culte de *Kiranga*, est-ce là le bilan des croyances religieuses de nos Barundi?

Nous nous flattons d'avoir montré par ces succincts et modestes essais que non. Il y a plus, il y a mieux. Dans le ciel moitié-couvert on aperçoit des éclairées lumineuses, dans la boue des perles de valeur, sous la broussaille on découvre des débris de marbre qui valent la peine de les rechercher. Comme ces trainées de feu qui serpentent dans la nuit noire sur les collines de notre Urundi, des parcelles de la grande vérité, de l'existence, de la puissance, de la grandeur de Dieu, luisent dans les esprits de nos Barundi.

Sont-ce les restes d'une tradition primitive, apportés comme un précieux trésor par les ancêtres de nos Barundi, lorsqu'ils vinrent des plateaux asiatiques?

Sont-ce des fruits non mûrs encore de la pensée indigène qui suit les lois de l'évolution?

Ou bien doit-on y voir des importations d'origine chrétienne ou musulmane?

A toutes ces questions faisons-nous *Murundi* avec les Barundi et répondons modestement: *Ndabizi*? Le sais-je? Ou encore: *Bizimmana*. Dieu seul le sait.

Qu'il nous soit permis seulement de remarquer que l'Urundi est un pays qui est resté jusqu'aux derniers temps un des plus fermés à l'étranger. Que rien, mais absolument rien ne semble indiquer des influences de ce genre.

Que l'impression de quiconque observe un peu nos gens, est plutôt en faveur d'une dégénération que d'une évolution³⁹.

On constate tous les jours qu'ils sont très accessible à l'introduction d'éléments inférieurs, à tout ce qui vient des voisins superstitieux.

Pour le reste, on ne connaît pas suffisamment l'histoire pour oser s'essayer à une argumentation basée sur le passé de ce peuple, si sceptique lorsqu'il s'agit de son histoire, et si insoucieux de ses traditions. En attendant mieux, contentons-nous de faire nôtres les paroles que le P. LAGRANGE écrivait au sujet des peuples sémitiques⁴⁰:

«On regardera comme très probable que le germe de cette idée (monothéiste) a été déposé par Dieu Lui-même dans le cœur de l'homme.»

D'ailleurs que le missionnaire laisse ces questions à «ceux des livres», «ceux du métier».

Au lieu de nous attrister sur ce que nous ne savons pas, ou de chercher ce qui reste caché, réjouissons-nous de ce que nous trouvons dans le commerce journalier avec nos gens. Il y a là incontestablement des éléments de la plus haute valeur, des secours appréciables pour l'œuvre de l'Evangélisation. En expliquant, purifiant, délimitant ce qu'ils savent et croient, on rencontre des points d'attache en abondance. Pas n'est besoin de creuser profondément pour découvrir des fondements. *Ex cognito ad incognitum*. Le missionnaire apprécie la règle d'or de ST THOMAS et l'applique con amore et avec fruit.

Avec la connaissance que nos Barundi ont de l'Etre suprême, bon, origine de tout, tout-puissant, il n'est pas difficile de faire entrer la doctrine de la Création, du Paradis, de la chute, de la Rédemption, des moyens mis à la disposition de l'homme pour se sauver. A l'église, à la salle de catéchisme, en classe, dans les huttes, vous entendez souvent la traduction *Rundi* de *ἡ κοίτη* qui revient continuellement sur les lèvres du divin Maître⁴¹.

Murumvise (vous avez entendu). *Baravug'i Burundi*. «On dit dans l'Urundi.» Le grand Prédicateur de l'Aréopage trouvait un autel érigé en l'honneur du dieu inconnu. Le prédicateur de l'Evangile parmi les Barundi y trouve un Dieu connu, mais sans autel. C'est sa mission sublime de l'ériger. Et déjà les autels se dressent sur tous les sommets. Le christianisme commence à pénétrer parmi les Barundi. L'arbre est encore bien petit. Les vents le secouent. L'indolence native, l'apathie pour les choses de l'esprit, l'égoïsme, la crainte des esprits, la superstition surtout, tout cela est une arme terrible au pouvoir de l'Ennemi du bien. Mais on l'entend si souvent

³⁹ Monoth. hénouth. polyth. p. 19.

⁴⁰ P. MARIE-JOSEPH LAGRANGE, *Etudes sur les Religions Sémitiques*. 2. édition. Paris 1905.

⁴¹ Matth. 8. Act. 17, 23.

ici: *Ntahutang'Immâna kuheburu*. «Il ne faut jamais désespérer d'*Immâna*.» «Le mal ne met pas fin aux œuvres d'*Immâna*. «Il vaut mieux qu'un bouclier.» Et pour tout dire: «*Akati kateredswe n'Immâna ntikahenurwa n'umuyaga*.» «Le petit arbre dressé par *Immâna* ne sera pas renversé par le vent.»

Le missionnaire au *Burundi* le croit avec ses *Barundi*. (Rusengo, Urundi Central le 15 Oct. 1924.)

Nota. (Bibliographie.)

Personne n'attendra d'un missionnaire perdu dans la brousse d'un pays au centre de l'Afrique, une bibliographie, je ne dis pas complète, mais même tant soit peu générale. Il vit dans un pays sans bibliothèque; les distances, le temps etc., la brousse ne lui permettent pas de suivre tant soit peu le progrès de telles ou telles études.

Il doit se contenter de quelques notes vieilles, datant du temps où il était encore en Europe, puis de quelques livres de son même bagage, des articles qui lui tombent de temps en temps sous les yeux.

Ainsi je trouve dans mes tout vieux cahiers la note suivante: «Tandis que l'anthropologie jetait ses regards sur totems, momies honorées, esprits adorés, fétiches soigneusement conservés, elle n'a fait de recherches nulle part, pour autant que je sache, sur les croyances religieuses supérieures, plus pures des primitifs. On a passé outre avec un mot sur la crédulité des missionnaires et des influences chrétiennes.» La note est tirée du «*Making of Religion*» de LANG en 1900. Il avait en vue: TYLOR, TIELE, DE RÉVILLE etc.

«Pendant des années il ne rencontrait chez la plupart que de l'opposition ou ce qui est pire, un silence dédaigneux.» Mais à la longue il sut en imposer avec son matériel respectable de faits et on doit lui attribuer l'honneur d'avoir provoqué par son «*The Making of Religion*» une vraie révolution dans la science de l'histoire des religions».

La question avait de quoi, tenter un jeune missionnaire. Jusqu'à la guerre nous l'avons donc suivie tant bien que mal.

* * *

«L'Origine de l'idée de Dieu», P. G. SCHMIDT, «*Anthropos*», III, IV, V.

«La Religion des Primitifs», Mgr. LE ROY, 1912, Beauchesne.

«Christus», troisième édit., 1912, Beauchesne.

«Où en est l'histoire des Religions», BRICOUT, Paris, Letouzey 1912.

«La religion des peuples non civilisés», 1908. Avec les livres de Bros.

«Gott und Götter», PESCH.

«Die Religion der afrikanischen Naturvölker», Dr. SCHNEIDER.

«Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures», LÉVY-BRUHL.

«Orpheus», SALOMON REINACH, 1921.

«Essays en Studien», Livre du Dr. SCHRNYEN.

Les articles dans les «*Etudes*» de DE GRANDMAISON et ceux dans «*Zeitschrift für Missionswissenschaft*».

C'était à peu près tout:

«Is het heidendom de oorspronkelyke godsdienst?», HUDLESTON SLATER.

Quant à la question spéciale du Dieu des Africains nous avons avec quelques notes tirées des Pères de l'Eglise, au sujet des idées des peuples payens du Nord de l'Afrique sur le Créateur le livre:

«Les Gallas», P. MARTIAL DE SYLVIA.

«Aux rives du Tanganika», Mgr. LECHAPTOIS sur les Leza des riverains du Tanganika, et sur Katonda au Buganda.

«Entre le Vict. Albert et l'Edouard», GORJU.

«Dict. Français-Kirundi», P. V. D. BURGT.

«Die Barundi», Prof. M. MEYER.

«Le culte de la société secrète des Immandwa au Ruanda», P. A. ARNOUX, «Anthropos», VIII.

«Tradition et légendes des Batussi sur le Créateur du Monde et leur établissement au Ruanda», «Anthropos», III, 1908.

«Das Geheimnis der Watussi», DUFAYS, Afrikabote, 15, I; 1, II.



Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern der Sierra Nevada de Santa Marta in Kolumbien.

Beobachtungen, Textaufnahmen und linguistische Studien.

Unternehmen im Auftrage der Staatlichen Museen zu Berlin mit Mitteln der Herzog von Loubat-Professur-Stiftung.

Von Prof. Dr. K. TH. PREUSS, Direktor am Staatlichen Museum für Völkerkunde, Berlin.

(Fortsetzung.)

meĩnkugui Ameise.

meĩvañkukui Gebirgssee 2, 63; 6, 7, 9, 13, 15; 58, 4; 124, 1; 125.

meĩžágetse (*agatsali*) gebogen 19, 10; siehe *veĩžá*.

Meĩžañhi Gehilfe *Suvali's* 80, 1f.

meĩžgui, *veĩškui* (*gui*), F. *gu*, *gua*, umwenden (Kopf) 9, 32; sich umwenden, umkehren 2, 10; siehe *ižveĩžgui*, *ar-*, *ia-*, *iž-*, *i-veĩši*.

meĩži Batate 11, 6.

Méĩžukša Sohn *Alukuñná's*, Priester vom *Kasikial*.

meldumo (sp. *mayordomo*) Festveranstalter.

menuli Steinhammer, zugleich Wurfgerät.

mi dein, meist bei Personen 9, 46; 11, 22; 15, 7; vgl. *mihí*.

mi siehe *ma*.

mi? wie viel? nur in Zusammensetzung; siehe *-ktokuñ*, *-kuiža*, *-li*, *-lui*, *-tsá*.

mia, 1. wo? auch bei indirekter Rede 9, 46; 21, 4; 137, 26; wo, relat. 12, 1; 2. weil 9, 20; 59, 4; 137, 11, 15; 3. wenn doch (Wunsch)! 25, 2.

Mĩdbalañ der Ort am *Kasikial*, wo der *Sekuišoutši* vorstellende gespaltene Stein liegt 24, 14.

mĩdí Rochenstachel als Säge 6, 8, 12.

mĩgalui siehe *milui*.

mĩgisalava (*agisali*) Gefahr.

miháitšani, F. *tšan*, *tšana*, sich beeilen 2, 15; 9, 6; 11, 11.

miháĩ ein Säugetier von der Gestalt einer großen Ratte, sp. *guardinaja* oder *tinaja* 137, 10.

mihala der Stab der Zuckerrohrmühle, an den die Ochsen gespannt werden.

mihani, *mihanka* oben (auf höher gelegenem Gelände) 3, 2.

mihí (*mi*) dein, meist bei Tieren und Sachen (Eigentum) 2, 52.

miķšihi siehe *gaĩmiķšihi*.

miķ-tokuñ (*mi*) wie viele Arrobas? Vgl. *mitsá*.

mi-kuiža? (*huiža*) wie vielmal? Vgl. *mitsá*.

mili? welcher, was für ein?

mi-lui, *mĩ-ga-lui?* wie viele Tage?

mina ein Kraut.

Minakalue ein Berg bei Noavaka, sp. *Cerro de las minas*.

min-gamá (*minkáĩ*) Umhängetasche aus Agavefaser.

mini, *vini*, F. *mi*, *mina*, fesseln, lähmen (vom Krampf); *kala-*, *kal-vini* die Beine lähmen 19, 15, 20; siehe *ibini*.

minkáĩ (*akaj*) Agave, Agavefaser 15, 5.

misá (sp. *mesa*) Tisch 2, 56.

miseĩ Agaveart, sp. *maya*; der innere Teil, der gegessen wird, sp. *cabeza* oder *corazon*; auch als wildwachsende Ananas beschrieben; vgl. *gemiseĩ*.

mĩsi Eidechsenart.

misũ ein Baum mit weichem Holz.

mĩši Katze.

miši siehe *gaj-*, *huizi-*.
mita arzēši am Magen leiden.
mita, vita, bita halb **12**, 3; Mitte, in der Mitte **10**, 14; **21**, 3, 8; siehe *har-*, *hul-*, *kāsa-*, *kaŭkala-*, *kaur-*, *sankuiš-*, *šana-vita*, *stábita*, *tenavita*; siehe *mitakuáñ*.
mitábali siehe *mitava*.
mitábaŷya frailejon, Paramo-pflanze **138**, altes Wort; vgl. *mita-baŷya* halbe Spanne.
mitabi Caracolibaum **9**, 9; **23**, 3.
mitakuáñ, *mitakuaka* (*mita*) in der Mitte **5**, 7; **9**, 40f.
mitandú ein Frauengeschlecht.
mitarzala Magen **12**, 1; vgl. *mita arzēši*.
mi-tava, *mitábali* unten **5**, 11; **6**, 4.
mit-sá (*mi*), 1. wann? 2. wie viel? 3. so viel, so vielmal, immer **18**, 3; mit der Negation: niemals.
mitsenši schnell (wachsen).
mitu Schwein.
miua Faulheit; siehe *arzēši*; -*kale* faul **2**, 59.
miui euer (bei Personen) **5**, 12.
miuihi euer (bei Tieren und Sachen als Eigentum).
mizēka (*arzēši*) Schmerz **2**, 57; **7**, 2; **40**; *sañ-* Kopfschmerz **40**.
mízihi, *vižihi*, *bižihi*, auch *aguv.*, *akab.*, *arv.*, *iv.*, F. *míži*, *míža*, *miška* wandern, umhergehen von Menschen und Vögeln **2**, 63; **8**, 13; **9**, 28, 60; **10**, 12, 29; **13**, 4; **15**, 8; **19**, 7; **72**, 1; **80**, 2; **83**, 1; **112**, 1f.; **130**, 5; siehe *uvižihi*.
moḱšiñkala Flosse.
moñguí Gujave **5**, 23.
moñkú Kalebasse, die Ranke; die Frucht **23**, 5; siehe *kalboñkú*, *ulubonkú*, *aváí*.
moñsá der Tau.
Mokote (sp.) Familienname.
mua siehe *múlihi*.

muan in der Mitte **11**, 14; **18**, 6; **28**, 1; siehe *nui-*, *sej-*, *vuan*, *vuol*.
múane, *múan-zala* mittlere; siehe *kasa-*, *káŷkala-*.
Muañni Priester aus dem Geschlecht *Sejžañkua's*.
mugí Säugetier von der Größe eines Fuchses, sp. *máchangara* **112**, 2.
mugua Pfefferstrauch, Pfeffer, sp. *ají* **2**, 20.
Mukañgalakue Tempel des Priesters Miguel *Nolavita* im Osten von Palomino.
Mukañkuá zwei Priester aus dem Geschlecht *Sejžañkua's*.
muḱsu, *vuḱsu* Kochtopf **10**, 13; siehe *núrvuḱsu*.
muḱša Schlingpflanze, aus der der Hut des Kopfaufsatzes der *Hiséj-*Maske gemacht ist.
muḱšukuíži mittelgroßer Vogel, sp. *cuivalu* **27**, 1; **86**, 4; siehe *huévukšukui*.
Mukuámala-kēka Paramo auf dem Wege von Palomino zum Rio Frio.
Mukuáuíkáñ Männername.
mukuhaktaši (*haktaši*) Zaubenstein für die Kokapflanzung.
Mukulyi Priester aus dem Geschlecht *Sejžañkua's*.
Mukulyin-makú Gatte der *Manēnēmáñ* bzw. der *Mukulyinsamá*; = *Sejžañkua*.
Mukulyinsamá Gattin von *Mukulyinmakú*.
mukuni die Erhöhung aus Stroh auf der Spitze der Tempel.
mukurito schwarz-weißer Vogel von der Größe des roten Arara **48**.
mula Baumwolle **15**, 5; siehe -*šiža*.
mulañ-kala Unterschenkel.
mula-šiža Baumwollfaden, speziell der als Armband getragene Baumwollfaden.

mulbatá Krankheit **23**, 1; **48**.
mulbatá-kale krank **12**, 6.
mulētua, *mulētua agatse* (*agatsali*) gut, hübsch **10**, 24; **31**, 5.
muli, *multava* Asche **11**, 14; Herd;
mul-kajža am Herde.
muli kleine schwarze Wespe.
muligeba Wort, Überlieferung **13**,
 7; **14**, 5; **56**, 4; Muttersprache.
múlihi, *vúlihi*, F. *mua*, *mulia*,
 spinnen **11**, 6; **15**, 5; siehe *nubuli*, *šivuli*.
mulkajža siehe *muli*.
múlkala Wind **4**, 15; **10**, 18; **93**;
 siehe *zala vúlkale*.
mulkua weiß.
Mulkuaka Ort im Nordnordwesten
 und nahe Palomino; Bewohner
 des Ortes **3**, 2, 13.
mulkuakuitši Zaubenstein zum
 Wiederfinden von Vieh.
Mulkuanua Ort am Rio Sekaino,
 Wohnsitz von *Napita* und *Kul-
 tšau* **135**, 1.
Mulkuaugui Priester aus dem
 Geschlecht *Sēokuku's*.
Mulkuava Gegend jenseits des
 Meeres, Aufenthalt *Tajku's* **8**, 12.
Mulkueikaj der aus der Flut ge-
 rettete Mensch **2**, 40, 42, 46.
mutá, *mutá* Baum, aus dessen
 Asche früher Kalk für den Koka-
 genuß gewonnen wurde.
multava siehe *muli*.
Mulú Priester aus dem Geschlecht
Sintana's.
mulúa Vogel **86**, 4; **104**.
muluašīža (*ašīža*) Kehle.
múlūka eine Giftschlange, sp. *cu-
 lebra cazadora*.
mulukajkáj große Ratte.
Muluku der Herr der Welt **56**, 1 ff.
muluno ein bestimmter einzelner
 Stern, sp. *molendero*.
mu meįži das umwickelte Pfeil-
 ende.

mundi eßbare Wurzel, sp. *ma-
 langa*; vgl. *suzukala*.
muñguatši, 1. am Tempel: Dach-
 pfeiler; schräge Wandpfeiler; ein
 Ring aus Schlingpflanzen um das
 innere Dach; 2. Schlüssel zur Hütte.
muni, *zubuni*, *arzubuni*, F. *muna*,
mu, aufgehen (Gewächse) **3**, 3,
 7, 20; **13**, 4; **29**, 3; **43**, 1; siehe
ibuni, *ižbungui*.
munitsēši (*išeįši*), F. *tsē*, Tag
 werden, tagen **9**, 61.
muñkarzēši (*muñzēši*, *arzēši*),
 F. *zē*, Tag werden in bezug auf
 mehrere Personen **19**, 5.
Muñkulú Frau, Bote *Žántana's*
2, 9, 28; bekämpft *Žuimakane*
 durch Gesänge **87**, 1 ff.
muñséį (*muñzēši*) der Strohaufsatz
 auf der Spitze der Tempel nebst
 den strahlenförmig herausstecken-
 den Stäben.
munši hell, weiß, durchscheinend
11, 27; **61**, 4; **137**, 6; Helligkeit
3, 8; siehe *abutši*.
Munue Berg im Nordnordwesten
 und in der Nähe von Palomino,
 Wohnort von Silvestre *Lavata*.
muñzēši (*zeįši*), F. *zē*, Tag werden,
 tagen **60**, 1 f.; siehe *muñkarzēši*,
munitsēši.
munži, *bunži*, 1. Tochter **2**, 1 ff.;
9, 37 f., 44; 2. Mädchen **7**, 14;
11, 7; 3. Frau **10**, 23; **11**, 4;
58, 6; 4. Ehefrau **58**, 5; 5. auch
abunži weiblich; siehe *kuizi*.
munžingui siehe *gui*.
mūša, *mūšakaj*, *abūša* am Morgen,
 in der Frühe **9**, 31, 54 f., 61; **19**, 5.
muši, *buši*, *puši*, F. *mu*, *muka*,
 schlagen (jemand, Trommel) **137**,
 19; läuten (Glocke) **12**, 14; siehe
ibuši.
muškuimi (*mayžua*) meist mit
 folg. *meį* „nur“, zwei allein **9**, 16,
 18; **17**, 7.

muškulu (*maužua*) zwei 16, 4.
muš-tava (*maužua*) auf beiden
 Seiten 9, 8; 14, 2.
mutá siehe *multá*.
mutiša siehe *kali*.
Mutue Quellsee des Rio S. Antonio.
mutšata (*maužua*) zwei Spannen
 87, 4.
mutšui (*maužua*, *nui*) zwei Tage
 27, 1.

mútšuiža (*maužua*, *huiža*) zwei-
 mal 16, 2; 18, 11, 13f.
mutšula (*maužua*, *hula*) zwei Re-
 alen.
muzuši, *mazuši* rote Wespe; siehe
hisěi.
mūži Hängematte; siehe *sinika*
būži.
mūžugua (*maužua* *ugua*) zwanzig.

N.

na, *la*, *ža* ich, mir, mich 9, 20;
 21, 2, 4; 75, 2; 137, 21f.; als
 Zufügung zu *nasuñ* „wir“ über-
 flüssig gebraucht 19, 21; siehe
nas, *naskui*, *natsina*.
na mein, meist bei Personen 9, 3;
 siehe *nahí*.
na, *da* (*nali*) sein, als Hilfsverbum,
 meist unübersetzbar 2, 29; 9, 49;
 11, 19; 23, 2; 58, 5; siehe *nana*;
 vgl. *la*, *ža*.
na siehe *naši*.
na, verstärkt *naga*, *nanga*, vor
 Verben: so, in dieser Weise, meist
 unübersetzt 11, 15; 16, 5; 17, 1f.;
 38; 48; 85, 2; 92; 137, 4 passim;
 vgl. *ni*.
na mit (Begleitung), und 2, 1; 11,
 5 (*nanga*), 20, 22f.; 17, 7; 81,
 1; 137, 21; siehe *arna*.
nábela frailejon, Paramopflanze,
 bei Zeremonien gebraucht 101, 1.
nábelañ Sprache von Marokasa
 2, 47.
nabi, *navi*, *nebi*, *labi*, 1. Puma,
 sp. *leon* 10, 28; 18, 10; 31, 5;
 137, 9; siehe *-hívaka*; 2. Tier
 48; siehe *náblula*.
nabi hívaka Wildkatze, sp. *leon-*
cillo 129.
nabi-lěši, *navileši* (*nejši*), F. *lě*,
 sich in einem Puma verwandeln
 4, 1; 10, 21f., 40.
nabin gui siehe *gui*.

nabi sáñkale Pumakopf, Kopf-
 aufsatz in Gestalt eines Puma-
 kopfes 98, 1f.
nábiši, F. *bi*, ankommen; siehe
akald-, *ižá-*, *ula-biši*.
nab-kāka (*nabi*) Pumarachen als
 Maske 2, 52; 10, 27f.; siehe
navuakaj, *zalakuka*.
Nabkáliue Quellsee des Rio San
 Miguel 6, 10.
nabla weiß; *-šiža* weißer Faden.
Nabluej siehe *Nabuluej*.
náb-lula (*nabi*) Tiere, besonders
 Säugetiere 1, 8; 2, 6, 40; 86, 1;
 98, 1; 129; 131, 1.
Nabsizin Priester aus dem Ge-
 schlecht *Kultšavitabaŷya's*.
Nabsuša Uakaj (*nabi*, *lula*) die
Nabsuša-Maske, die Mutter der
 vierfüßigen Tiere und Vögel 86, 1 ff.
nábšiža siehe *návšiža*.
nabugala Eis, Frost.
Nabuguiži Nebenfluß des Rio San
 Miguel von Westen unterhalb des
 Dorfes San Miguel, Ansiedlung
 und Bewohner = *Živiloñgui* 5, 36;
 13, 10.
nábule großer Truthahn 86, 2.
Nab(u)luej, *Navuluej* weißer Berg,
 die Schneekette im Süden von
 Palomino 6, 17.
Nabu vakaj Tempel bei Makotama.
Nabzēža, 1. Priester aus dem Ge-
 schlecht *Kultšavitabaŷya's*, singt

- für die Feldfrüchte **81**, 1; sein Amtsstab **122**, 1f.; 2. Priester aus dem *Kasikial*, singt gegen die bösen Fische im Meer **34**.
- náb-žakuei* (*nabi*) Pumahemd, Pumafell **10**, 40.
- nagaŋka* (*naši*) alle Gekommenen **12**, 6.
- nahí* (*na*) mein, der meinige, meist bei Sachen und Tieren **31**, 2; **35**.
- nakabížihi* (*naši*, *mížihi*) wiederkehren **15**, 8.
- naki* schon **2**, 15; **10**, 33; **11**, 22, 28; **137**, 28.
- nakaj* siehe *lakaj*.
- naku* siehe *laku*.
- nakua*, *nákuaskuei* (*kuali*) jung, Jüngling.
- nákuiši*, *dákuiši*, *izákuiši*, F. *kui*, fliehen **9**, 9, 14, 24, 26, 28; **16**, 2.
- nákuĩtši* ein Stein.
- Nakúlini* Rio Huachaca.
- nakuliúe* siehe *lakuliúe*.
- nála* (*na*, *narlá*) was da ist, die da sind, viele, alle **3**, 19; **5**, 6; **18**, 7; **19**, 2; **94**, 1.
- nalá* siehe *narlá*.
- nala-gele*, *dalagele*, 1. nicht sein (Hilfsverbum) **11**, 27; 2. Lüge, Schlechtigkeit **143**; *-akalēši*, *-arveīhi* lügen **23**, 3; **137**, 17.
- nalaguá* siehe *nalguá*.
- nálahi*, F. *nala*, 1. laufen **4**, 1, 3f.; **10**, 26; **137**, 12, 18; siehe *nalašihi*; 2. dahinströmen (Fluß).
- nalá-kaj* als es war, darauf, und, nun **2**, 7, 23; **9**, 11; **10**, 28.
- nala-šihi* (*nálahi*) laufen machen, verfolgen, verscheuchen **2**, 9f.; **87**, 1.
- nala-tšigakaj* (*atšihi*, *kaj*) darauf, dann **68**, 2; vgl. *atšigakaj*.
- na-lé* war, ist (Hilfsverbum) **5**, 28, 33; **9**, 4; **10**, 1; **14**, 3; **17**, 2, 10; **18**, 10; **24**, 13; **30**, 1; **56**, 5; **110**, 3; *nalēñ* (*ni*) als er (noch ein Mensch) war **63**, 1; *nale* was war, alle **2**, 44; **5**, 27; **6**, 9; vgl. *nali*, *narlá*.
- nalguá*, *nalaguá* (*nali*, *gui*), 1. daher, deshalb **2**, 9; **7**, 12; **11**, 30; **18**, 9; **112**, 2; siehe *aiki*; 2. weil **11**, 3.
- nal-guákaj* (*nali*) darauf und **12**, 12; **23**, 6; **59**, 3.
- nalgua-ma* (*ama*) daher, deshalb **58**, 5.
- nalgué* (*nalguá*), 1. bei Nomina war, ist (Hilfsverb) **3**, 12; **111**, 2; **130**, 5; *kágaba nalguēñ* (*ni*) als er noch ein Mensch war (**71**, 1); 2. zur Bildung des Plusquamperf. **9**, 52, 60; **12**, 5; **19**, 12; **21**, 7; **137**, 15, 18, 25; siehe *guanalgué*.
- nalguei-ni* (*nali*, *gui*) darauf und **12**, 12; **89**; *-žiniki* darauf **5**, 6; siehe *nalgué*.
- nali*, 1. sein (Hilfsverbum), auch zur Bekräftigung: wirklich **10**, 29f.; **12**, 1; **18**, 10; **21**, 5; **144**; 2. daher, deshalb **2**, 63; **11**, 4; **30**, 3; siehe *narli*, *aiki halyi*.
- nalín-guaši*, Konjunktion in Bedingungssätzen.
- nali-ni*, *nalíniki*, *dalíniki* darauf, und **4**, 6; **7**, 8; **11**, 31; **58**, 5; **78**, 2; siehe *narli*.
- Namahúi* Priester aus dem Geschlecht *Sintana's*.
- Námake* der Puma, jüngerer Bruder von *Sintana* **4**, 1 ff.
- Namakuš-kuái* (*Námake*) eine Savanne am Rio Palomino, unweit des Dorfes **4**, 11 Anm.
- Namaŋya*, *Nambusi* zwei Priester aus dem Geschlecht *Sejžañkua's*.
- Namsau* die Verkörperung von Schnee, Hagel, Regen und Kälte **13**, 9; **115**, 1.
- Namsiku*, auch *Námsiku*, Priester aus dem Geschlecht *Sintana's*, kämpft mit *Kašindukua* **10**, 8 ff.;

- sein Verkehr und Kampf mit *Ka-šĩngui* 18, 4; 19, 1ff.; lernt den Gebrauch des Steinbeils 20, 2; weist den Ameisen ihren Aufenthalt an 21, 1ff.; holt die Maske *Muluku's* 56, 7f.
- Namšaya* Frau der Sonne; Mond 3, 10, 20.
- namto* Mütze 8, 4; 10, 30.
- na-na* war, ist (Hilfsverbum) 20, 3; 22, 9; 25, 5; 46.
- nanalé iaga, nanaleni-žini* darauf 61, 2; 87, 5.
- nanatejgakaj* (*nana, itej, akaj*) darauf, alsdann 2, 37.
- Naňgakarúa, Naňgakalúa* mythischer Berg im Sonnenuntergang, Wohnsitz *Sejžan̄kua's*.
- naňgutse* klein 8, 11; 22, 4; siehe *káukala*.
- Naňhuía* Berg im Osten von Noavaka 101, 1.
- nani, lani, žani, naniva*, jüngerer Bruder, 1. Verwandtschaftsbezeichnung 4, 1; 8, 10ff.; 19, 2; 2. Bezeichnung für Jüngere; 3. Bezeichnung der Stammesfremden gegenüber den *Kágaba* oder älteren Brüdern 8, 1; 17, 1, 7; 18, 1; siehe *žali*.
- nanka, yanka (nánkahi)* bis 9, 59.
- náňkahi, táňkahi*, F. *ka*, ankommen, hervorkommen (von Sonne und Mond); *nui naňka* bei Sonnenaufgang; siehe *arlan̄kahi, izánkahi*.
- Napita* „älterer Bruder“, kämpft mit *Auamaši* und *Žuimakane* 135, 1f.
- narld, na-lá, lalá, dalá* war, ist (Hilfsverbum) 2, 51; 3, 18; 9, 49, 61; 11, 1, 23; 12, 3; 13, 1; 14, 1; 24, 3, 7; 52; 55; 58, 5; 77, 2; 116; 128; vorhanden sein 2, 4, 25; 11, 7f.; 17, 10; 45; 61, 4; siehe *žalá guanalgué*; vgl. *nalé*.
- narlé* siehe *nalé*.
- narle* siehe *naši*.
- narli* daher, deshalb 7, 1; 58, 6; 110, 1; 120, 2; siehe *nali, nalini*.
- nas, das* ich, mir, mich 5, 4; 9, 13f., 20, 26, 38, 44, 46; 19, 9; 75, 2; 137, 15; vgl. *na*.
- naskui (na, askui)* ich allein.
- nasuñ, žasuñ, yasuñ* wir, uns 5, 25; 9, 6; 11, 18; 32, 1.
- naši, laši* Waise, Arme 89; 121, 1; 134, 2; -*kuej* Leute, Untergebene 19, 4.
- naši, laši, žaši*, F. *na, naka, narle* kommen 3, 18; 5, 2, 5; 9, 47, 60; 11, 10; 12, 6; 13, 10; 15, 1, 5, 8; 17, 8; 18, 10; 19, 4f., 6, 8, 11; 22, 1f.; 25, 1f., 3, 5; 31, 3; 39, 2; 45; 56, 7; 116; siehe *a-, abu-, aga-, aka-, ia-, iżga-, ulaši*.
- naši (naši)* bis 2, 62; 22, 2; 86, 4; 112, 1.
- Natan-gēka* Paramo auf dem Wege von San Francisco nach Marokasa.
- natsina (na)* ich.
- naua* wenig, ein wenig 9, 5; 12, 8; 23, 6; siehe *aguáñ, arlé*.
- nauá-getse* klein.
- nauakui* ein wenig, ein Stückchen.
- náua-tej (itej)* schnell, in kurzer Zeit 2, 52; 11, 20, 22.
- náua-zej (zejši)* nahe 71, 2.
- naugali* siehe *nauši*.
- naugatšiga (nauši, atšihi)* darauf, und 7, 10; 76; 123.
- naugauka, laugáukale (nauši, ka)* alle 7, 6, 14; 11, 29; 12, 6; 13, 5; 61, 1.
- naugeňka* siehe *nauši*.
- nau-guakaj (nauši)* darauf, und 9, 7; 18, 12; 19, 7; 137, 11.
- nau-guejni, nauguejni-ki, naugueňki, lauguejni (nauši)* als das war, darauf, und 9, 27, 52; 18, 12; 29, 1; 137, 15.

nauí unser (bei Personen) **19**, **21**;
siehe *-hí*.

nauí, *nauikali*, 1. Fischotter (?),
sp. *perro de agua*; 2. Zeit des
April.

nauiañka, *nāuiandi* im Himmel
(als Wohnort) **9**, **1**, **29**; **103**, **1**.

nauihí (*nauí*) unser, der unserige
(bei Tieren und Sachen als Eigen-
tum) **8**, **12**; **61**, **5**.

nauikali siehe *nauí*.

naŭka (*naŭši*) alle **13**, **1**; **75**, **1**;
108, **1**; **132**, **2**; Plur. *naŭkakuei*
seiend, vorhanden, alle **4**, **18**; **5**,
17; **6**, **9**; **7**, **14**; **100**, **3**.

naŭkáĭ, *naŭkajniki*, *naŭkéñ*, *naŭ-
keñki* (*naŭši*) als war, damals,
darauf, und **1**, **1**; **8**, **8**; **9**, **3**, **9**,
52; **17**, **4**; **23**, **9**; **60**, **1f.**; **108**, **1**.

náŭkale (*naŭka*) alle **7**, **13**; **9**, **17**;
Plur. *naŭkálekueĭ* seiend, vor-
handen **11**, **7**.

naŭka-véĭ alles, alle **2**, **24**; **86**, **6**.

naŭ-kuali (*naŭši*), F. *kue*, sich
befinden, sich aufhalten.

náŭkuaya eine Wurzel, bei der
Taufe gebraucht, jetzt *nuñši* ge-
nannt **138**.

naŭma, 1. Dinge, Eigentum **5**, **16**;
2. *-tui* in jeder Beziehung, gut
sorgen **2**, **58**; **7**, **9**; **68**, **1f.**; **122**, **1**.

naŭrlá, 1. Baum, aus dessen Rinde
rötlich-gelbe Farbe gewonnen
wird; 2. die betreffende Farbe,
der gefärbte Faden.

naŭsa-getse (*nusa*) häßlich **3**, **12**.
naŭsu, *laŭsu* Mehlstärke **9**, **61**.

naŭši, *laŭši*, F. *naŭ*, *nu*, *naŭka*,
nuka, 1. vorhanden sein **7**, **3f.**;
10, **14**, **21**; **11**, **32f.**; **13**, **2**; **28**,
3; **61**, **3f.**; 2. sich befinden, sich
aufhalten, leben, bleiben, dauern
2, **8**, **60**; **5**, **5**, **16**; **8**, **2**; **9**, **47f.**;
17, **1f.**; **21**, **4**, **8**; **27**, **1**; **130**, **3**;
naŭgali, *naŭgeñ*, *naŭgeñka* wo
sich befindet, am Wohnorte **9**, **29**,

60; **18**, **1**, **8**, **12**; **19**, **5**; **23**, **9**;
33; **58**, **4**; **137**, **10**, **12**, **22**;
3. auch F. *lō* sein (Hilfsverbum)

1, **1**; **2**, **6**, **24**, **30**; **4**, **15**; **5**, **8**,
16f., **20**; **7**, **1**; **9**, **9**, **40**, **45**, **55**;
18, **15**; **19**, **23**; **22**, **3**; **23**, **2**;
25, **2**; **26**, **4**; **29**, **1**; **52**; **63**, **1**;
90, **1f.**; **130**, **2**; **137**, **18**; siehe
abulaŭši, *arluši*, *naŭka*, *naŭkaj-
niki*, *náŭkale*, *nuka*; vgl. *yaŭši*.

Naŭvia Priester aus dem Geschlecht
Sejžañkua's.

Navaiži Nebenfluß des Rio Mako-
tama von Westen, mündet ober-
halb Takinas.

navaua eine Bohnenart (*hita-*) **84**.

navi siehe *nabi*.

navileši siehe *nabilēši*.

navizá ein stacheliger Baum **104**.

navkáĭ Baumart **104**.

navšele schwarze stechende Biene.

návšiža, *nábšiža* Gürtel des Orion,
sp. *tres reyes*; *nui-*, *nui návšiža*
ka die Sonne steht im Orion =
angeblich September **39**, **1**.

navtaši Schwert des Orion (?),
sp. *tres Marias* [?].

nav-uakaj (*nabi*) Pumamaske;
vgl. *nabkaka*.

Navuvá die Mutter der bösen
Seen und Sümpfe **6**, **15ff.**

ne siehe *nej*.

nebi siehe *nabi*.

nej, *ne*, *nekueĭ* (*nejši*), 1. alle **2**,
2, **56**; **10**, **34**; **13**, **10**; **37**; **56**,
4; **60**, **2**; **133**, **2**; **134**, **3**; **137**,
17; 2. *nej* vollständig **16**, **3**; siehe
néģeba.

nejgaŭka (*nejši*) alles, was (zu
den Tanzgeräten) gehört, dienlich
ist **9**, **42**; **86**, **2**.

néģeba (*nej*) diese vollständig, im
ganzen **2**, **24**; **5**, **8**; **19**, **3**, **12**, **17**;
vgl. *séģingeba*.

Néģulu (sp. *negro*) der Neger
123.

nejhi, lejhi, deġhi, žejhi, idejhi, F. *nej, neġa*, 1. gehen, fortgehen, wandern, von Menschen und Tieren, von der Sonne usw. **2**, 2, 11, 52, 57; **5**, 4, 11; **6**, 3—12; **7**, 3; **9**, 27, 41, 52, 60f.; **11**, 4; **12**, 5; **13**, 7; **15**, 2, 7, 9; **16**, 3; **18**, 3; **19**, 8, 11f., 14f., 16f.; **23**, 2; **31**, 1; **58**, 1; **82**, 1; **106**, 1; **109**, 1; **115**, 2; **116**; **137**, 9, 11, 13, 15f., 17f., 25; 2. wehen (Wind); siehe *avuleġhi, arleġhi, ulēhi*.

Neġkagui, Neġkaguitana Donnerwesen **13**, 1.

nejkalini (nejši, žini) darauf **98**, 1. *nejki, ni-ki* darauf, und **5**, 7; **6**, 2; **18**, 10; **19**, 18; **137**, 16.

nejkšihi (nejši, šihi) tun (als Hilfsverbum) **59**, 9.

nejnki daher **3**, 11; **9**, 20; **137**, 15.

nejši, lejši, žejši, nēši usw., F. *nej, nejka*, sagen, sprechen, selten: singen **2**, 32, 49; **3**, 25; **4**, 14; **5**, 14; **6**, 3; **9**, 7, 36; **10**, 7, 17; **13**, 1; **19**, 16; **25**, 1, 3; **31**, 7; **69**; **71**, 2; **82**, 3; **103**, 1; **119**; **127**, 2; **137**, 27; siehe *akalēši*.

nejši, lejši, nēši, lēši, selten *dejši, žejši*, F. *nei, nejka*, 1. machen, anfertigen **8**, 9; **18**, 14; tun **5**, 24f.; **24**, 10; vgl. *nejkšihi*; 2. werden, entstehen, sich zu etwas machen, sich verwandeln **3**, 3, 12, 15, 24; **5**, 9; **6**, 2; **10**, 11; **19**, 3; **63**, 2; **87**, 3; **133**, 2; siehe *arleši, dueġva-, har-, ilama-, kágaba-, kali-, nabi-, nuva-, peġvu-, siziēka-lēši, man man-, nūsa-*; 3. sein, vorhanden sein **110**, 2; *guán žej* es ist genug **7**, 4; siehe *nej, nejgeba, nejgaŭka*; 4. als Hilfsverbum tun bzw. sein **2**, 29; **8**, 3; **9**, 57; **10**, 9, 12; **11**, 23; **20**, 2; **21**, 5, 8; **33**; **34**, 2; **38**; **42**; **45**; **48**; **50**; **73**; **83**, 1f.;

93; **103**, 1; **115**, 2; **137**, 25; 5. *ne, le, že* als Endung von Adjektiven und Pronomina; siehe *hántši, náŭkale, suine* usw.

nej zeñ-ka (zejn) weit **137**, 17; siehe *malej zeñka*.

nekuej siehe *nej*.

nēma-kula Zweig eines Baumes, aus dem die Spitze von Vogel-pfeilen gefertigt wird; vgl. *zejma*.

Nēumāñ Tochter *Sejžañkua's* und der *Manēnēumāñ*; siehe *Dua-, Gaŭteovañ, Ma-, Manē-, Nuanē-, Nulateumāñ, Sejna-, Šibala-, Šuvulewvāñ, Tsantsali-*.

Nēvišiñgula alter Name des Tempels *Mukañgalakue*.

ni gleich *na* als Einleitung von Verben.

ni Wasser, Fluß **23**, 8; **123**; siehe *nikajža, ninula*.

ni bezeichnet das Schärfen **19**, 18.

-ni, -li, -ži in, nach, zu (örtlich) **2**, 40, 42; **6**, 13; **8**, 13; **16**, 3; **18**, 9; **23**, 4; **38**; **66**, 3; **109**, 1; **137**, 14, 26f.; siehe *nauandi*.

ni am Schluß von Verbformen: als bzw. darauf, und **5**, 2; **23**, 2; siehe *gueġni, nejki, nižini, nalē, nalguē, ši*.

Niaka Gegend im Westen von Palomino; *Niagakuej* Bewohner derselben **5**, 31.

Nialukukui Priester aus dem Geschlecht *Sēokukui's*.

nibuñ-hakaġ (nibuni) Meerstein **11**, 27.

ni-buni (muni) Meer **34**, 1.

nibun-kajža (nibuni), 1. Meeresufer **13**, 9; **50**; **53**, 1; 2. Norden. *nienkañki* an Stelle von, seinerseits, selbst **3**, 22f.; **10**, 14; **12**, 9f.; **130**, 5.

nihī, lihi, F. *nia, ninka*, 1. verschließen, versperren **26**, 3; **77**, 4; siehe *šižihi, šitsihi*; 2. suchen

9, 25, 54; 11, 24; 19, 1; 23, 5; 83, 2; mit *uñua* (Wildpret) oder einem Jagdtier: auf die Jagd gehen, fangen 19, 8, 11; siehe *agu-*, *aka-*, *ar-*, *iška-lihi*, *zizihi*. *ni-kajža*, *nyekajža* Flußufer 9, 27; 123.

nĩ-kala, *nyékala* Regen, Regenzeit 2, 36 f.; 7, 4; 8, 6; 13, 7; 33; *-vulu* dichter Nebel, feiner Regen 88, 2 f.; 97, 1.

niki siehe *neiki*.

nikualá Fleischspeise beim Fest 52; 54 f.; 57.

ni-kuali (*nihĩ*), F. *kuej*, geschlossen sein 9, 6.

nikuĩtši Zauberstein, um den Regen zu rufen, auch für die Taufe.

nikuma Zauberstein für die Anfertigung von Töpfen.

nimakud Insel.

Nima-kukui uakaj (*niua*) Maske zur Vertreibung der Wolken 88, 1.

Nimalinmakú Männergemeinschaft.

ni-mue (*avua*) Regenzeit.

nimuta Nebel, Staubregen 13, 3.

ninã Leib, Gürtel für Frauen 8, 3; 29, 2.

nina (*ni*) Fluß 4, 2, 85; 5, 11; 99

niñgála (*ni*, *kala* auf) Meer 11, 17; 13, 3; 34, 1; vgl. *niuavakaj*.

niñguigui Vogel, sp. *cholita* oder *sacalombriz*.

nĩ-nula, *nĩžula* Flüsse, Wasser 10, 27; 23, 1; 32, 1; 99.

niši siehe *ši*.

nĩši, *liši*, auch *zališi*, F. *nĩ*, *nĩka*, *nyėka* säen 2, 3; 5, 29, 31, 33; 16, 3 f.; 31, 2; 47, 1; 107, 1, 5; 137, 4; siehe *ziziši*.

Nišiši Gegend unterhalb San Franciscos, Bewohner derselben 5, 39.

ni-tarvi Wasserschlange.

Nitua frühere Ansiedlung San Pedro unterhalb Pueblo Viejos, Bewohner derselben.

nĩtšė Nase.

nĩtsuli siehe *itsuli*.

nĩtši (*nĩtšiši*) bis; *-nauka* alle ohne Ausnahme 7, 14; *-zali* bis weit hinauf 38.

nĩtšiši, 1. auch *lĩtšiši*, *diĩtšiši*, F. *nĩtši*, *nĩtšiga*, hinaufsteigen (Gebirge, Baum, Himmel) 4, 2; 5, 11; 9, 2 f., 9, 17, 30, 56; 23, 3; 137, 29; siehe *ulĩtšiši*; 2. *nĩtšiši* in der Folge, ferner, weiter, bis (besonders bei Aufzählungen) 4, 2; 5, 11; 9, 9, 39; 18, 11 f.; 19, 19; 21, 3; 58, 4; 71, 3.

nĩtukua siehe *tukua*.

niua See, Tümpel 38; das Wasser der Geburt im Mutterleibe 32, 2.

niua-huava Norden.

Nĩualue, 1. Heilbringer, legt nach Abenteuern ein Saatfeld an 9, 1 f.; bringt Salz zu den Goajiro 65, 1; 2. Berg bei San Miguel.

niua-vakaj (*avakaj*) See 2, 37, 40, 43; Meer 7, 2; 23, 8; 24, 8; siehe *ningala*.

Niuaavaksu Priester aus dem Kasikial, sein Gesang gegen die Fische im Meer und für die Muscheln zur Kalkbereitung 34, 1 f.

niúva Gold, Goldgeräte, golden 2, 56; 8, 1 f.

ni-ži Wasserleitung 21, 8.

ni-zini darauf, und 107, 4.

nĩžula siehe *nĩnula*.

noáj, *nuáj* gekochter Tabaksaft, sp. *ambil* 25, 4; 107, 4 f.; 119.

noájkuku, *nođkuku* (*noáj*) Töpfchen, in das der noch warme gekochte Tabaksaft gegossen wird 119.

noáj šinguamá siehe *šinguamá*.

noa-káj (*noáj*) Tabakpflanze 107, 1, 5.

noákuĩtši Zauberstein.

noákuku siehe *noájkuku*.

noamata Täschchen mit dem Pulver von Zaubersteinen.

Noanasai ein Pumamensch, Begleiter *Kašindukua's*.

noanasañgui Name des Tanzes zum Gesang 92.

Noanaži angeblich Nebenfluß des Magdalena in Cundinamarca; *Noandš-kāka* Mündung des *Noanaži* 24, 3; 65, 1.

uoavi, 1. Reiher: *-butši* weißer Reiher 50; *-tsuši* roter Reiher 51; 2. Schnee 115, 2; 116; siehe *karloavi*.

Noivitta Familienname.

Nolavitta Familienname.

uu, lu, žu ältere Schwester 9, 27; 12, 15.

nu, lu, žu ich.

nuāi siehe *noāi*.

Nuameiži Nebenfluß des Rio Noavaka von Westen 6, 7, 17; 99; *Nuameiška* am Rio Noavaka bzw. in *Nuameiška* (Tempel am Rio Noavaka) 13, 10.

Nuanē-nēumáñ, Duanēnēumañ (*duani*), 1. See, aus dem der *Nuameiži* fließt; vgl. *Duamaliue*; 2. Tochter *Seižañkua's* und der *Manēnēumáñ*.

nuani siehe *duani*.

Nuanue Berg Nanú bei Pueblo Viejo.

Nuavaka Dorf Noavaka 59, 5; 117, 1.

nubulí (*múlihi*) Schnur aus Agavefaser; siehe *šibulí*.

nugakala (*kala*) Oberschenkel.

nugala Hagel 13, 9.

Nugavatakáñ die Geliebte (Nebenfrau) von *Akinmakú*.

nūgi, nūki Schwanz 19, 12.

nugi Muschelkalk zum Kokaessen 5, 14; 25, 4.

nugikui die sechs Pfeiler des Tempels.

Nugi nakai, Nugi taukai das Geschlecht *Aluañuikos* 10, 22.

nugita Palme des Gebirges, zum Pfeilbogen gebraucht.

Nuhuna Priester aus dem Geschlecht *Sēokukui's*, bestimmt den Toten ihren Wohnort 15, 7ff.

nui, nyui, 1. Sonne; siehe *duinyui, hui, kuálini, mama, návšiža, uká, -kukui, -žiñ, -mala, -muan, -agaiši, -agašišihi*; 2. auch *lui, lyui, žui* Tag in Zusammensetzung mit Zahlwörtern: *atšúñ, ávilui, eįtarlui, hatšižui, kurlui, maiłui, makeįnui, mutšui*; siehe *núisun*.

núia, nyúia (*nui*) Trockenheit, Trockenzeit 7, 3; 39, 1; 56, 2; 89; *Nuia Uakai* Trockenzeitmaske (Name) 59, 8.

nui agaiši, F. agai, die Sonne übergeben = Befehl geben 2, 61.

nui agašišihi, F. šiši, um die Sonne bitten = um Auftrag bitten 131, 2.

Nuiakave, Nyuiakave Priester, der Trockenzeit verursacht 59, 1, 3.

nuiáñ, luiáñ (*nui*) an demselben Tage 5, 6.

nui-aškua-n(i), nuiaškua-ka, nyui... (*uašeiši, kualí*) am Ort des Sonnenaufgangs, Osten 5, 40, 42; 28, 1; 109, 2.

nui auimaku Bezeichnung für einen der beiden Aufpasser für die Novizen.

Nuiķšiža Priester aus dem Geschlecht *Sēokukui's* von Takina.

núikúitši (*nui*) Zauberstein, um die Zuckerrohrpflanzung vor dem Vertrocknen usw. zu schützen.

nui-kukui, nyukukui, 1. die Sonne am Mittag 39, 1; 2. ein Name des Sonnenwesens; *-Uakai* Sonnenmaske 28, 1ff.; 62, 1, 3.

Nuikultše Beiname von *Nuikukui* = *Malkultše*.

nuimalá, nyu(i)mald die Sonne am Nachmittag **64**, 2.
nui muan die Sonne am Mittag **16**, 3.
nui-s-tui muol (nui, vuol) bezeichnet die Rückenlage.
núisun̄ (nui) bei Tageslicht, frühzeitig.
Nuitaiku, Nyuitaiku Name für das Sonnenwesen; -*Uakaj* Sonnenmaske **59**, 1f., 7f., 10.
nuitéj Strauch mit Schotenfrucht, sp. *guandú*.
Nuivizaka siehe *Nuvizaka*.
Núiza Priester aus dem Geschlecht *Sëokuku's* von Takina.
Nuižanmakú Männernamen.
nuiži, 1. Fledermaus **132**, 1; siehe -*kame*; 2. Berg bei Pueblo Viejo.
nuiži kame Fledermaustasche mit sieben gelbroten Streifen, von jungen Mädchen bei der ersten Menstruation gefertigt, auch bei der Taufe für die Speise gebraucht.
nuižin̄, nužin̄ (nui) morgen **23**, 2; vgl. *žizeši*.
nuižuakala Zauberstein.
nuka Augenschirm, früher über der Mütze getragen **10**, 30.
nuka (nauši), 1. auch -*véj* nur, allein, zuweilen überflüssig zugefügt **8**, 6, 8; **9**, 19, 43, 55; **12**, 13; **21**, 7; **23**, 3; 2. alle **7**, 13f.; **13**, 9; **37**.
nuka siehe *nauši, nukši*.
nūka siehe *nūši*.
nūki siehe *nūgi*.
Nukielba Priester aus dem Geschlecht *Sëokuku's* von Takina.
nuksasa kleiner Vogel des Gebirges **57**; **82**, 1; **86**, 4.
nuksej (nugi) Flügelschnecke als Trompete **102**, 1.
nuksuzua (nugi) Meermuschel zur Bereitung von Kalk für das Kokakauen **5**, 4f.; **6**, 2ff.; **34**, 2.

nuķši (nugi) Kalebasse für Muschelkalk **6**, 2.
nuķši, luķši, 1. auch *zaluķši*, F. *nuka*, hören, verstehen **3**, 26; **5**, 21; **17**, 2; **19**, 12, 20; **21**, 5; **25**, 1; **28**, 3; **137**, 13, 27; vgl. *zuķši*; 2. *nuķši* Zusatz meist bei Verben als Bekräftigung: fürwahr, in der Tat **9**, 48; **31**, 7; siehe *zuķši*.
nuķšihī, nuķši-šihī verständlich machen, erklären.
nuķtava (nuka) Brustplatte **8**, 2.
nukuba siehe *nukuva*.
nukui Made des fliegenden Insekts *kalzulukui* **22**, 3.
nukui Truthahn **60**, 1; **86**, 2.
nukuluva, nukuluba (nugi) Meermuschel, als Zaubermittel gebraucht (sp. *chengi*) **64**, 2; **66**, 1f.
nukuva, nukuba (nugi) Schnecke, als Nahrungsmittel benützt **11**, 6.
nula siehe *lula*.
nulañ-kukui Erdoberfläche, Erde als Substanz **7**, 6; **10**, 27; **92**.
Nulatēumāñ (nēumāñ) Beiname der *Manēnēumāñ*.
nuli Palmart, deren Schößlinge gegessen werden, sp. *curua*.
nuliazulka Baumsaft, genauer: *kali*.
Nulikala Priester aus dem Geschlecht *Sejžañkua's* von Palomino.
núlini, lúlini, F. *lina*, sich schaukeln **3**, 9; **12**, 7, 9f.
nulintava Vogel, die Tochter der Sonne mit deren Sohne *Hindukana* **3**, 27.
nulu Knie; -*žauši* niederknien.
núluka Vogel, schwarz mit gelben Schwanzfedern, Goldamsel, sp. *mochilero*, auch *oropendola* **86**, 3f.; *guínui*-Berg-Mochilero, etwas kleiner **86**, 3.
numeja-kala (zumeja) Milchstraße **1**, 9.

nuñgá Schatten.

Nuñgēka (*gēka*) Berg ostnord-östlich und in der Nähe von Palomino; die dortigen Bewohner **19**, **17**, **19**.

nuñgui siehe *nuui*.

nuñhuá, *nuñhuéi* (*nui*, *hui*) Tempel, sp. *cansamaria* **2**, **25**, **48**, **60**; **11**, **5**, **11**, **13f.**; **17**, **5**; **24**, **2**, **5**; **92**; siehe *húbala*.

nuñhua-kala Tempelberg, Berg als Tempel, Berg als Aufenthalt von religiös bedeutungsvollen Tieren und Wesen, Tempel innerhalb des Berges, daher auch Höhle **10**, **41**; **13**, **1**; **31**, **7**; **35**; **52**; **79**; **104**; **106**, **3**; *-guinui* Tempelberg **2**, **60**.

nuñhua-kuīvi (*kuīvižēši*) Tempelnovize **54**; **132**, **2**; *-sēua* das dem Novizen zur Frau bestimmte und im Tempel erzogene Mädchen.

nuñhuejža (*nuñhuá*) Faserbündel aus Blättern der Docorapalme, u. a. Festgerät beim Salztanz **29**, **2**.

nuñhue-tsēua (*sēua*) der Tempel, der als Wohnung für die Frauen des Priesters in Takina dient.

nuñkáí Palmenart, sp. *docora*.

Nuñkanakukui Priester aus dem Geschlecht *Sēokukui's* in Takina.

nuñši eine Wurzel, bei der Taufe gebraucht = *náykuaya* **138**.

núr-žula (*naurlá*) Muster einer Tasche.

nurlá Trompete aus Kalebasse **31**, **1**; **91**; auch *-vejžá*, *-vižú*; siehe *kutzurla*.

Nurla-kēka (*gēka*) Berg, Quelle des Rio *Sekajno*.

Núrlita, 1. Schwager *Sēkuišvutši's* **24**, **1ff.**; 2. Priester aus dem Geschlecht *Sejžañkua's*.

nurvitú (*mitu*) kleines Wildschwein, sp. *zahino*.

núr-vuksu (*nugi*) Topf für Muschelkalk.

nūsa arzēši zornig werden **2**, **51**; **10**, **16**; **137**, **19**.

nūsa guani, F. *guana*, *guan*, einen verabscheuen, sich mit einem streiten.

nūsa ižguani (*nūsa guani*), F. *guana*, einander verabscheuen, miteinander streiten **143**.

nūsa nejši, F. *nej*, *nejka*, schwanger werden; siehe *naysagetse*.

nūsavá siehe *alusavá*.

nūsa-zali tapfer.

nūši, *lūši*, *žūši*, auch *iškalūši*, F. *nūka*, kochen (tr.) **107**, **3ff.**, auch intr.; vgl. *zūši*.

nut alle **19**, **13**.

nuui, *nuñgui* Gürteltier, sp. *armadillo*, *gancho* **19**, **8ff.**; **31**, **3**; **52**.

Nuukultša Heilbringer, unterredet sich mit den Donnern **100**, **1**, **3**.

nuva, *luva*, *luvé* Vogel **49**, **73**; *nuva lula hatej* Vater aller Vögel **9**, **29f.**, **35**, **56**, auch = heiliger Geist; siehe *aluna*, *hurluvá*.

nuva-kala, 1. der Federschmuck für den Tanz, daher: Festgeräte, Tempelgeräte **2**, **25**; **9**, **42**; **27**, **2**; **108**, **2**; Fest **29**; **76**; *-pitej* Fest; 2. der Aufsatz mit Querstab auf manchen Hütten.

nuva-kuktú ein Ring aus Schlingpflanzen, der im Innern der Tempelrings um die Spitze des Daches verläuft.

nuva-lēši, F. *lē*, *lēka*, sich in einen Vogel verwandeln, ein Vogel werden **3**, **27**; **5**, **30**; **9**, **47**.

nuvi Schleifstein.

Nuvižaka, *Nuivižaka* Dorf Pueblo Viejo, die Savanne beim Dorfe, die Bewohner.

Nuvižuéj, *Nuvižuá*, 1. kleiner Berg bei Makotama, Sitz *Akinmaku's*; 2. Tempel in Makotama. *nuzgui*, *aluzgui*, F. *gua*, küssen.

nuzuší Taube, sp. *paloma*.

nužiñ siehe *nuižiñ*.

nyama (sp. *ñame*) eßbare Wurzel (*Discorea alata*) 9, 59.

nyēka siehe *nīši*.

oḱ-toku (*ugua*) zehn Pesos.

pa bezeichnet das Legen einer Steinplatte 10, 14; siehe *pak*.

pak bezeichnet 1. das Packen, Ergreifen 10, 11; 2. das Schleudern bzw. Auftreffen 10, 26; 3. auch *pa*: *pa pa*, *pak pak* das Austeilen von Hieben, Züchtigen 137, 12, 19.

pa-kuali (*pani*), F. *kua*, *kue*, vorhanden sein, stehen (von Feldern); siehe *uējnpakue*, *pakuauka*, *i-*.

pakuau-ka (*pakuali*) alle (Pflanzungen) 11, 33; 78, 2; 112, 1.

Palañsé (sp. *frances*), Franzose 2, 58, 61; 127, 1f.; auch als Vertreter der Ausländer überhaupt gebraucht.

pali (sp. *padre*) Pater.

panane (*pani*) angefangen, daher: von ... an (räumlich) 86, 1, 4; 88, 1; 101, 1.

panēža (sp. *panela*) ungereinigter Zucker in Broten mit rechteckigen Seiten.

pani, F. *pana*, *pa*, 1. anfangen, mit Substantiv 2, 37; 6, 5; 18, 9; mit Verbum, zuweilen unnötig 11, 26; 16, 1, 4; 17, 8; 18, 14f.; 39, 2; 43, 1; 83, 2; 85, 2; 129; 137, 2, 4, 20; 2. F. *pa* legen (Schlinge) 9, 38ff.; siehe *aga-*, *i-*, *ižga-*, *iš-*.

pankatsá Leibgürtel 8, 4.

panuiža (sp. *pañó*) Tuch.

papá besonders: zubereiteter Teig aus Jukamehl 31, 4; aber auch von Mais, Bananen usw., sp. *bollo*.

nyékala siehe *nikala*.

nyēki Kaninchen.

nyui, *nyuia*, *nyui* ... siehe *nui*, *nuia*, *nui* ...

nyumalá siehe *nuimalá*.

O.

Okukui sana Geschlecht *Sēoku-kui's* 108, 1.

P.

pa pa siehe *pak*.

paḱkuali (*kuali*), F. *kue*, *kuej*, hohl sein, ein Loch haben.

paḱkué hohl, Loch, Höhlung, Höhle 2, 54f.; *kali paḱkua-ližini* von dem hohlen Baum (stieg er herab) 9, 24.

pej, 1. bezeichnet das Herabreißen der Kleidung 12, 10; 2. *pej*, *pej*, *pej* das Zusammenstürzen von schweren Tierfallen 10, 27.

pejbu siehe *pejvu*.

Pejbuni Priester aus dem Geschlecht *Sintana's*.

Péjgulu (sp.) Pedro.

pejñi, F. *pejna*, fallen, abstürzen 5, 13; siehe *agu-*, *iš-*, *mejni*.

pejši, F. *pej*, *pejka*, 1. auch zufegen 31, 5; siehe *spejkala*; 2. zusammenlesen, einsammeln (Fische) 9, 2f.; siehe *ak-*, *i-*.

pejvu, *pēvu*, *pejbu* Freund 11, 25; 90, 1; siehe *-lēši*.

pejvu-lēši, F. *lē*, *lēka*, sich zum Freunde machen, Freund werden 2, 15; 18, 3.

Pēli (sp.) Felix.

pēvu siehe *pejvu*.

piamigo die horizontalen Stangen, die die *tijeras* (*katsusú*) des Daches stützen.

piáñ piáñ bezeichnet das Kopf-überherabrollen vom Berge 4, 4.

pīna Blasrohr für Knaben.

piškáj Sellerie (sp. *apio*) als Heilmittel gebraucht.

pita, pitej (sp. *pitar?*) Fest, besonders der Heiligen; siehe *nuvakala*.

pižu Hund.

poñsō eine Art Rohr, als Längsstäbe für die Wände und das Dach gebraucht.

puelta, pulata (sp. *plata*) Silber 2, 56.

pula (puli) geröstet (Kokablätter) 5, 8; gebrannt (Muscheln) 6, 2; -gele ungebrannt (Muscheln) 6, 3f.

pulane (puli) verbrannt, gebrannt (Muscheln) 2, 33; 6, 2, 10.

pulata siehe *puelta*.

pulatu (sp. *plato*) Teller 8, 11.

puli, auch *i-*, F. *pula, pu*, verbrennen (intr.) 2, 28, 33, 37; 3, 6; 9, 50, 56, 61f.; 15, 2; sich verbrennen; siehe *aga-*.

puli Brand 2, 34, 36f.

puli-zala Fieberhitze 6, 5.

púlulu (sp. *fosforo*) Zündhölzer.

púlvala (sp. *polvora*) Pulver.

pundu (sp. *fondo*) Material von Eisenkesseln, als Munition für Flinten gebraucht.

Punta (sp. *punta*) Ort im Gebiet der Goajiro 65, 1.

puši siehe *muši*.

R.

Rimaku anderer Name des Priesters *Šejanimaku*.

S.

sa Onkel 9, 17; 109 ff.; Neffe.

sa nicht 5, 15; 6, 7; 9, 15, 17; 11, 29; 13, 3f.; 43, 1; 120, 2.

sa, sa-getsé irgend einer; siehe *mitsá, sakí*.

sábali, sáváli (sp. *sable*) Schwert, Buschmesser, sp. *machete* 2, 54; 20, 3.

sagá sagá widernatürlicher Beischlaf 2, 38; 62, 1.

sagetsé siehe *sa*.

sahá die Sierra Nevada de Santa Marta 68, 1; 74, 1; 79; 91; 95, daher: der Süden.

saha vor, 1. im Angesicht von jemandem 18, 10; 2. früher als jemand 10, 1; siehe *ašsakuali*.

sahali zala (sahá) zur Sierra gehörig 74, 1; 79; 86, 4.

saij Haar 14, 4; 23, 7; -žuka (*ižauši*) Haar habend, d. h. langhaarig, mit langem Haar 3, 12.

sāka, 1. Großmutter 3, 10; 12, 1; 17, 9; 8, 1; 2. Mond 3, 29; Monat siehe *agatani, avahi, avīsa*;

3. Quelle der Flüsse 6, 17; 88, 1, 3.

sa-kame, sala sugaméj (saij) Umhängetasche mit Muster aus Menschenhaar.

sakí wie? auf welche Weise? was? auch in indirekter Frage 5, 24f.; 11, 18; 21, 4; 24, 10; 59, 4; wie! wie sehr!

Sakua Priester aus dem Geschlecht *Šeokukui's* von Takina.

sala-kuka (saij), nabkaka- Stirnbinde aus Menschenhaar mit Vorsprüngen, die einen Pumarachen darstellt 2, 52.

Salangāka jetziger Priester von Makotama.

sala sugaméj siehe *sakame*.

Salavata siehe *Saravata*.

Salemako Männergemeinschaft.

sali, seili, 1. auch *ašsali*, zu Ende gehen (Lebensmittel, Tanz usw.) 9, 36; 16, 4; 19, 15; 42; 2. beenden (etwas oder zu tun).

sali, *seļi*, *salyi*, 1. auch *salin-ga(le)*, alles, alle **2**, **3**, **44**; **9**, **37**, **40f.**; **94**, **2**; **109**, **3**; 2. vollständig, ganz, sehr **3**, **7**; **5**, **13**; **10**, **17**; **137**, **10**, **17**.

salik-šihi (*sali*), F. *ša*, etwas vollenden.

salin-ga (*sali*) überall **2**, **41**; siehe *sali*.

salingale siehe *sali*.

salin-gui, F. *gua*, etwas vollenden.

salyi siehe *sali*.

Salyu, Sohn *Akinmakū's*, Priester von Makotama.

sambulejža (sp. *sombrero*) Hut. *sameja* Witwe **19**, **2**; **89**; **121**, 1f.; **134**, **2**.

samina Schere.

samne weich, locker (Bäume, Erde); siehe *aksamšihi*.

sañ Kopf, meist in Verbindungen; siehe *sánkala*, *sañzala*.

sana Geschlecht, Familie **19**, **22**; **108**, **1**.

sañ arzēši, F. *zē*, *zēka*, Kopfschmerzen haben.

sángala siehe *sánkala*.

sangu (*gui*), F. *gua*, auslöschen (Feuer) **3**, **6**; siehe *agusani*, *sánkala sani*, *uvasánane*.

sán-kala, *sánkale*, *sángala* (*sañ*), 1. Kopf von Menschen und Tieren **9**, **41**; **14**, 1f., **4**; -*arzēši* Kopfschmerzen haben; siehe *isa*; 2. Haupt-Führer; 3. Gedächtnis, Auffassung; 4. Dach, Spitze **17**, **6**; **18**, **6**; siehe *hu-*, *sayli-*; 5. Kopfaufsatz siehe *guiža-*, *nabi-*.

sánkala sani (*sangu*) Schädel.

sánkala tuva, 1. völlig kahlköpfig; 2. Schädel.

sankotšo (sp. *sancocho*) Gemüsesuppe mit Fleisch **12**, **14**.

sankui Sittich, sp. *cotorra*.

sankuišvita (*sañ*, *mita*) Scheitel **4**, **8**.

Sanmigīži Dorf San Miguel, Bewohner des Dorfes; siehe *Aluajži*. *sañ mizēka* siehe *mizēka*.

sáñ-zala zum Kopf gehörig **12**, **1**, **40**; -*arzēši* an Kopfschmerzen leiden.

sanziši makakue kleine (rötliche) Stechfliege.

Saravata, *Salavata* Familien- und Männername.

sarbuakud Stirnreif; *niúva*-Stirnreif aus Gold.

sárvulia dicke Gemüsesuppe, sp. *mazamorra*, z. B. *inži*, *misej*.

Sáuka Priester aus dem Geschlecht *Sejžankua's*.

sayli männliches Glied; *sayliž-gela* (*gala*) Vorhaut; -*sánkala* Eichel.

Saymd ein Waldwesen, weiblich **9**, **27** u. Anm.; **9**, **28**.

Sayna Familienname.

Savēžaka Gegend am Berg Cuba nordnordöstlich Palomino **5**, **33**.

sbutši, F. *sbutšika*, sich aufklären (vom Himmel); siehe *abutši*.

Sēuagáyiatakáñ Name der Allmutter in Takina **108**, **3**.

Sayngala Berg im Nordwesten von Pueblo Viejo; vgl. *Songelakuka*.

saúvakue Stirnreif **8**, **3**; vgl. *ši-sayva*.

sávali siehe *sábali*.

sej, *sejn* in Verbindung mit Zahlwörtern: 1. Nacht **9**, **16**; **10**, **8**, **12**; **19**, **13**; **100**, **2**; 2. Mond = Monat **3**, **24**.

sejan, *sejsun* (*sej*) in der Nacht **137**, **25**, **27**.

sej-aškua-n(i), *sejaškua-ka* (*uašejši*, *kuali*) wo die Nacht geboren wird, im Westen **2**, **53**; **5**, **41**; **109**, **2**.

- sejbuká* Schwirrholz für Knaben.
Séjbunži ein „jüngerer Bruder“,
 der von *Tajku* Goldsachen an-
 fertigen läßt 8, 10.
sejhi siehe *asejhi*.
Sejkajži Fluß und Ansiedlung *Se-*
kajno, Bewohner von dort 88, 1;
Sejkajška in *Sekajno* 13, 10; *Sej-*
kajškaka Mündung des Rio *Se-*
kajno 6, 16.
sejkuí Steinbeil 12, 11; 20, 1f.
Sejkuíkula Priester aus dem Ge-
 schlecht *Kultšavitabaŷya's*.
sejkuíta, 1. die Blitze, die in der
 Nacht angeblich die Blätter be-
 schädigen; 2. Priester aus dem
 Geschlecht *Kultšavitabaŷya's* von
 Noavaka.
sejkuítsi Zaubenstein, um den
 Toten zu entfernen.
Sejkuki Name einer Maske in
 Noavaka.
sejli siehe *sali*.
sej muan um Mitternacht.
sejn siehe *sej*.
sejñ, *señ* geöffnet (Auge), Öffnung
 (des Auges) 9, 12f.; siehe *ka-*
tuktsejñ.
Sejnākaj (lakai) ein Frauen-
 geschlecht 10, 22.
Sejnavatakāñ siehe *Sejnavata-*
kāñ.
sejn-geba reichlich, sehr 3, 18;
 vgl. *nejgeba*.
sejnulañni Erdoberfläche.
Sejokukui siehe *Sēokukui*.
Sejsizāka Santa Clara, früheres
 Indianerdorf nördlich Pueblo Viejo
 17, 1.
sejsuñ siehe *sejan*.
sejua siehe *sēua*.
séivakaj siehe *sévakaj*.
Sejyaka Priester von Makotama,
 fertigt Masken an 90, 1f.
Séjzabe Priester aus dem Ge-
 schlecht *Kultšavitabaŷya's*.
sejžakú (laku) Steinsalz, sp. *sal*
de piedra 29, 1; 30, 1; 64, 1.
Sejžalui Berg oberhalb S. Miguels.
Sejžankua einer der Urahnen
 2ff., verfolgt von *Munkulú* 87, 1,
 gerettet durch die Eidechse 75,
 1f., besingt den Frailejon 101,
 1f., identisch mit *Mukulyinma-*
kú, Stammvater eines Priester-
 geschlechts in Palomino.
Sejžata Priester, dessen Schwester
 Gründerin des Frauengeschlechts
Sejnakaj ist.
Sejžatana Priester, beim Regen-
 machen beteiligt 59, 5, identisch
 mit *Zalakšungui*.
Sejžuakukui Priester und Name
 einer Maske für die Feldfrüchte
 78, 2.
Sejžua(ñ) Kasikiale, Tempel bei
 S. Miguel 13, 10; 17, 2; 87, 6;
Sejžue, Bewohner davon 5, 34;
 88, 1; 136, 1.
Sekaká Bergrücken auf dem Wege
 von Pueblo Viejo nach Santa Rosa.
sēkalaykd, sēkalaykéj (kalayka)
 Schemel mit konkavem Sitz 18,
 10, 12, 14f.; 59, 6.
sēkú Skorpion, zugleich Sternbild.
sēkuava Größe, Erhabenheit 35;
 52; 53, 1; 70, 3; 120, 2.
Sēkuini Priester aus dem Ge-
 schlecht *Sintana's*.
Sēkuiš-vutši (sejkui) Priester, er-
 mordet seinen Schwager *Núrlita*
 24, 1ff.
señ siehe *sejñ*.
señhi siehe *asejhi*.
sen-kuímala (ahuímala) Augen-
 brauen.
Sēokukui, Sejokukui (okukui)
 Stammvater des Priestergeschlechts
 von Takina, Vater von *Kaviukukui*
 2, 47f., geht nach Makotama 2,
 2, Wohnsitz in Takina 108, 1,
 tanzt für die Feldfrüchte 81, bläst

die große Flöte **134**, 3, macht die Tabakstaude und kocht den Saft aus **107**, 1, 5, tanzt den Winden **93**.
Seraida, *Seraira* anderer Name für *Seižankua*.
Seralua Berg bei Surivaka, auf dem der Tanz gegen die Stürme aufgeführt wurde **85**, 1.
Sēšbangui Priester aus dem Geschlecht *Seižankua's*.
sētankuei (*tankue*) Kopfschmuck mit Federn des Truthahns *nábule*, den die *Surlí*-Maske trägt.
sēua, *sejua* Gattin **3**, 20; **11**, 9f., 22; **58**, 5; **128**; Gatte **3**, 10; **11**, 22.
Sēuagayiatakáñ (*gayi*) Name der Allmutter in Takina **108**, 3.
sēúkue Zaubenstein gegen Krankheit.
Sēulu Berg bei Atanquez.
sévakaj, 1. siehe *a-*; 2. auch *séivakaj*; siehe *akeina*; 3. auch *séivakaj*, meist mit dem Zusatz *hanguakukui*: Knabe **2**, 33ff.; **12**, 12, 14.
sevamakuĩtši eine Steinart.
Sēyu Berg im Ostsüdosten von Pueblo Viejo.
sēzu, *sēzua* (*sej*, *su*) Monat.
sēzuvéi kleiner Vogel, schwarz mit weißem Schwanz.
Siálugi Priester aus dem Geschlecht *Sintana's*.
sibūya (sp. *cebolla*) Zwiebel.
Siénaga (sp.) Dorf Cienaga südlich Santa Marta **66**, 1.
sigí, *sigi*, 1. Mann, Knabe im Gegensatz zu Frau, Mädchen **11**, 7; **29**, 2; 2. auch *a-*, männlich bei Menschen und Tieren **3**, 12; **128**; siehe *kuĩzi*.
s(i)kala Nadel.
Sīku Priester aus dem Geschlecht *Sintana's*.
sikuĩtši rot.
s(i)lákala kleine Fischgräte.
silihi Laut des Kolibri **71**, 2.

Símiaka Name einer Hütte nord-nordöstlich Palominos, jenseits des Rio Noavaka.
Simna Priester aus dem Geschlecht *Sintana's*.
Símpita Männername.
Simungama Familienname.
sínduli Kolibri **5**, 27; **71**, 1; **110**, 1f.; *-taši* grüner Kolibri **17**, 3.
sīnekala Baum, aus dem die Stäbchen zum Kalkessen gewonnen werden, wächst angeblich nur in der Gegend von Marokasa.
singui (*gui*), F. *gua*, 1. berühren **7**, 11; 2. bemalen.
sīnika (*singui*) gestreift, mit farbigen Streifen versehen; *-džakuei* gestreiftes Hemd **2**, 13; *-būži* gestreifte Hängematte von Marokasa.
Sinmatana Priester aus dem Geschlecht *Seižankua's*.
siñsi Maus **43**, 1; **95**.
sinta (sp. *tinta*) Tinte.
Sintana einer der vier Urahn von Palomino, gemeinsame Taten **2**, 1ff.; Gemahl der *Gaytēovañ* **5**, 11f.: **10**, 2 Anm.; sein Spiel mit der Sonne **3**, 1ff.; Wettkämpfe mit *Námaku* **4**, 1ff.; Verhältnis zu seiner Tochter *Bunkuēi* **5**, 1ff.; veranlaßt Priester *Zaladu*, den *Kanži*-Samen zu kaufen **5**, 32; bestimmt den Tanz für die Meerkrebse **53**, 2.
Sintana-kēka Berg am Rio Palomino, wo der Wettlauf *Sintana's* mit *Námaku* stattfand **4**, 1, 3f.
Sintúi Priester aus dem Geschlecht *Seižankua's*.
sīpu (sp. *cepo*), 1. zwei Balken zum Einspannen der Füße oder Hände von Gefangenen; *-huvu* (sp. *cepo de hobo*), besondere Art; 2. die Bretter, in denen sich die Enden der Quetschbäume an der Zuckerrohrmühle bewegen.

- sīvisīvi* bezeichnet das Blitzen.
- siza, suza*, 1. Pfeil **9**, 15; **17**, 2, 4, 6f., 9f.; 2. Spitze des Rohrs, die daraus gefertigten Röhrchen zum Einstecken der Federn am Kopfaufsatz der *Hiséj*-Maske.
- sizieka* Sperber, sp. *gavilan*; -*bulu* kleiner Sperber, sp. *gavilancillo* **68**, 1.
- sizieka-lēši*, F. *lē, lēka*, sich in einen Sperber verwandeln **9**, 53.
- ska, skaj* etwa, vielleicht **5**, 25; **9**, 48; **11**, 20; *ska... ska* entweder... oder.
- skala* siehe *sikala*.
- skalakanyi* schwarze Ameise im Gefolge *Žántana's* **2**, 9.
- skata, skatažuaka, skata teĵma* der Halbkreis von Schwanzfedern des Arara auf dem Kopfaufsatz der *Hiséj*-Maske **8**, 3.
- skataš-kagi (skata)* das Gestell für den Ararafederschmuck *skata*.
- skatažuaka*, 1. siehe *skata*; 2. Muster einer Tasche.
- skayi (gayi)*, F. *skaya*, gebären.
- slákala* siehe *silákala*.
- sminkala* große beißende Ameise.
- snu(n)ká* Achselhöhle.
- soldau* (sp. *soldado*) Krieger **16**, 2.
- Songela* ein böser Dämon **11**, 1ff.
- Songela-kuka* Örtlichkeit auf dem Wege nach Dibulla am letzten Ausläufer der Sierra, Wohnsitz *Žuimakane's* und *Songela's* **87**, 2; vgl. *Saungala*.
- sotá* weiblicher Geschlechtsteil; siehe *ataba*.
- speĵkala (zupeĵši)* Besen aus Blättern der Docorapalme.
- sta* eine Palmenart.
- stábita (mita)* Boden, Grund (Topf) **12**, 13 (Wasser); **21**, 1; siehe *hustaka, stakala*.
- stakala* Gesäß; siehe *hustaka, stábita*.
- stui* siehe *zitui*.
- suali*, 1. schmelzen (Schnee); 2. vergehen, verwelken (Blätter) **59**, 10; **72**, 1; **78**, 1; **81**, 1; **82**, 1; **96**; siehe *suneĵši, sungui, suokui*.
- suát* bezeichnet das schnelle Hindurchzwängen eines Gegenstandes durch ein Loch **19**, 12.
- subaukui* Weibchen des Spechtes **5**, 27; vgl. *suku*.
- sugaméĵ (gamd)* Umhängetasche aus Baumwolle **8**, 4; siehe *ižga-hiúi, sala-*.
- Suganya* Priester aus dem Geschlecht *Sejžankua's*.
- sugi*, 1. Kalkdose (sp. *poporo*) **1**, 10; **5**, 2; **15**; **8**, 4; **128**; 2. Priester aus dem Geschlecht des Kasisikial; vgl. *zugí*.
- suguba (kaba)* kegelförmige Mütze als Träger des Federschmuckes bzw. des Gestells mit dem Federschmuck; vgl. *guižasámkale, šay-šáy*.
- súi*, 1. meist mit *ipani* ergreifen, packen, einander packen **9**, 27; **19**, 12; **137**, 12, 17; 2. im Besitz haben **20**, 3; siehe *úksui, aĵsui-kuali*.
- sui* Kälte **3**, 3; -*kāka* Kälte im Munde = Durst **21**, 6; siehe *ar-zēši, zeĵši, aĵsudli*.
- suine (sui)* frisch (naß vom Holze).
- suisui-zala (sui)* Fieberfrost **6**, 5; **22**, 1; **40**.
- sui-zali* schattig.
- sukala*, 1. auch *sukaleš-kala* Spindel **15**, 5; -*kuka* Spindelstab; 2. Stäbchen zum Kalkessen **8**, 4; siehe *husukala*.
- suku* männlicher Specht **5**, 27; **86**, 2.
- sukua*, 1. Sohn **1**, 12; **25**, 3; 2. Tochter **3**, 25; 3. Kind **3**, 12; **128**; vgl. *tsukua*.
- su-kuama (sū)* zunehmender Mond.
- sukuĩži*, 1. Zauberstein; 2. Grille.

súlabuku (*sū*) Mondfinsternis.

suli siehe *surli*.

Sulivaka Ort Surivaka **13**, 10;
Bewohner von dort **95**f.; **132**, 1;
133, 1; Bach Surivaka **6**, 10; vgl.
Türliue.

sultiha (sp. *sortija*) Ring **2**, 56;
8, 11.

sumí weibliche Brust.

súmulu Zauberstein zum Schutze
von Hütten.

sumunkualu großer schwarzer
Schmetterling.

sun siehe *suñze*.

Sungikala Priester aus dem Ge-
schlecht *Sejžankua's*.

sun-gui (*gui*), F. *gua*, 1. ausfüllen
(mit Steinen) **6**, 11; 2. schmelzen
(tr.) **10**, 34; siehe *aga-*, *i-tsuli*,
arzuli, *sunejši*.

Sundankama Männername.

suñhá (*sunejši*) ruhig (leben) **56**, 5.

suñhuí Eule.

sunkaua großer Käfer.

súnkula Fliege.

Suñmakanditá, *Súnmala* zwei
Priester aus dem Geschlecht *Sej-
žankua's*.

suññi weißer Zauberstein zum
Schutz für Hütten; siehe *hu-
kultsuní*.

suñ suñ Laut des Kolibri **71**, 2.

suñši ein kleiner Vogel **84**; **86**, 4.

súnukala, *súnukuaya* Sago **138**.

sú-nūki (*sū*) Sichel des neuen
Mondes.

súnukuaya siehe *súnukala*.

sununká, *sununkú* kleiner Vogel.

suñze, *sun*, *sungele* nicht **11**, 4;
14, 5; **41**; **43**, 2; **58**, 6; **115**, 3;
120, 2.

suo-kui (*suali*) zum Verwelken
bringen, verwelken machen **13**, 2.

surlá Schlingpflanze, gebraucht
zur Anfertigung der Fledermäuse.

surli, *suli* unter (Präp.) **10**, 41;
13, 2; **19**, 12; **21**, 3; **53**, 1; **109**, 3.

Surli eine Maske mit umfassender
Tätigkeit **7**, 1 ff.; **26**, 1, 3 f.; **28**, 1 f.;
im Gefolge *Žántana's* **2**, 9, 28 f.

suržižú (*žižú*) kleiner Fisch; vgl.
šiunkala.

Suvali ein Maskendämon, seine
Bedeutung **79**; sein Gehilfe *Mej-
žañhi* **80**, 1; Bote *Žántana's* **2**,
9, 28 f.

Suvejžaka Savanne nahe dem Rio
Sekaino **106**, 1.

Suvejži Örtlichkeit unterhalb San
Francisco, Bewohner derselben **5**,
38 f.

Suvi Vater *Il's* und Schwieger-
vater der *Bunkuéj* **5**, 10, 18 f.,
21, 23 f.

suziuañ Dorffest, Kirchenfest **76**.

suzué(ñ) Ellbogen.

suzukala Malanga, eßbare Wurzel
9, 59; vgl. *mundí*.

sū Mond = Monat **9**, 58; siehe
sēzū, *sukuama*, *sulabuku*, *-man-
kukui*, *sunūku*.

sūa uašejši (*sū*) geboren werden.

sūgakaj siehe *asūka*.

sūgákala (*asūka*) Stirn.

sūgejši siehe *sūgiši*.

sūgi Hirsch **5**, 1 f., 27; **63**, 1; *-tši
gamá tsukua* des Hirsches kleine
Tasche, ein Stein beim Dorfe Pa-
lomino **5**, 28.

sūgiši, *sūgejši* wenige dünne Stäbe,
die unter den *ahúlaba* horizontal
das Dach entlang (bei rechteckigen
Hütten) bzw. ringsum (bei runden
Hütten) verlaufen.

sūka siehe *asūka*.

sūman-kukui (*sū*) Vollmond.

sūnē, *sūnēle* (*sūnejši*) voll
(Flasche).

sūnejši, *sūneši*, auch *aga-*, *ga-
(nejši)*, F. *nej*, 1. reichlich vor-
handen sein (Wasser, Schnee,

Seen, Wolken), voll sein von (Wasser usw.) **2**, **26**, **37**; **6**, **7**; **13**, **8**; **39**, **2**; **97**, **1**; siehe *sungui*; 2. schweigen, sich ruhig verhalten **19**, **6**.

súngele siehe *suñze*.

ša lautmalender Ton des Sägens **6**, **12**.

ša ist, war (Hilfsverbum) **7**, **13**; **11**, **19**; **17**, **2**; **19**, **13**, **21**; **32**, **1**; **33**; **110**, **3**; siehe *šarlá*; vgl. *šay*, *ža*; 2. siehe *šihi*.

ša, *šane*, *šanga*, *šángeba*, 1. böse, schlecht, feindlich, das Schlechte, Übel **2**, **30**, **44**; **3**, **29**; **12**, **4**; **18**, **9**; **19**, **22**; **21**, **1**; **34**, **1**; **47**, **2**; **61**, **3**; **85**, **1**; siehe *šanga arzēši*, *šántšika*, *šárlēka*; 2. *ša* Schuld, Ursache **19**, **21**; siehe *šalá*.

šajkaj wo ist? **5**, **12**; **9**, **11**.

Šajuñni Frauennäme.

šakala Arara; *-taši*, *-tsuši* grüner, roter Arara **86**, **2**.

šakana einheimischer Kamm.

ša-lá, 1. weil bzw. deshalb **2**, **14**, **48f.**; **3**, **29**; **5**, **41**; **9**, **24**, **31**; **11**, **10**; **12**, **4**, **17**; **19**, **2**; **24**, **13**; **61**, **2**; 2. wegen **19**, **2**; **24**, **11**; **58**, **5**; 3. bei den Verben kaufen, verkaufen, fordern zur Angabe des Preises bzw. der Höhe der Forderung: für bzw. Akkusativ **3**, **16**; **5**, **32f.**, **34f.**, **37**; daher Forderung (eines Preises) Schuld **5**, **37**.

ša-la-kí est ist gut **9**, **48**; **137**, **6**.

šamí Taube.

šamiškasa eine Schlingpflanze, deren Früchte gegessen werden **104**, **3**.

šanañ, *šana-ka*, *šana-li* hinter, im Rücken **2**, **26**; **6**, **17**; **18**, **10**; siehe *ašánalyi*.

súza siehe *siza*.

Súzaɣbañ, *Súzaɣvañ* weibliches Wesen, das Krankheiten und dann Menschen fraß **12**, **1ff.**

suziñ siehe *aluksuziñ*.

suzú der Fremde.

Š.

šanan-kala, 1. Hauptgräte des Fisches; 2. Muster einer Tasche; siehe *a-*.

šanankunkú weißer Streifen Baumwollstoff auf dem Rücken beim Tanz.

šana-vita Rücken **9**, **32f.**; **12**, **15**.

šane, *šanga*, *šángeba* siehe *ša*. *šanga arzēši* sich übel befinden, krank sein.

šantá Henne **42**.

šántšika (*ša*, *atšihi*) Übeltäter, Bösewicht.

šar-lá (*ša*) ist, war (Hilfsverbum) **41**; **85**, **1**; **133**, **2**; vgl. *narlá*.

šárlēka (*ša*, *nejši*) böse, schlecht **14**, **5**; **18**, **1**; **24**, **13**; vgl. *árlēka*.

šášihi (*šihi*), F. *ša*, niederlegen, aufbewahren **90**, **2**; vgl. *mášihi*.

šay ist, war (Hilfsverbum) **10**, **19**; **106**, **1**; **137**, **14**.

šáɣkala Vogel, sp. *chonchon* **47**, **1**; **86**, **4**.

šaylá Baum, aus dessen Holz gegabelte Pfähle und der Hutständer für den Federkopfschmuck gefertigt werden, sp. *palotinaja* oder *palo de guardatinaja* **10**, **37**.

šayšáy Hut zum Anbringen von Federschmuck; vgl. *suguba*.

šeɣ, *šeɣga* schnell, plötzlich **87**, **4**.

Šejanimaku ein in Bogotá eingesetzter Beamter der *Kágaba* **2**, **62**; vgl. *Rimaku*.

(Schluß folgt.)



Overblijfselen van den katholieken Godsdienst in Lager Kongoland.

Door P. LEO BITTREMIEUX, Scheut, België.

Vorbemerking.

Wij bezigen hier *Kongo*, niet in den hedendaagschen doch in den ouden echten zin: het land der *Bakongo*, in de Portugeesche bezittingen ten Noorden van Angola (beter *Ngola*), en in Belgisch Lager Kongoland. *Bakongo* wordt al te dikwijls verward met het fr. *Bas-Congo*. De Kongostroom heet *Nzadi*, bij de inboorlingen, d. w. z. *Stroom*, vandaar *Zaire*, op de kaarten, of, op z'n latijnsch, *Zairus*. *Basolongo* is 't meervoud van *Musolongo* of *Nsolongo*, *Bawoyo* dat van *Mwoyo*.

* * *

Toen de Portugeesche zeevaarder KANO (DIEGO CÃO, ten jare 1484, het eerst den beneden Kongostroom verkende, bewoonden de *Basolongo's*, een onderstam der *Bakongo's*, nog allen het graafschap *Soyo*, op den zuidelijken oever der monding van den *Nzadi*. *Soyo* was vroeger onafhankelijk, doch later, zegt O. DAPPER¹, werd het een der landschappen van Kongo en bewees gehoorzaamheid aan den Koning van San Salvador. Benoorden den Kongostroom lag *Ngoyo*, het land der *Bawoyo's* of *Kabinda's*. „Het Koninkrijk van *Ngoyo*“, zoo meldt dezelfde schrijver verder, „is des jaers zestien hondert een en dertigh door den graef van Sonho overrompelt en verwoest met opwerpen van zijnen zoon tot koning in stede des verslagen Konings, door wiens hulpe de vader namaels een grote zege op den Koning van Kakongo... quam te bevechten“².

Reeds voor ruim 400 jaar werd de katholieke Godsdienst aldaar ingebracht. „D'Eerste (zegt O. DAPPER), die daar te lande door deze priesters (gezonden van wege den koning van Portugal) gedoopt wierd (in 1491) was de graef van Songo (lees *Soyo*, met zijnen zoon...“ Ten tijde van O. DAPPER, waren ook de ingezetenen kristen, „gelijk meest door gansch Kongo... en daer wonen eenige Jezuiten nevens vele mulaten en zwarte papen...“.

Geen wonder dus dat, spijs zoovele rampen die het oude Kongo-rijk in latere tijden geteisterd hebben, de zendelingen nog sporen vinden van ons heilig geloof, zoowel in 't waterland als in de Bakongo-streken.

PROYART³ verhaalt hoe de fransche zendelingen van *Luangu*, ruim hon-

¹ „Naukeurige beschrijvinge der Afrikaensche Gewesten...“ door Dr. O. DAPPER. t'Amsterdam. Bij JACOB VAN MEURS, op de Keyzersgracht. A° MDCLXVIII (Tweede uitgave, meen ik — een lijvig boekdeel, in folio).

² O. DAPPER, o. c. *Soyo, Kakongo* enz., zie de kleine kaart „Mayombe en Omstreken, Land en Volk“ van ons „Mayombsch Idioticon“. Deel II, 1923, Gent „Erasmus“ (bekroond door de Kon. VI. Akademie).

³ „Histoire de Loango, Kakongo et autres royaumes d'Afrique. Uit de volledige werken van E. H. PROYART. Kan. van Arras. Parijs. MDCCCXIX. Vgl. ook J. GOFFART, „Le Congo“: „Les Muserongo“. 2° édition, revue par Morissens. Brussel... 1908; en E. H. DENIS. „Onafhankelijk Congoland (Hoofdstuk: Geschiedenis van den Kathol. Godsdienst)“. J. DE MEESTER. Roeselare. Brussel. 1900. Verders: ons „Mayombsch Idioticon“ onder „Basolongo“ enz.

derd jaar geleden, te *Guengo*⁴ niet verre van *Kiowa* (*Tshowa* staat er op onze kaarten) een gansche volkszetting van kristenen vond, „herkomstig uit *Sogno*. Het dorpshoofd was een vurige kristen en placht uit te gaan met het kruis voorop. E. H. DESCOURVIÈRES, naderhand Prefekt der Zending, werd er met opene armen ontvangen. Sinds de inwijking van *Manguengo* en zijn volk, waren de huwelijken niet meer ingezegend noch de kinderen gedoopt. De priester diende er op korten tijd meer dan 350 doopsels toe. De hoofdman richtte een kruis op van 8 à 10 voet hoog en bouwde eene kapel voor de goddelijke diensten.

Rond dien tijd ook, „tout récemment, zegt PROYART⁵ kwam de *Mambuku* (soort van onderkoning of eerste minister) van *Ngoyo* in opstand tegen zijnen wettigen landsheer. Hij riep den graaf van *Soyo* ter hulpe, versloeg den koning van *Ngoyo* en hakte hem den kop af. Doch de graaf van *Soyo* was daar niet mee tevreden. (Weerom) aanspraak makende op het grondgebied van *Ngoyo*, keerde hij zijn wapenen tegen zijnen bondgenoot, veroverde de huidige streek van *Ngeno* (Banana) en vestigde aldaar de *Basolongo's*.“ Ze zijn er gebleven. Ten tijde dier fransche missiën was de vrede nog niet hersteld.

In *Luangu* zelf⁶... had men wel ooit van missionarissen gehoord bij naburige volken, doch men kende er den godsdienst niet. Nochtans was vroeger een koning van *Luangu* gedoopt geweest: korts nadien stierf hij in den oorlog.

Deze geschiedkundige gegevens waren noodig om de onderlinge betrekkingen dezer stammen en de herkomst hunner kristene begrippen te doen verstaan. Heden nog worden die van *Kabinda* door hunne overweldigers uitgescholden voor honden, en een *Mwoyo* die zich te verre waagt bij de *Basolongo's* wordt — althans tot voor enkele jaren — krachtens het oorlogsrecht (?) gevangen en slaaf genomen.

* *

Het staat dus vast dat onze *Basolongo's* (en, gewis, een groot getal der *Bawoyo's*) voorheen den katholieken godsdienst aankleefden. Sinds lang zijn ze hervallen in de dwalingen van het heidendom, doch meer dan elders, misschien, heeft hier de kristenleer onmiskenbare sporen nagelaten. De mensch is van nature godsdienstig, en overal komt dit godsdienstgevoel tot uiting in min of meer duidelijk omschrevene denkbeelden en handelingen. Alzoo b. v. is het begrip van „God“ als „Maker van alle dingen“ algemeen onder bantoesche volken. Alzoo ook heerscht overal in Midden-Afrika nagenoeg hetzelfde bijgeloof: in het geestendom, behekserij, waarzeggerij, de kunst om het gespuis af te weren enz. (Een kenschetsend geval, alhoewel niet uit deze streek, is het volgende: toen enkele jaren geleden, de menschen van 't dorp *Mboya* bij Nieuw-Antwerpen, zich begonnen te bekeeren, zegden ze dat zij daartoe gedreven waren, omdat zij in de katholieke leer den waren gods-

⁴ Waarschijnlijk *Nguengo*: 't dorp van *Manguengo* zooals verder te lezen staat.

⁵ PROYART, o. c., bl. 101.

⁶ PROYART, o. c., bl. 153 en 155.

dienst herkenden, waar het de voorouders over hadden in hunne overleveringen.) Bij sommige Bakongo-stammen echter vinden wij specifiek kristene overleveringen en gebruiken terug. Die heidensche menschen spreken niet alleenlijk van den waren God, doch ook: van onzen Heer Jezus Kristus en zijne heilige Moeder, van doopsel en van genade; ze zegenen op kristene wijze en zeggen gebeden op.

God, zeggen de Basolongo's, *Nzambi wavánga o muntu*, God heeft den mensch geschapen, doch *Nkhadi a mphemba wavánga fua*, de Duivel heeft den dood gemaakt.

Leven en dood, getuigen Basolongo's en Bawoyo's, staan Gode ten dienste: *ya zinga Nzambi, ya fua Nzambi. Nenkhati a mphemba wakúlu-muna e tumbu*, Heer Duivel heeft de straf, d. i. den dood, doen nederdalen.

Oök, wie 's avonds slapen gaat, weet niet wat hem 's morgens te wachten staat: *E ngua! kani nkielua wa biza?...* *E Nzambi a mphungu, mono vangua kiaku!* Ach moeder! zou ik een goeden morgen hebben?... O groote God, ik ben uw schepsel! — Of in 't kabindasch: *Nzambi mphungu! vo yono iela-tšielua bubote?* O God? zou ik morgen nog wel goed zijn? — Want één alleen is meester over ons allen, nl. God, die ook *Tata*, onze Vader, genoemd wordt.

De zielen der afgestorvenen gaan naar den hemel, *ku zulu*: daar zullen zij den goeden Jezus, *Dezo* zien. Doch de kwaden, met name de dieven, de hoereerders, degenen die oneerbiedig zijn geweest jegens de ouderen, en m. a. zullen te lijden hebben. De *zindoki*, betoovenaars, moeten na hunnen dood in 't bosch gaan wonen.

Van bijbelsche overleveringen schijnt men niet veel meer af te weten... De (eerste) vrouw (met haren echtgenoot) heeft van de vrucht gegeten, — sommigen meenen: van een *fulutu*, een soort van fleschappel —: daarom heeft God hare nakomelingschap, heel het menschdom gestraft.

Eens hebben de Blanken een hoog getimmerte opgericht, van groote boomen — onzen toren van Babel? — om zoo den hemel te bereiken: de toren is „in 't *water* gevallen, en al de bouwlui zijn jammerlijk omgekomen“.

Bij de geboorte van een kind bestaat er een gebruik hetwelk dadelijk doet denken aan ons kristen doopsel: het wichtje wordt *gewasschen*, waarna de moeder het in beide ooren blaast, en het driemaal in de hoogte heft, als om het Gode op te dragen, al zeggende:

Owa dia nguaku,
Owa dia tataku,
Mpe dia muntu una mu kanga!

Luister naar uwe moeder,
 Luister naar uw vader,
 Alsook naar dengene die niet van de familie is!

De vrijlingen hebben een *Santu a mungua*, of „heiligennaam van 't zout“, d. i. van 't doopsel: *Ndom-Fernando, Ndom-Polo, Ndom-Petelo, Ndom-Basi, Ndom-Manuele, Ndom Mingiele* (of *Minguele*)... van 't portugeesch:

don Fernando, Paulo, Pedro, Bastiano, Michel...; en voor de vrouwen: *Ndona-Madia* (Maria) *Ndona-Mata* (Martha), elders: *Ndona-Zabiele* (Isabella) enz. Deze namen worden echter niet gegeven bij den „doop“, doch als eeretitels bewaard in de familie, en mits betaling (0.50 fr. of meer) bekend gemaakt door de familiehofden, ten gunste van een jongen telg. Soms verdringt de „Heilige“ den heidenschen geboortenaam.

Een goede raadgeving der moeders tot de kinderen, luidt als volgt:

Santu Manuele Dezo!

Muan'a muntu

Uvòv'e diambu ditond'e mfumu, ditond'e nganga!

Heilige Emmanuel Heer Jezus!

O kind van den mensch,

Spreek hetgeen de hoofdman en de priester begeeren.

Bij de *Basolongo's* (en andere *Bakongo's*) is het kruisbeeld een „fetisj“ geworden, en wél de fetisj, waarmee de dorpschouwen aangesteld worden en regeeren. Zij noemen het: *dikuluzu*, *Manuele*, *Santu Manuele* of *Dezo*. Onze missieport te Muanda, vooraan in *Ngoyo*, bezit zulk een hoofdmanskruis der *Basolongo's* in hard, donker hout, 49 cm hoog, het dwarshout: 29 cm; de uiteinden ervan zijn bekleed met koperen hoedjes; bovenaan hangt een koperen opschrift, onleesbaar; aan den voet iets in koper dat een zandlooper moet verbeelden en een schedel. De koperen Kristus is goed afgewerkt. Met zulk een kruis, nu, geven de dorpschouwen den zegen...

Iemand die, b. v. op reis gaat, moet eerst den burgervader gaan groeten en te zijner eere (gelijk ook in Mayombe en elders) driemaal in de handen kloppen. Daarna steeks de oude zijn kruisbeeld driemaal lichtjes vooruit, en pevelt intusschen zijn gebed.

Ik heb de gelegenheid gehad die zegening te zien en te hooren... De *mfumu* haalde behoedzaam zijn *dikuluzu* uit een koffer, en uit de doekjes waarin het gewikkeld was, deed, naar mij toe, zovals hierboven beschreven staat, en sprak:

Dezo Nzambi Manuele,

Mono vangua kiaku!

Tuakinka tuakidimba,

Tuatúmua nkuni,

Tuatúmua maza,

Tuabáka, tualénda vana.

— *Vana kiabáka ko, obáka kuaku!*

Heer Jezus, God Emmanuel,

Ik ben uw schepsel!

(Door u) zijn we gezond en welvarend (?),

Zijn we gestuurd om water,

Zijn we gestuurd om brandhout,

Hebben we en kunnen we geven.

— Wat ik wellicht niet meer bekomen zal, bekom gij het dan!

(D. w. z. Indien ik geene kinderen enz. meer zal hebben, heb gij er dan!)

Een andere formule is deze:

Nzambi a mphungu ukàl' aku!

Wakinka wakidimba,

Bamo 'anúna.

Wuta nkento, wuta yakala!

De groote God blijve met u!

(Door Hem) zijt ge gezond en welvarend (?),

Wordt ge grijs (?) en oud van dagen.

Baar meisjes en baar knapen!

Of ook:

Tuawúta tualéla

Tuabámva tuanúna!

(Door Hem) mogen we kinderen baren en opkweeken,

Grijs worden en oud van dagen!

Dergelijke heilwenschen worden ook zonder kruisbeeld uitgesproken...
Een bejaard *Nsolongo* beantwoordt den groet van den jongere, in dezer voege:

Nzambi a mphungu asà ngalasía!

Wakinka wakidimba,

Wawúta waléla!

De groote God doe u genade!

(Door Hem) zijt ge gezond en welvarend (?)

Moogt ge baren en opkweeken!

Terwijl hij alzoo bidt, legt hij zijne opene rechtere hand schuin in de linkere, en wenkt, als 't ware, met de vingeren.

Een ander gebed, om een voerspoedige reis te bekomen:

Nzambi a mphungu Dezo!

Mono vangua kiaku,

Yadiáta zinsambu y' e zingalasía

Mûna nzila nkuenda!

Groote God Heer Jezus!

Ik die uw schepsel ben,

Ik stap in voerspoed en genaden

Op den weg dien ik bega.

Of om geluk te hebben in den handel, in de vischvangst enz:

Madia mu nzo!

Nzambi ufuluka kiadi y' e kingunda!

O Maria in het huis! (in het kapelletje?)

O God vol medelijden en goedestierenheid⁷!

⁷ Vgl. het schietgebed dat ik aanteekende in de beruchte Mongala-streck. Lang vóór de komst der Blanken spraken daar de inboorlingen, nl. de *Basembo*, een bangaleesche stam van oeverbewoners, van God en van Maria (sic), telkens ze b. v. uitgingen op vischvangst, of als een onweer dreigde, baden ze, zonder zich nochtans goed rekenschap te geven van wat ze zeiden: „*Akongo! Malia! ondjoka mi mawa!* God! Maria! wees mij genadig!“ Nu weten wij door de missionarissen, zeide mij een kristen, dat „*Akongo*“ *Nzambe* is en *Malia* (of Maria) Onze lieve Vrouwe. In „Le Congo“, bl. 7, lezen wij: Le gouvernement espagnol a fait publier, il y a quelques années, le voyage d'un franciscain qui parti à pied des

Als iemand een slokje water vraagt en niet krijgt, zegt hij, zacht verwijtend: „Is het water dan niet een gave Gods? een *bent'a Nzambi*, wijwater?“ — van 't latijn, langs 't portugeesch, benedicta.

Daareven (Maria in het huis) werd waarschijnlijk bedoeld: de oude Onze lieve Vrouwe-kapel in *Soyo*, dewelke, voor een tiental jaren, in een opstand verwoest is. Het kruisbeeld en het Lieve-Vrouwe-beeld, zoo 't schijnt, zijn ongedeerd gebleven.

Ook op onzen oever is de H. Maagd niet onbekend... Wijlen *Nenlau* (verkeerdelijk *Nemlao*) — zoo hebben mij oude zendelingen verteld — had voor de groote omstandigheden een rijken staf — iet gelijk de staf van een kerkbaljuw — met een ivooren Lieve-Vrouwe-beeldjen op... Eveneens de standbeeldjes, die bij de Basolongo's de schepters der dorpschouwen versieren, zijn misschien wel nabootsing van heiligenbeelden.

* * *

Het spreekt vanzelf dat *Dezo*, *Manuele*, het *dikuluzu*, *ngalasia*, *Madia* en de heilignamen... een kristenen oorsprong verraden. Doch niet alles, in die formules en overleveringen, is uitsluitend kristen en Europeesch.

Ook in 't zuiver heidendom, zooals we reeds zegden, is de Godheid bekend, wordt zij vernoemd met verscheidene harer eigenschappen: de Schepper, de Heer, de Vader, de Bewaarder enz.⁸ Men gelooft van de bovenwereld, aan kwelgeesten (die samenwerken met de betoovenaars), aan nazielen en dies meer. Zoowat overal geeft men een soort van zegen (*miela* in Mayombe), met of zonder behulp van fetisjen...

O. DAPPER⁹ beweert dat *Nkhadi a mpemba* (de Satan der *Basolongo's* en *Bakongo's*) eigenlijk een nachtuil is: „Nachtuilen zijn er gelijk hier te lande, *Karia mpemba* genaemt, dat duivel gezeit is, welker verschijnen bij de zwarten ongeluk betekent.“ De nachtuil wordt inderdaad aangezien als een ongeluksvogel, soms de voorbode van een sterfgeval: in Mayombe is hij „de kip der tooverheksen“, terwijl *Nkhadi a mphemba* er ook zijn naamgenoot heeft, *Khadi-phembe*, een klein afgodje der K'onde-familie¹⁰.

Zelfs buiten allen uitheemschen invloed hebben (of hadden) de hoofden een schepper, als gewijd onderscheidingsteeken van het gezag. Een pasge-

côtes occidentales d'Afrique, était parvenu en Abyssinie, sans d'autres armes que sa croix et son bréviaire.“ P. EUCHER Hoei. 1894. — Dit stuk moet voor Midden Afrika van 't grootst belang zijn. Waar is 't te krijgen? Of wie weet daar meer over? Waar is die zeventiendeenwsche missionaris voorbijgekomen? — Ik vraag dus: komen zekere overleveringen en voorzeggingen, langs den stroom niet van hem?

⁸ Zie b. v. Mgr. DE CLERCQ, „Luba-volkeren in den spiegel van hun spreuken“, „Onze Kongo“, Jg. II, 1911—1912, bl. 2—4. Een bangaleesch inlander die aan een gevaar ontkomt — aldus in de streek van Nieuw-Antwerpen — wanneer b. v. een mes afschampt zonder hem te kwetsen, zegt dadelijk een dankgebed: „God heeft mij gespaard!“ — Vgl. nog onze bijdrage in „Anthropos“: „Godsdienstbegrippen bij de Nkundu's van 't Leopoldsmeer (vergeleken met die van Mayombe) door PP. LESTAECHÉ en BITTREMIEUX aflevering 1921—1922, bl. 628.

⁹ DAPPER, o. c., bl. 570.

¹⁰ De K'onde's maken een geduchte *nkisi*-familie uit: de wraakgeesten. Zie onze „Geheime Sekte der Bakhimba's“, bl. 113. Leuven 1911.

boren wichtje wordt gewasschen. Vele moeders blazen hunnen kleine, na het bad, het water uit de oortjes. De ouderen plachten den kinderen goede lessen en zalige vermaningen te geven... Want in 't heidendom is niet volstrekt aller dwaling en bederf.

Doch hier vinden wij het heidensche met het kristene vermengd, en het kristene weer verwrongen en verheidenscht. Spreekwijzen als „*wuta lela*, baren en opkweeken“, zijn louter inlandsch. De weerspleet van „*kinka kidimba: Ukùla uzinga!*... groot worden en lang leven“! is een oude mayombsche heilwensch om dankbaarheid te betuigen voor een bewezen dienst.

De samenkoppeling van *Mfumu* en *nganga* komt eveneens voor in onze bezweringen: *bapfumu banlòla, banganga banlòla!* dat de hoofden hem afschepen, dat de priesters hem verstooten¹¹! En zoo verder.

Nochtans zijn zulke en andere spreuken in meer dan één opzicht, kostelijk. Zij bevatten, evenals de fabels, verhalen en spreekwoorden, de echte gedachten en taalvormen der Zwarten. Als gezonde spruiten van de natuurwet, of als geacclimiteerde scheuten van de katholieken Godsdienst, kunnen ze door den missionaris nuttig worden aangebracht in zijne onderrichtingen, om aan te toonen hoe de openbaring strookt met de natuurlijke zede, en hoe bij het voorgeslacht, ja bij de stambroeders, ons heilig Geloof is ingedrongen.

De staaltjes die ik gaf, dienen volledig en aangevuld, bij de *Basolongo's*, de *Bawoyo's* en *Bavili's*, de *Bakongo's*... tot dicht bij Leopoldstad, de oostelijke *Basundi's*. Doch indezen hoeft oordeelkundig te werk gegaan, want de stof is verleidend. Er is nl. gevaar dat men, al zoekende, kerkelijke overleveringen ga herkennen in alles wat maar eenigszins aan den waren Godsdienst herinnert. Daar kunnen, b. v. wél „wettelijke zuiveringen“ bestaan, buiten den kristenen of den joodschen ritus om. Legendes die min of meer overeenstemmen met bijbelsche verhalen, zijn daarom niet aan de heilige Boeken ontleend. De besnijdenis komt niet noodzakelijk van de Israëlieten af: bij de *Basolongo's*, in Mayombe en elders, heeft dit gebruik op zichzelf, niets met den Godsdienst uit te staan. Persoonsnamen die veel gelijkenis vertoonen met heiligennamen, kunnen bij de inlanders iets heel heidensch bedieden: *Phola* b. v. in 't Mayombsch, is niet „Paula“, maar *Phola*-potje, een *Lemba*-naam¹².

Zelfs de geheime sekte der *Bak'imba's*, in *Soyo* en in *Kongo* zou niets anders zijn dan „a degenerate agglomeration of native and Jesuitical formation“¹³ en, dat zij zich in 't wit verven, ...zulks zou een navolging zijn, van de katholieke priesters die een witte albe aantrekken (!)... Niet ernstig.

De biecht of ritueele schuldbekentenis is in zekere omstandigheden voorgeschreven, ook waar men, naar alle waarschijnlijkheid, nooit van den katholieken Godsdienst gehoord heeft.

¹¹ Zie ons artikel: „Drie Bezweringen“. „Onze Kongo“, Jg. I, bl. 288.

¹² Zie onze Mayombsche Namen. Vl. drukkerij, Leuven 1912 (Uitgeput).

¹³ Volgens de meening van Consul R. Casement. Zie DENNETT: „At the back of the Black man's mind. London, Macmillan 1906. Bl. 132. Zie daarover meer in onze „Geheime Sekte der Bakhimba's“.

En waarom kan een natuurlijke instelling als huwelijk niet „geheiligd“ worden bij een *nkisi* (in Mayombe bij den *Lemba*-geest), in een land waar alles doortrokken is van „nkiserij“? ook zonder het voorbeeld der kristelijke huwelijksplechtigheid¹⁴.

De *nkisi*beelden of afgodjes, zoo meenen sommigen, zijn gebrekkige namaaksels van onze heiligenbeelden... Maar hebben de eerste katholieke zendelingen die reeds niet aangetroffen in Kongo? en was die „afgoderye“ dan reeds, niet een stronkelsteen voor de bekeering en de volharding der Zwarten? Ons begrip van heilig hebben zij echter willen vertalen door *ankisi*, zoodat het heilig Geloof der Roomsche Kerk, zegt Bentley schertsend¹⁵, „to the mystification of the native mind“ genoemd werd: The fetish devotion of the fetish house at Rome!“

Eindelijk: de gewoonte om de lijken der grooten weken en maanden lang te bewaren, ...die komt ook al, zegde mij iemand die 't wilde weten, van de vroegere kristenen! In den ouden tijd immers moesten de bekeerlingen dikwijls lang wachten op een priester die hunne overledenen moest komen kristelijk begraven (!).

Neen! men zoek rechtzinnig en onbevreesd: de waarheid. Daar zal de goede zaak, ik bedoel de goeden naam der katholieke wetenschap, alsmede de verspreiding van het heilig Evangelie, het meest mee gebaat zijn. In Afrika, en niet het minst in de kustlanden die eenmaal „kristen“ geweest zijn, is er immers nog zooveel te winnen! Uitwendig kan een volk — of een enkeling — meer beschaafd zijn, zelfs zekere goede kristene gebruiken onderhouden, en tevens zoo heidensch zijn als de wildste volksstammen. Dit is het geval met onze *Basolongo's*. Reeds ten tijde van O. DAPPER (o. c.) „hadden de luiden van het graefschap van Sonho... evenwel mede meest twee pijlen tot hunne bogen, te weten den Roomschen Godsdienst en hunne afgoderye, of „Feticios“. Sindsdien zijn ze nog dieper vervallen, en hadden ze, tot nu toe, niets meer dan hunne „Feticios“ en eenige overblijfsels van Godsdienst; ze waren over 't algemeen overschilliger aan de geloofsprediking dan vele andere stammen, en de bekeeringen waren er betrekkelijk zeldzaam. Doch deze geestesgesteltenis schijnt te willen beteren. En reeds hebben we een hunner zonen als student in ons Klein-Seminarie voor de opleiding van inlandsche priesters.

* * *

In 't oude moederland zijn intusschen groote dingen gebeurd. In een laatste „Bladzijde uit de Geschiedenis van 't Koninkrijk Kongo“¹⁶ schreven wij, naar de aantekenigen eener kloosterzuster: hoe rond de oude hoofdstad San Salvador, in 1913, een opstand was uitgebroken, dewelke het gezag van den zwarten koning Martins omver wierp... Doch *Buta*, de belhamel der

¹⁴ Vgl. Onze Mayombsche legende: „Tsimona-mambu de Wonderziener“ (persklaar), in het belgisch koloniaal tijdschrift „Congo“ (?).

¹⁵ „Appendix to the Diction. and grammar of the Kongo language. Baptist. Miss. Society. London 1895, Préface.

¹⁶ „Annalen der Missiën van Scheut“ bij Brussel, Jg. 1921, Nr. 11 en Nr. 12.



Ruine van de voormalige hoofdkerk van San-Salvador do Congo.

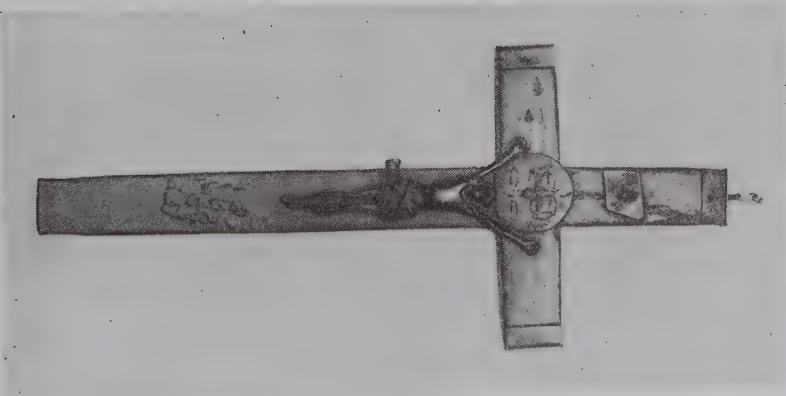


Foto van een oud inlandsch kruisbeeld, gevonden in de omstreken van Banana, denkelijk meegebracht uit Soyo door de inwijkende Basolongo's.



Te San-Salvador: muziekanten.



Jonge vrouwen, van San-Salvador, met korven fruit op het hoofd.



Te San-Salvador: vóór den dans.



Een volksvergadering: voorname ingezetenen en portugeesche overheden.
Links: *Martins* wordt tot koning verheven; rechts: *Buta*.

muiters, die in 1914 met vier duizend krijgslieden de stad belegerde, onderwierp zich op zijne beurt... aan het zacht vermanend woord van een portugeeschen priester, die hun tegemoet ging, onvervaard, enkel met het kruis gewapend, en hun toesprak in den naam van den gekruisten Jezus.

„San Salvador telde in de jaren 1500 en 1600 wel 30.000 inwoners. Er waren veertien kerken, de kloosterkerken niet meebegrepen; er waren Jezuïeten, Capucijnen, Dominikanen enz.: er was eene hoofdkerk waarvan de puinen nog te zien zijn, met een kapittel van kanunnikken...”

O moge dit volk niet andermaal de „ngalasia“ Gods verwerpen! Mogen de *Bakongo's* — doch nu in den breedsten zin, *Mayombe* inbegrepen — hunne harten openen voor de reddende waarheid!



Die Ahnenbilder von Nord-Neu-Mecklenburg.

Eine kritische und positive Studie¹.

Von P. GERH. PEEKEL, M. S. C., Lugagun, Neu-Irland (Neu-Mecklenburg), Südsee.

Inhalt.

Erster Teil:

Neu-Mecklenburg = Tombara.
 Die Jahreszeiten.
 Die Sprachen.
 Die *Hintubu* und ihre Embleme.
 Der Totemismus.
 Erklärung von *Pa-moko*.
 Sonne und Mond.
Moroa und *Sigeragun*.
 Vom Weibe, das aus einem Schwein geboren wurde.
Luganga.
 Die Geisterwelt.
 A. Tod und Bestattung.
 B. Seele.
 C. *Rongan* und *Masalei*.
 D. Dämonen.

Zweiter Teil:

Was ist ein *Malagan*?
 Einteilung der *Malagan*.
 Standbilder und Friese.
 Das historische *Malagan*.
 Das persönliche *Malagan*.
 Das unpersönliche *Malagan*.
 A. Die Puppen.
 1. *Maradang*.
 2. *Fudumasi*.
 B. Die Schnitzwerke.
 Das mythologische *Malagan*.
 Die Sonne.

Der Mond.

- I. Standbilder.
- II. Embleme.
 Mondmythen zur Begründung der Embleme.
 1. Der Hahn und das Känguruh.
 2. Der weiße und der rote Hahn.
 3. Der Brachvogel und der Strandläufer.
 4. Die Eingeschlossene des *Pokotap*.
 5. Der Kasuar und der Nashornvogel.
- III. Erklärung der bei KRÄMER abgebildeten Mond-*Malagan*.

Die *Malagan*-Feier.

- A. Die Vorbereitung.
- B. Die Feier selbst.

Die Geheimtuererei bei den *Malagan*.

Was sagen die Eingebornen über ihre *Malagan*?

Die Masken.

Tatanua.

Kepang.

Erklärung der bei KRÄMER abgebildeten Masken.

A Nui oder *Nuf*.

Zwei erläuternde Mythen über *Kapongbogo*, *Karak* und *Nui*.

Die Tanzmundstücke.

Die Ornamente.

Nachschrift.

Die *Malagan* in Lugagun und Madina.

Erster Teil.

Als ich vom Herausgeber des „Anthropos“ die Einladung erhielt, über das Werk A. KRÄMER's „Die Malanggane von Tombara“ eine Besprechung zu liefern, glaubte ich, das Anerbieten ablehnen zu müssen mit dem Hinweis darauf, daß ich niemals längere Zeit auf Tombara ansässig gewesen sei. Wie groß aber war da mein Erstaunen, als ich das Buch erhielt, und nach kurzem Einblick bemerkte, daß es über Neu-Mecklenburg handelt und auch mehrfach Bezug nimmt auf die Darlegungen in meinem Buche „Religion und Zauberei“, das ich in Namatanái schrieb und das in der „Anthropos“-Bibliothek (Bd. I, Heft 3, 1910) erschienen ist. Wenn ich im folgenden „mein“ Buch erwähne, so ist immer dieses gemeint.

¹ Mit Rücksicht auf Prof. Dr. A. KRÄMER, „Die Malanggane von Tombara“. 92 SS. Mit 23 Abbildungen im Text und 100 Tafeln. Verlag bei G. MÜLLER, München 1925.

Neu-Mecklenburg = Tombara.

Mir persönlich ist der Name Tombara unbekannt. Auch PARKINSON kennt ihn ebensowenig und meint, daß er wohl von *taubar*² Südostpassat herrühre, indem die Eingebornen auf eine falsch verstandene Frage der ersten Forscher über Neu-Mecklenburg geantwortet hätten: „Das ist Südostpassat.“ Von derlei Verwechslungen sind ja die alten Karten voll. Vielleicht nennen die Birara-Leute auf Neu-Pommern des südliche Ende Neu-Mecklenburgs so, das ihren Wohnsitzen gegenüberliegt? Wie dem auch sei, jedenfalls sind die Gründe, die KRÄMER für die Einführung dieses Namens beibringt, nicht stichhaltig, wenn man auch prinzipiell für eine Benennung nach Eingebornen ausdrücken sein muß. Tombara war niemals ein Rom, auch kein Indus, denn die Benenner sowohl wie die Benannten haben niemals eine Rolle in der Geschichte Neu-Mecklenburgs gespielt. Sie sind unbekannt.

Ein anderer, viel größerer Nachteil liegt darin, daß der Name zu einer beständigen Verwechslung mit der Gardner-Insel *Tabar*, *Tambara* führen wird. Den meisten wird es wohl ergehen, wie es mir selbst ergangen ist.

Zurzeit ist es nicht schwer, zu erkennen, in welcher Richtung sich der Bismarck-Archipel entwickeln wird. Wir haben Ra b a u l. Dort ist der einzige größere Verkehrshafen der Gegend; dort befinden sich die Sitze des Gouvernements, der Missionsgesellschaften und der großen Firmen, und wenn jemals eine Sprache des Bismarck-Archipels zur Herrschaft gelangen wird, dann ist es jedenfalls die des bezeichneten Distriktes: die Sprache der sogenannten *To*-Leute. Sie ist auf dem allerbesten Wege dahin. Auch außerhalb ihres Gebietes wird sie schon jetzt als Schulsprache benutzt und die bestehende Literatur: Fibeln, Lesebücher, Bibeln und Katechismen sind ausschließlich in ihr abgefaßt. Wenn wir also einen Eingebornennamen für Neu-Mecklenburg nehmen wollen, dann wählen wir *Laur*, wie die *To*-Leute den südlichen und mittleren Teil dieses Landes nennen. Allen Eingebornen ist dieser Name bekannt und sie wissen auch, daß die weiße Bevölkerung mit ihm ganz Neu-Mecklenburg zu nennen pflegt.

Noch viel weniger als *Tombara* wird *Mino* oder *Minovúruk* (S. 10) den Beifall der Eingebornen und Ansiedler finden. Mit demselben und noch größerem Rechte könnte man ja auch den adäquaten Ausdruck des Kavieng-Dialektes *Sivulava* in Vorschlag bringen.

Die Jahreszeiten.

KRÄMER erklärt *maris* (= Südostzeit) S. 14 (nicht *mares*) nach dem Lamasong-Dialekt als krank, „weil man krank von der Sonne wird, die immer so unausstehlich auf die bei Niedrigwasser trockenliegenden Korallenriffe brennt“. Mit dieser Erklärung setzt er sich in Widerspruch nicht allein mit der Anschauung der Eingebornen, sondern auch mit der etymologischen Bedeutung des Wortes. Die Eingebornen sind weit davon entfernt, Hitze und Schweiß als Übel zu betrachten, wie wir es tun. Für sie sind beide eine Wohltat.

² *Taubar* oder *tobar*; nicht wie bei PARKINSON und KRÄMER irrtümlicherweise steht: *tanbar*.

Erst wenn die Sonne brennt und der Schweiß ihnen von der Haut tröpfelt, kommt so recht Leben in sie. Nur gegen Kälte, besonders in der Morgenstunde, sind sie empfindlich.

Etymologisch hat *maris* (= Südostzeit) mit *maris* (= krank) gar nichts zu tun. *Maris* ist durch Verflüchtigung aus *marias*, weiter: *maraias*, *mataias* entstanden. *Mara*, *mata* bezeichnen Loch, daher Ursprung, Fülle, Überfluß, und *ias*, *kas*, *ngas*, *nas* besagen Sonne. Vergleiche:

<i>ias</i> Kavieng, Livitua, Lugagun etc.	<i>keake</i> Blanche-Bucht = <i>kesakesa</i>
<i>iaia</i> Birara = <i>iasias</i>	<i>ngas</i> Lamekot etc.
<i>kasakes</i> Pala, Verdopplung von <i>kas</i>	<i>nas</i> Pitmusuan

Maris bedeutet demnach: Fülle der Sonne, d. h. Sonnenzeit, Zeit der Trockenheit. Ihm gegenüber steht *avat*, das mit *vata*, *bata*, *bara* zusammenhängt, die Wolke unter Regen bedeuten:

<i>vata</i>	Lamekot etc.	Regen
<i>bāta</i>	Pala	Regen
<i>bāta</i>	Tabar, Gazelle-Halbinsel	Regen
<i>bara</i>	Lakuramau, Lugagun, Komalu, Kanapit	Regen
<i>bat</i>	Siar	Regen
<i>bet</i>	Mesi, Labuso	Regen
<i>efet</i>	Lamekot	Nordwestzeit

Avat bedeutet demnach Regenzeit.

„Die Panagundu-Leute sagen dafür sogar *emet*, was „tot“ heißt“ (S. 14). Dies kleine Wörtchen schließt eine doppelte Unrichtigkeit in sich. *Maris* (Lamasong) lautet auch in Panagundu *maris*, und *met* (Lamasong) ist auch *met* in Panagundu. Dieses heißt allerdings tot, nur beziehen die Eingebornen es nicht auf die Menschen, wie KRÄMER es tut: daß der Südostpassat sie krank und tot mache, sondern auf die See, die in der Südostzeit ruhig, tot daliegt, während sie im Nordwest stürmt und braust. Dem Ausdruck *maris* (Sonnenzeit) hat der Panagundu-Dolmetscher KRÄMER's einfach als Erläuterung das sachliche Synonym *met* (= Ebbe), d. i. Zeit der großen Ebbe, gegenübergestellt.

Daß *Alstonia villosa* Bl. eine Leguminose sein soll (S. 15), wird die Botaniker nicht sonderlich freuen; aber auf S. 77 steht alles richtig.

Die Sprachen.

Sprachgrenzen feststellen, ist stets ein schwieriges Unternehmen, das nur selten von ganzem Erfolg begleitet sein wird. Immerhin sind diesbezügliche Aufzeichnungen nur zu begrüßen und FRIEDERICI's Sprachenkarte (S. 17) hat gewiß allen Sprachforschern die besten Dienste geleistet. Auch KRÄMER's Angaben können nur von Nutzen sein.

Für Nord-Neu-Mecklenburg hat er die Grenzen nicht ganz richtig angegeben. Wenn man von Nuancen absieht, erstreckt sich der nördlichste Sprachenbezirk von Kavieng bis hinter Livitua oder vor Laun (Lauan). Auf SAPPER's Karte Lawuan. Dieser Dialekt hat ein *p* und seine eigenen Pronomina und Ortsadverbien. Auf ihn folgt der *f*-Dialekt von Laun einschließlich bis hinter Luvurua (Luruego). Seine Pronomen und Ortsadverbien sind von

denen des vorhergehenden Dialektes verschieden. Dann kommen Lakuramau und Panamane für sich und schließlich der Dialekt von Munavai bis Tandis, dieses nicht mitgerechnet.

Statt *Lavangia* (S. 18) lies *Lavangai*.

Die Erklärung S. 23, daß der Jüngling *rand'eau* genannt wird, weil er sich, wie die rote Ameise, ein Haus baut, trifft nicht zu. Es muß *randi au* heißen: neuer Mann, im Pidgin-Englisch *nu jello man!* Der Ausdruck ist in der ganzen Südsee verbreitet:

<i>mara faui</i> Bailifu	-tai hou, -tai hau Markesas
<i>mata faui</i> Lamekot	rate vau Lakuramau
<i>mata foi</i> Lakurafanga	radi au Lamasong (<i>d</i> ist nasaliert)
<i>mata hoi</i> Lamusmus (<i>t</i> klingt wie <i>d</i>)	

Wie man *radi au* (junger Mann) sagt, kann man selbstredend auch *ene au* (junge Frau) sagen; in Lamekot *tefim faui*.

Die rote Ameise heißt *vau*.

Auch die Mitteilung S. 35, daß die Blutsverwandten in Lamasong *dang* heißen, stimmt nicht. Zuerst muß es *tang* heißen, und zweitens bedeutet *tang*, *tam*, *tono*, mein, dein, sein Bruder, mehr nicht. Aber Vater, Mutter und Schwestern sind doch auch wohl zu den Blutsverwandten zu rechnen.

Die Hintubu und ihre Embleme.

Ohne Rücksicht auf Sonne und Mond, *Malaba* und *Taragau*, glauben die Pala-Leute an ein weibliches, schöpferisches Wesen, das sie *Hintubuhet* nennen. Zu ihm rufen sie in großer Not. Die *Hintubu* ist eine und dieselbe für alle Pala, wenn auch ihre Embleme bei den Angehörigen der beiden Heiratsklassen verschieden sind. Ein entsprechendes männliches Wesen steht ihr nicht zur Seite. Auch KRÄMER hat ein solches nicht nachgewiesen, denn, indem er den weiblichen Ornithoptera dem männlichen gegenüberstellt, läßt er sich nur durch die Embleme täuschen, aber gewonnen ist damit gar nichts. Die *Pakilaba*-Klasse nennt eben *Heba* (den ♀ Ornithoptera) *Hintubuhet*, und die *Tarago*-Klasse sagt dasselbe von *Talmagomago* (dem ♂ Ornithoptera). Nirgendwo ist aber die Rede von einem *tunantubuhet*.

Nebenbei sei noch bemerkt, daß der ♀ Ornithoptera nicht *Hebra* heißt, wie KRÄMER schreibt, sondern *Heba*.

Auf S. 32 schreibt KRÄMER, indem er mich zitieren will: „Er (der Verfasser) berichtet nämlich außerdem, daß in Namatanái Tárágau und Malaba die Sonne männlich und der Mond weiblich sei.“ Wo ich das gesagt haben soll, weiß ich nicht und muß deshalb annehmen, daß KRÄMER's Zitat unkorrekt ist.

Denselben Vorwurf wiederholt KRÄMER in etwas anderer Form auf S. 33, oben: „Nun kommt eine dritte Unstimmigkeit PEEKEL's, die wiederum sehr wichtig ist, so daß ich sie nicht übergehen kann; er sagt, der *Tárágau* (= *Ranggam* und = Sonne) sei männlich und der *Malaba* (= *Malam* und = Mond) weiblich.“ Auch dieses Zitat ist falsch.

1. KRÄMER widerspricht sich selbst, denn auf S. 32 behauptet er, ich berichte, daß *Malba* (die Sonne) männlich sei und auf S. 33, daß *Malaba*

(= *Malam*) nach mir weiblich sei. Was von beiden habe ich nun eigentlich behauptet? Keines!

2. Ich habe nicht einmal das Geschlecht von *Taragau* und *Malaba* erwähnt, es also auch nicht verwechseln können, sondern einzig und allein die Embleme der *Hintubu* bei den beiden Heiratsklassen nebeneinandergestellt.

KRÄMER erkennt ganz und gar den Zweck meiner Darlegungen, faßt sie deshalb falsch auf und berichtet ebenso. Ich rede doch auf S. 5—8 meines Buches von der *Hintubu* der Pala-Leute, ihrem Wesen, ihrer Tätigkeit und ihren Emblemen, nicht aber vom Geschlecht der Heiratsklassen und ihrer Totems. Auf S. 7, Absatz 2, habe ich mitgeteilt, daß *Taragau*, Sonne (männl. Geschl.) und *Talmagomago* (männl. Geschl.) die Embleme der *Hintubu* der *Tarago*-Klasse sind und *Malaba*, Mond (weibl. Geschl.) und *Heba* (weibl. Geschl.) die Embleme der *Hintubu* der *Pakilaba*-Klasse³.

Jeder Leser wird verstehen, daß sich die Einklammerungen (männl. Geschl.) auf Sonne, resp. *Talmagomago* beziehen, nicht aber auf *Taragau*. Desgleichen die Einklammerungen (weibl. Geschl.) auf Mond und *Heba*.

Und warum habe ich das Geschlecht eingeklammert hinzugefügt?

1. Weil der Leser ohne diese Angabe das Geschlecht von Sonne und Mond (*Talmagomago* und *Heba*) unmöglich kennen konnte.

2. Damit er, nach Feststellung des Geschlechtes, auch den Widerspruch erkenne, der darin liegt, daß zwei männliche Dinge Embleme eines weiblichen Wesens sind. So steht es auch im Text.

Bei *Taragau* und *Malaba* war es nicht nötig, ein Geschlecht anzugeben, weil es sich bei ihnen um ein Pärchen handelt, das immer ein weibliches Tier in sich schließt. Jedenfalls hätte ich das Geschlecht zwischen Klammern hinzufügen müssen, wenn ich es überhaupt hätte angeben wollen.

Der Vorwurf KRÄMER's ist also vollständig unbegründet.

Ohne weiteres behauptet KRÄMER S. 32, daß *Namatanái Hintubu* und *Muliamatubu'fifin* dasselbe bedeuten. Hätte er das nur etwas klarer dargelegt, denn so selbstverständlich ist das doch nicht. Das Bestimmungswort steht nämlich in den Sprachen Neu-Mecklenburgs an letzter Stelle, und läßt sich nicht, ohne den Sinn des Wortes zu ändern, an die erste Stelle setzen.

Bu'tefin Lamekot *tubu'fifin* Muliamat *tubu'na'hahin* Namatanái

besagen: Ahnen-Weiber, d. h. weibliche Ahnen, während *hintubu* bedeutet: „ein Weib, das unser (erster) Vorfahr ist“. Es ist doch nicht ganz dasselbe, ob ich ein Weinfäß im Keller liegen habe oder ein Faß Wein!

Selbstredend hindern diese Darlegungen nicht, daß wir in Zukunft vielleicht noch tiefer und klarer blicken, und dann die *Hintubu* den neuen Forschungen entsprechend umzudeuten haben, aber KRÄMER hat die dazu nötigen Entdeckungen im vorliegenden Werke nicht beigebracht.

³ Ich zitiere nach dem Sinne und lasse entbehrliche Wörter weg, um den Text übersichtlicher zu gestalten.

Der Totemismus.

Der Zweiklassentotemismus ist im mittleren und südlichen Neu-Mecklenburg in besonders ausgeprägter Weise vorhanden. Die beiden Totemvögel sind daselbst *Haliaetus leucogaster* und *Pandion leucocephalus*. Jener, der Seeadler, heißt nach KRÄMER S. 32 im Mittelgebiet *Malam*, dieser, der Fischadler, *Ranggam*, obschon auf S. 24 (sicherlich durch ein Versehen) *Ranggam*, der Seeadler zu lesen ist.

Ganz entschieden zu weit geht KRÄMER, wenn er die genannten zwei Vögel als Hauptklassenvögel der ganzen Insel bezeichnet (S. 32) und das reine Zweiklassensystem überhaupt etwas zu stark betont (S. 43). In Nord-Neu-Mecklenburg nämlich, von Kavieng bis Tandis ausschließlich, besteht ein Zehnklassensystem, mit zehn vollkommen gleich berechtigten Totems. Untertotems gibt es dort keine. Zur Bezeichnung der Heiratsklassen sowie der entsprechenden Totems dienen in Lamekot, wie in den anderen Landschaften nur veraltete Ausdrücke, die schwer zu deuten sind. In Lamekot heißen sie *pa-moko* und *pa-bung*:

1. <i>Pa-moko tva</i>	oder <i>pa-bung tegom</i>
2. <i>Pa-moko kalá</i>	„ <i>pa-bung iok</i>
3. <i>Pa-moko titin</i>	„ <i>pa-bung tutut</i>
4. <i>Pa-moko ke</i>	„ <i>pa-bung valus</i>
5. <i>Pa-moko uáia</i>	„ <i>pa-bung uáia</i>
6. <i>Pa-moko máre</i>	„ <i>pa-bung vabanga</i>
7. <i>Pa-moko rau</i>	„ <i>pa-bung raula</i>
8. <i>Pa-moko mäf</i>	„ <i>pa-bung mangaf</i>
9. <i>Pa-moko munungak</i>	„ <i>pa-bung munungak</i>
10. <i>Pa-moko kanai</i>	„ <i>pa-bung kanai</i>

Die wissenschaftlichen und deutschen Namen der Totemvögel sind:

1. <i>tegom</i>	<i>Pandion leucocephalus</i>	Fischadler
2. <i>iok</i>	<i>Pitta macklotti</i>	Prachtdrossel
3. <i>tutut</i>	<i>Centropus ateralbus</i>	Kuckuck
4. <i>valus</i>	<i>Carpophaga rubricera</i>	Taube
5. <i>uáia</i>	<i>Electus pectoralis</i>	Papagei ⁴
6. <i>vabanga</i>	<i>Rhytidoceros plicatus</i>	Nashornvogel
7. <i>raula</i>	<i>Fregata aquila</i>	Fregattvogel
8. <i>mangaf</i>	<i>Lorius hypoinochrous</i>	Lori
9. <i>munungak</i>	<i>Haliaetus leucogaster</i>	Seeadler
10. <i>kanai</i>	<i>Sterna bergi</i>	Seeschwalbe

Was *Electus* betrifft sagt KRÄMER S. 35 „vom *Ranggam* sei der Vater der rote Papagei *gódlam*... der den schlafenden *evenkikis*-Eisvögeln... das Feuer gestohlen haben soll, nachdem... der grüne männliche *Electus agálangapó* es vergeblich versucht hatte(n)... Von den beiden Elternpaaren kommt nur der *agálangapó* als Sonnenvogel in Betracht, weil er rot ist“.

⁴ Das Männchen von *Electus pectoralis* ist in der Hauptsache grün, das Weibchen rot. Beide dienen zur Bezeichnung eines und desselben Totems, wie dies bei den anderen Vögeln ja auch der Fall ist. Nicht aber, wie KRÄMER anscheinend meint, S. 32, unten: der männliche *Electus* für das eine und der weibliche für ein anderes Totem. Die Darlegungen KRÄMER's lassen leider an Klarheit sehr zu wünschen übrig.

Oben heißt es *gódlam* sei rot; unten, *agálangapó* sei rot; und in der Mitte *agálangapó* sei grün. Wie reimt sich das, und wer ist nun eigentlich dieser *gódlam*?

Ganz gründlich verkennt KRÄMER auch den neumecklenburgischen Hahn. Was der bedeutet, werden wir weiter unten bei der Besprechung der *Málagan* sehen.

Das Zahlenverhältnis der Totemangehörigen ist in Lamekot folgendes:

1. <i>tegom</i>	144	6. <i>vabanga</i>	10
2. <i>iok</i>	93	7. <i>raula</i>	8
3. <i>tutut</i>	58	8. <i>mangaf</i>	6
4. <i>valus</i>	48	9. <i>munungak</i>	2
5. <i>uáia</i>	20	10. <i>kanai</i>	1

Am stärksten vertreten sind demnach in Lamekot die *Tegom*, während *Munungak* und *Kanai* die wenigsten Angehörigen zählen. Dieses Mißverhältnis wird aber dadurch ausgeglichen, daß die schwächeren Totems entsprechend mehr Mitglieder in den Nachbarlandschaften haben.

Eine Heirat ist nur zwischen zwei Personen von verschiedenem Totem erlaubt, aber gleichviel, welche Totems dies seien. Verboten ist die Heirat zwischen zwei Personen von demselben Totem. In Lamekot bestehen z. B. folgende Ehen:

Mann	Frau	Mann	Frau
<i>tegom</i>	<i>valus</i>	<i>iok</i>	<i>valus</i>
<i>tegom</i>	<i>tutut</i>	<i>iok</i>	<i>tutut</i>
<i>tegom</i>	<i>iok</i>	<i>iok</i>	<i>tegom</i>
<i>tegom</i>	<i>vabanga</i>	<i>iok</i>	<i>uáia</i>

Erklärung von *Pa-moko*.

Schließlich wird jeder Sprachforscher und Ethnologe gern wissen wollen, was denn die beiden Ausdrücke *pa-moko* und *pa-bung* bezeichnen.

Pa ist eine Abkürzung von *paka*, das Blatt, Teil, Abteilung bedeutet. Der *k*-Laut klingt nämlich vielfach wie ein Kehl-*x*, das nur angeschlagen und deshalb häufig überhört und ausgestoßen wird, z. B.:

<i>Maxake</i>	Lamekot	ist	<i>Make</i>	Livitua	Ort
<i>ukus</i>	Livitua	„	<i>urus</i>	Lugagun,	<i>us</i> Lamekot Spondias

Man sagt demnach:

<i>paka-moko</i>	oder	<i>pa-moko</i>	
<i>paka na fut</i>	„	<i>pa-fut</i>	Bananenblatt
<i>paka na vas</i>	„	<i>pa-vas</i>	Hibiscusblatt
<i>paka na lifu</i>	„	<i>pa-lifu</i>	Hausabteil, Anbau

Moko ist eine Variante von *moto*, *mata*, *mara*, die unverkürzt oder verkürzt in allen Namen der Ahnen oder Ahnenbilder vorkommen, und „Mensch“ besagen. Vgl. *mása* | *lai*, *mát* | *la*, *mot* S. 46.

Lamekot *matá* und Bailifu *mará* bedeuten ebenfalls Mensch oder Mann.

Pa-moko heißt demnach soviel als Menschenabteilung, Sippe, Clan.

Pa-bung ist ebenso gebildet, nur steht an Stelle von *mata* (= Mensch) das Wort *bung*, d. i. *buxug*, *burug* (= Vogel). Man vergleiche das malaiische



Ein Toter auf dem „Paradebett“, bereit zur Verbrennung.

burung und erinnere sich, daß das Lamekot viele solcher malaiischer Ausdrücke besitzt. *Pa-bung* bedeutet also Vogelabteilung, resp. Sippe der Taube, Sippe des Fischadlers usw.

Selbstverständlich habe ich keine absolute Sicherheit, daß die Erklärung richtig ist, ich halte sie aber für gut begründet.

In meinem Büchlein „Religion und Zauberei“ ist auf S. 7 in der Fußnote durch ein Versehen des Setzers *Malaba* (= Name) der einen Heiratsklasse *Pakilaba* (= Name) der anderen Heiratsklasse zu lesen. Das ist falsch. *Malaba* und *Pakilaba* sind nur eine und dieselbe Heiratsklasse. Die andere Heiratsklasse ist *Taragau*. Im Text steht alles richtig. KRÄMER weiß aus eigener Erfahrung (S. 32 unten), wie leicht derartige Verwechslungen sich einschleichen. Wenn bei einem Schreiber in der Heimat, um wieviel mehr bei einem in der Südsee, der wegen der Entfernung niemals Korrekturbogen zu Gesichte bekommt.

Gerne hätte ich aber gesehen, wenn KRÄMER wenigstens meinen bescheidenen Namen richtig geschrieben hätte. Hier S. 32 ff. steht überall PECKEL, anderswo zweimal PEECKEL, aber richtig steht er nirgendwo.

Die Erklärung von *Pakilaba* gefällt KRÄMER nicht (S. 32). Für die mildernden Umstände, die er mir zubilligt, muß ich ihm dankbar sein, aber ich bedarf ihrer nicht, denn es kann an der betreffenden Stelle weder von einer Täuschung noch von einem Lautfehler die Rede sein. *Paki* (Namatanái-Dialekt) bedeutet Land, Gelände. Dafür habe ich in der Fußnote doch genug Belege beigebracht. Wenn aber *Paki* Land bedeutet, dann besagt *Pakilaba* jedenfalls „großes Land“. Dies ist eine Erklärung auf Grund des Pala-Dialektes, und sie ist vollkommen richtig und berechtigt. Wahr ist allerdings, daß sie nicht den etymologischen Sinn des Wortes trifft.

Mit *Pakilaba* verhält es sich demnach so: Das Wort *Vikalaba* oder *Pikalaba* ist vom Norden her nach dem Süden gewandert, und da es in den Pala-Landschaften das Wort „*Paki*“ antraf, hat es sich mit Hilfe einer Metathesis daran angelehnt. So entstand aus *Pikalaba*, das für die Pala-Leute sinnlos gewesen wäre, *Pakilaba*.

Im Jahre 1909 war mir der Lamasong-Dialekt noch unbekannt, so daß wohl nicht anderes übrig blieb, als eine Erklärung nach dem Namatanái-Dialekt zu geben. Heute wüßte ich schon etwas mehr darüber zu sagen und setze es kurz hierher, weil es Sprachforscher interessieren wird. Die Kenntnis des Lautwandels setze ich voraus. Es greifen ineinander die Wörter für die Begriffe Vogel, Huhn und fliegender Hund, der ja von den Eingebornen ebenfalls zu den Vögeln gezählt wird.

<i>viga</i>	Lemau	Vogel
<i>vika</i>	Lamasong	„
<i>piga</i>	Lemau	„
<i>pka</i>	Labuso, Mesi	„
<i>pika</i>	Mioko, Neu-Lauenburg	„
<i>biaka</i>	Pala, Westküste	fliegender Hund
<i>beka</i>	Pala, Ostküste	„
<i>béga</i>	Tabar	„
<i>beho</i>	fehlt	

<i>beso</i>	Vunamarita, Neu-Pommern	Vogel
<i>beo</i>	Gazelle-Halbinsel, Blanchebucht	"
<i>be</i>	Gelik (Bo, Pire)	fliegender Hund

Eine parallele Entwicklung ⁵ desselben Wortes hat mit Hilfe des Vokalwandels *i* = *u* stattgefunden. *Vika* wurde *vuka*, dessen *k* in *x* und weiter in Kehl-*r* übergang. Von *r* gelangte man nach *n*.

<i>vika</i>	Lamasong	Vogel
<i>vuka</i>	fehlt	
<i>vura</i>	Lamusmus, Lugagun etc.	Huhn
<i>pura</i>	Kavieng, Losuk, Lamekot etc.	"
<i>puna</i>	fehlt	
<i>pun</i>	Kanapit	Vogel
<i>buna</i>	Gazelle-Halbinsel, Blanchebucht	Ptilopus
<i>bun</i>	Pala	"
<i>vun</i>	Komalu	Vogel
<i>vun</i>	Lamekot	Ptilopus

Sonne und Mond.

Auf S. 32 sagt KRÄMER: „Ein weiteres Versehen geschieht ihm“ (mir, dem Schreiber). „Er berichtet nämlich außerdem, daß in Namatanái... die Sonne männlich und der Mond weiblich sei.“ Sehen wir also zu, wie es mit Sonne und Mond steht und schaffen wir vor allem Klarheit.

Es unterliegt gar keinem Zweifel, daß im Namatanái-Gebiet und auch in Lamasong die Sonne männlich und der Mond weiblich aufgefaßt wird. Dafür haben wir drei durchschlagende Beweise, von denen zwei in meinem Buche stehen und von KRÄMER hätten gewürdigt werden sollen. Ein paar weitere Beweise liefert uns KRÄMER selbst, wenn auch unfreiwillig.

Also 1. Die Namatanái nennen die Sonne *Matuarai* und den Mond *Hintagolapit*. *Hin* bedeutet Weib, und alles, was damit zusammengesetzt ist, ist weiblichen Geschlechtes. Damit wäre die Frage in einfachster Weise, aber doch zur Genüge gelöst. Des Interesses wegen wollen wir indessen noch etwas näher auf die beiden Wörter eingehen.

Hintagolapit läßt zwei Deutungen zu, genau so wie *Pakilaba*. Einmal können wir es mit bloßer Hilfe des Namatanái-Dialektes erklären, dann aber können wir auch das Wort mit Hilfe anderer Dialekte auf seine etymologische Bildung untersuchen, und so den Sinn eruieren.

Hintagolapit, so wie es lautet, ist ein Wort, das im Laufe der Zeit von seiner ursprünglichen Form abgewichen ist, und sich an *pit*, *tamapit* angelehnt hat, das *abgebrochen* bedeutet. Unter *Hintagolapit* denkt man sich also *Hintamapit*, d. h. „das Weib, von dem ein Stück abgebrochen ist“, d. i. Halbmond.

Der etymologische Sinn ist hiervon verschieden. Wenn man nämlich eine ganze Reihe Vokabeln vergleicht, die mit *Hintagolapit* gleichwertig oder

⁵ Hiermit soll nicht gesagt sein, daß die Entwicklung vom Lamasong-Dialekt ausgegangen ist.

verwandt sind, oder die es erläutern, dann ergibt sich, daß die ursprüngliche Form *Hintangalapi* war, das *Ura h n e* bedeutet: Weib-Mensch-groß.

Tangalapi ist identisch mit den ähnlich lautenden Wörtern:

Tanga | *labo* weiblicher Name

Tanga | *lava* Geist

Tanga | *uli* männlicher Name = *tanga* | *vuli*, *tanga* | *luvi*

In neuester Zeit wird dieses *tanga* vielfach auf „Ohr“ gedeutet.

Matuarai ist sehr wahrscheinlich eine Abkürzung von *Tamatuarai*, d. i. alter Vater.

2. Die Sage berichtet von einem Weibe namens *Hintikangisen*, das in jedem Kiefer nur einen Zahn hat. *Hin* (= Weib), *tika* (= ein), *ngisen* (= Zahn). Sie aß die Kinder auf, weshalb man sie erschlug, und ihr den Bauch aufschlitzte, so daß die Kinder wieder zum Vorschein kamen. Hier haben wir eine Mondmythe. *Hintikangisen* ist die letzte schmale Sichel des abnehmenden Mondes, dessen zwei Enden als Zähne betrachtet werden. Als Vollmond verschlingt er die Sterne (die Kinder), die dann bei seinem Tode (Neumond) wieder zum Vorschein kommen.

3. Die beiden Geschwister, Sonne und Mond so erzählt die Sage, begegneten einander, und der Mond schämte sich so sehr vor seinem Bruder, daß er starb. — Die Sage nimmt Bezug auf die Sitte der Eingebornen, daß die Schwestern den Verkehr mit ihren Brüdern meiden, nur in einiger Entfernung mit ihnen reden, und auch wohl das Haupt vor ihnen bedecken. Die in Rede stehende Begegnung ist die monatliche Annäherung des abnehmenden Mondes an die Sonne, bis er im Neumond (vor Scham) stirbt.

Überzeugendere Beweise wird hier wohl niemand verlangen, doch KRÄMER genügen sie nicht. Auf S. 33 sagt er: „Aber die alten Götter zeigen uns hier den Weg. Sie heißen *Moroo* und *Sigeragum*.“ Gut! Prüfen wir also auch diesen Weg.

Moroo und Sigeragun.

Zum Verständnis dessen, was nun folgt, stelle man sich die Örtlichkeit vor. Lamasong liegt im mittleren Neu-Mecklenburg an der Ostküste. Ihm gegenüber (etwas nach Südosten) liegt Mesi, und nördlich davon, so ziemlich in der Mitte zwischen Kulube und Ugana liegt Katandan. Dort ist der Platz, wo *Moroo* wohnte⁶.

Dies vorausgeschickt, behaupten wir, daß *Moroo* der zunehmende Mond ist und *Sigeragun* der Voll- und abnehmende Mond.

1. *Moroo* kommt von der Sonne, d. h. die im Westen neu erscheinende Mondsichel steht anfangs ganz nahe bei der Sonne und entfernt sich mit jedem Tage mehr und mehr von ihr.

2. *Moroo* und *Sigeragun* lebten in Mesi, d. h. der neu erscheinende Mond geht für die Lamasong-Leute im Westen, in der Gegend von Mesi auf, von dort stammt er.

⁶ Den Text zu den folgenden Erläuterungen siehe man bei KRÄMER, S. 33 ff.

3. *Sigeragun* lebte in der Nähe von *Moroo* in Sepka, d. h. anwachsender Mond und Vollmond sind Nachbarn.

4. Das Gehöft des *Sigeragun* war ein runder Platz, d. h. der Vollmond ist rund.

5. *Moroo* pflegte Ratten, d. i. der dunkle Teil des zunehmenden Mondes. Es sind Ratten, nicht etwa Känguruhs, 1. weil sie in der Behausung des Menschen leben, zusammen mit den Schweinen; 2. weil sie beständig verfolgt werden und deshalb abnehmen, wie der dunkle Teil des zunehmenden Mondes. Statt *Moroo* pflegte Ratten, heißt es besser, *Moroo* hatte Ratten im Hause, die er allmählich abfieng.

6. *Moroo* gab dem *Sigeragun* die Ratten zu essen, dieser aber warf sie weg, d. h. der Vollmond will nichts von dem dunklen Teile des zunehmenden Mondes wissen und wirft ihn von sich.

7. *Sigeragun* betrieb Schweinezucht. Er hatte eine Bache, die Junge bekam, d. h. am Vollmond erscheint bald eine schwarze Sichel, die bis zum Neumond stetig anwächst. Das ist das wachsende und werfende Schwein *Sigeraguns*.

8. *Sigeragun* zog nach der Insel Tabar (S. 34), d. h. der Vollmond und abnehmende Mond stehen im Osten, für die Lamasong-Leute in der Gegend von Tabar.

9. Dann zog *Sigeragun* nordwärts und (an der Westküste) südwärts⁷, d. h. der neu erscheinende Mond wie auch der Vollmond gehen nicht immer genau im Westen bzw. Osten auf, sondern bald mehr nördlich, bald mehr südlich. Sie wandern am Horizont, resp. am Strande Neu-Mecklenburgs auf und ab.

10. *Moroo* bewohnte ein Haus, das dem Winde ausgesetzt war (S. 33), d. h. das Haus des *Moroo* war hochgelegen. Bei Einbruch der Dunkelheit steht der zunehmende Mond bereits am Himmel, bald höher, bald niedriger, oder im Zenith. Dort ist seine Wohnung.

11. *Sigeragun* hauste in einem Erdloch, d. h. der Vollmond wie der abnehmende Mond erscheinen stets im Osten, tief unten am Horizonte. Ihre Wohnung muß demnach unter dem Meeresspiegel liegen, denn von dort kommen sie.

12. Das Haus des *Moroo* blieb stehen, d. h. der zunehmende Mond stirbt nicht, sondern seine Herrschaft befestigt sich mehr und mehr bis zum Vollmonde.

13. Das Loch des *Sigeragun* aber wurde voll Wasser, so daß seine Schweine davonliefen⁸, d. h. im Neumond verschwindet die helle Sichel ganz und gar. *Sigeragun* läßt seine Schweine im Stich. Aber auch umgekehrt: die Schweine laufen dem *Sigeragun* davon.

14. *Moroo* erwischte eines der Schweine des *Sigeragun*, d. h. bald nach Neumond erscheint im Westen die helle Sichel mit dem Dunkelmond, „*Moroo*

⁷ Hier ist dem Erzähler oder dem Berichterstatter ein Fehler unterlaufen. Es muß heißen: *Sigeragun* zog nordwärts, dann wieder südwärts. Dasselbe tat *Moroo* an der Westküste.

⁸ Irrtümlicherweise steht bei KRÄMER „die Ratten“.

mit dem Schwein des *Sigeragun*“. In der Folge wird dann wieder dieses Schwein als Ratten *Moroo*'s aufgefaßt.

15. Er färbte es zum Spaß mit Ruß schwarz, d. h. 1. die nicht beleuchtete Hälfte des Mondes ist schwarz oder dunkel; 2. wenn er es schwarz färbte, dann war es doch vorher weiß. D. h. die helle Hälfte des Mondes vor dem Neumond ist nach dem Neumond (im Westen) dunkel: das weiße Schwein (vgl. Lunganga) ist zu einem schwarzen geworden.

16. *Sigeragun* kehrte nach Mesi zurück. Da KRÄMER den Sinn der Mythe nicht erfaßt hat, schreibt er: „Wo er durch sein Loch in die Unterwelt verschwand.“ Das ist falsch. Er verschwand in seinem Loch an der Ostküste und wanderte unter Neu-Mecklenburg her nach Mesi zurück, wo er wieder zum Vorschein kam. Man siehe Lunganga S. 24.

17. In Mesi wechselten *Moroo* und *Sigeragun* ihre Frauen. Das ist eine Parallele zu dem Wechsel des Schweines *Sigeragun*'s. Der Dunkelmond, der zuerst als Schwein aufgefaßt wurde, wird nun mehr als Ehefrau betrachtet. Nach vollendetem Neumond wird das Weib des *Sigeragun*'s (im Osten) zur Ehefrau des *Moroo* (im Westen), wie das Schwein *Sigeragun*'s zur Ratte des *Moroo* wird. Noch eine dritte Auffassung ist möglich, nämlich daß das Schwein des *Sigeragun* zur Frau des *Moroo* wird. Auch diese Variante treffen wir in den Mythen an, wie wir gleich sehen werden.

So! Das ist der Sonnengott *Moroo*, auf den KRÄMER so große Stücke hält. Ein Mondmythus Zug für Zug! Schließlich kommt dann das Endergebnis, das, so möchte man sagen, KRÄMER geradezu zum Verhängnis wird: *Moroo* nahm den weiblichen Fischadler als sein Zeichen (S. 34). Das stimmt allerdings, kann aber für KRÄMER wenig Reiz besitzen, denn unglücklicherweise ist jetzt *Moroo* der Mond⁹.

Der wiederholte Hinweis KRÄMER's auf die deutsche Sprache: „Daher ist der Mond männlich und die Sonne, wie im Deutschen, weiblich“ S. 34, oben (und S. 34, unten) ist meines Erachtens ebenfalls verfehlt. Er bezieht sich ja offenbar auf das grammatische Geschlecht der Dinge, während ich immer nur vom wirklichen Geschlechte der Lebewesen rede, oder der Dinge, die als solche gedacht werden. Ob aber die Sonne in den germanischen Mythen männlich oder weiblich sei, möge KRÄMER mit denen ausmachen, die es angeht. Ist etwa Balder ein Weib?

Wir kommen nun zu dem Mythos, der den Übergang zu „Lunganga“ bildet. Bei KRÄMER fehlt er, aber es wird gut sein, ihn hier kurz einzuschalten.

Vom Weibe, das aus einem Schwein geboren wurde.

Sie waren auf der Schweinejagd. Einer der Männer erblickte im Walde eine Frau, doch ließ er sie ruhig sitzen, ohne sich etwas anmerken zu lassen. Als er aber nach der Jagd mit den Männern zum Strande zurückgekehrt war, machte er sich sogleich wieder auf, ging in den Wald und holte das Weib in

⁹ Genauer gesagt: Der zunehmende Mond ist in dieser Mythe weiblich (obschon *Moroo* ein Mann ist) und der Vollmond männlich.

sein Gehöft hinab. Dort versteckte er es in einem Hause und schlief mit ihr. Seine Mutter aber merkte es und sprach zu ihm: „Wenn du dir ein Weib versteckt hast, dann hole es doch hervor, damit sie uns helfe Lasten tragen.“

Eines Tages nun schlachteten sie ein Schwein. Die Mutter des Mannes bereitete mancherlei gute Gerichte daraus, die sie ihrer Schwiegertochter gab. Dann füllte sie noch einen Korb damit und gab ihn den beiden, damit sie ihn in den Wald zur Schwiegermutter (des Mannes) trügen. So gingen sie denn hinauf. Als sie aber im Walde waren, sah das Weib einen Schweinehorst und sagte: „Sieh da! das ist eines von unseren Häusern!“ Etwas weiter kamen sie wieder an einen Schweinehorst und das Weib sagte: „Sieh! da ist noch eines von unseren Häusern.“ Endlich gelangten sie zum Horst der Schwiegermutter. Das Weib schrie: „Mutter!“ Und ihre Mutter grunzte, öffnete mit dem Rüssel den Horst und brach hervor. Der Mann aber, als er sie sah, floh davon und kletterte auf einen Baum, denn er fürchtete, daß das Schwein ihn beißen werde. Und er dachte bei sich: „Ach was! dieses Weib ist ja aus einem Schwein geboren“, und er verschmähte sie und floh in sein Gehöft hinab. Seine Mutter aber fragte ihn: „Wo ist denn der Korb?“ Er antwortete: „Den hat das Schwein zerbissen. Wahrhaftig! das Weib, das ich hatte, war ein Schwein-Weib.“

Jetzt ist es Zeit, uns dem Mythos

Lunganga

zuzuwenden, den KRÄMER auf S. 42 bringt. In Lamakot wird er ebenfalls *Lunganga* betitelt oder *Dofirjirau Dofarjara*. Der Zug, daß *Lunganga* auf einem hohen *Octomeles moluccana* wohnte, fehlt bei KRÄMER, wird aber durch die Angabe, daß er zuerst alle Bewohner der Bergdörfer auffraß, genügend ersetzt. Sonst ist *Lunganga* eine Parallele zu *Moroa-Sigeragun*, nur ist alles umgekehrt: Der helle Mond ist das Riesenschwein und die zwei Dunkelmonde vor und nach dem Neumond sind die Helden.

1. *Lunganga* fraß die Bewohner des Landes auf, d. h. vor dem Hellmond verblissen die Sterne des Himmels, sie werden von ihm aufgefressen.

2. Er wohnte auf einem *Octomeles*, oder wie bei KRÄMER: Er fraß zuerst die Bergbewohner auf, d. h. der zunehmende Hellmond fängt erst unter die Sterne zu wüten an, wenn er als Halbmond oben im Zenith steht.

3. Von der Westküste kam *Lunganga* über die Berge nach Hamba und Lasu an der Ostküste. So schildert der Mythos das tägliche Voranschreiten des zunehmenden Mondes von Westen nach Osten, bis er als Vollmond ganz im Osten steht.

4. Von Lasu und Hamba wandte sich das Schwein *Lunganga* nach Süden, dann rannte es nach Norden. Die Aufgangsstellen des Mondes liegen, wie oben bemerkt, bald mehr südlich, bald mehr nördlich, nicht immer genau im Osten. *Lunganga* rennt also am Strande auf und ab.

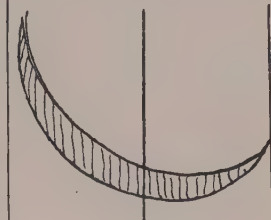
5. Die Bewohner flohen nach Tabar. Die Sterne verschwinden in der Richtung von Westen nach Osten, nach Tabar hin, am westlichen Himmel zuerst, später auch am östlichen.

6. Nur eine Frau blieb zurück auf der Insel Jenusa. Diese Frau ist wiederum der Mond, jetzt unter einem anderen Gesichtspunkte betrachtet.

7. Sie wohnte in einer Grotte am Strande. Der abnehmende Mond steht in seinen letzten Tagen morgens im Osten, nur ein wenig über dem Meeresspiegel, ein Wolkenstreif über ihm. Das ist die Grotte mit dem Weibe.

8. Sie war ein Unhold mit einem langen und einem kurzen Bein¹⁰. (Oder nach einer Variante: mit einem langen und einem kurzen Arm.) Der abnehmende Mond steht nicht genau wagrecht am Himmel, sondern schräg, so daß ein Horn höher hinaufragt wie das andere und anscheinend länger ist. Das ist das lange und kurze Bein.

9. Der Strandläufer *Sili* setzte sich ihr eines Tages auf den Schoß, da wurde sie schwanger, d. h. wenn die Mondsichel im Osten so schmal ist wie der Schnabel des Strandläufers (oder Brachvogels), dann ist der Mond „schwanger“. Er wird gebären.



10. Das Weib gebar zwei Söhne, die rasch heranwuchsen. Der Mond gebiert beständig zwei Dunkelmonde, einen zur Rechten, den anderen zur Linken, vor und nach dem Neumond. Vgl. das Schwein des *Sigeragun* und die Ratten des *Moroa*.

11. Der Hund *Bumelemelë* sprang in Panagundu voraus¹¹. Von Lasu kommend rannte *Lunganga* nach Süden, der Hund hinterdrein. In Panagundu kam der Hund dem Schwein zuvor, es wandte sich um und rannte wieder nach Norden, Lasu zu, wo die Jäger standen. Der Hund *Bumelemelë* ist die Sonne. Zwischen ihren Wendepunkten im Norden und im Süden bewegt sich auch der Mond hin und her, aber schneller als die Sonne. Steht nun der Mond südlich und die Sonne nördlich von ihm, dann rennt *Lunganga* nach Panagundu, *Bumelemelë* hinter ihm her. Desgleichen umgekehrt, in der entgegengesetzten Richtung.

Die Sonne steht aber auch längere Zeit in der Nähe der Wendepunkte. Wenn im südlichen (bei Panagundu), dann steht der Mond nördlich von ihr. Es springt also *Bumelemelë* dem *Lunganga* vor.

Schließlich: Wenn sich der Mond der Sonne in ihrem südlichen Wendepunkte nähert, dann macht er bald darauf kehrt und bewegt sich wieder nach Norden; das ist *Lunganga*, der vor *Bumelemelë* wieder nach Norden rennt, Lasu zu.

12. Die Söhne bekämpfen und töten *Lunganga*. Der Hellmond liegt in einem beständigen Kampfe mit den zwei Dunkelmonden. Bald ist jener, bald sind diese Sieger. Hier wird der letztere Ausgang des Kampfes geschildert: *Lunganga* stirbt. Es ist Neumond.

13. Die Heimatlosen kehrten zurück. Zur Zeit des Neumondes sind alle Sterne wieder an ihrem Platze, sie sind aus der Verbannung zurückgekehrt.

¹⁰ Hier hat KRÄMER den Gedanken des Erzählers nicht richtig erfaßt. Die Frau war kein Unhold, sondern eine Mißgestalt. Die nähere Erklärung siehe man unter Masalei, S. 822 f.

¹¹ Die Schilderung der Jagd ist bei KRÄMER leider nicht deutlich.

14. Die beiden Helden aber verließen Lasu und wanderten auf einem unterirdischen Gang nach Lemau an der Westküste. Wenn der abnehmende Mond im Osten verschwindet, dann wandert er unter Neu-Mecklenburg her zur Westküste, wo er zwei Tage später als zunehmende Sichel erscheint.

Nachdem KRÄMER die Mythe dargelegt hat, fragt er auf S. 43: „Was ist nun der Sinn dieser Geschichte?“ Aber eine befriedigende Antwort gibt er uns in den vier folgenden Absätzchen doch gewiß nicht. Übrigens, wenn die Fundamente so sehr wanken, wie soll dann feststehen, was darauf errichtet ist? Der einzige Satz: „Sie wanderten auf einem unterirdischen Gang nach Lemau an der Westküste zurück“, hätte genügen sollen, KRÄMER die Hin-fälligkeit seines Sonnenmythus zu beweisen, da er ihn ganz und gründlich zerstört. Die Sonne vollzieht ihren sichtbaren Lauf von Osten nach Westen, den unsichtbaren unter Neu-Mecklenburg her, von Westen nach Osten. Der Mond wandert in entgegengesetzter Richtung.

Zum Schlusse dieses Abschnittes meint KRÄMER: „Es ist kaum ein Zweifel möglich, (!) daß dies ethnologische Grundmythen sind, auf denen auch die biblische Schöpfungsgeschichte beruht.“ Nun! Als Missionar bin ich von Fach weder Ethnologe noch Bibelforscher, aber eins kann ich KRÄMER doch versichern, daß der biblische Schöpfungsbericht mit *Lunganga* nichts zu tun hat.

Die Geisterwelt.

Die Darstellung, die uns KRÄMER von den Geistern gibt, ist nicht dar-nach angetan, uns ein klares Bild vom Wesen und Wirken derselben zu bieten. In Abteilung 2 redet er oft und viel von *Maséle*, um dann in Abteilung 3 den Totenkult, Seelen und Geister, getrennt davon zu behandeln. Schon dies be-weist, daß er den Zusammenhang nicht erkannt hat. Zu demselben Schlusse zwingt uns auch der Umstand, daß KRÄMER lange Zeit mit den Wörtern *Maséle*, *Rendá* und *Matla* arbeitet, ohne deren eigentlichen Sinn zu erfassen. Er bemerkt nicht einmal, daß das nur drei dialektisch verschiedene Vokabeln für ein und dieselbe Sache sind. *Masalei* ist das Wort Neu-Mecklenburgs, das auch ins Pidgin-Englische übergegangen ist; *renda* ist das Lamasong-Wort dafür und *matla* das Lemau- und Mesi-Wort. Hier eine kurze Übersicht darüber:

I.

<i>Másalai, Másalei</i>	Lavangai und ganz Nord-Neu-Mecklenburg mit wenig Ausnahmen von Kavieng bis Bol
<i>morale</i>	Panaras
<i>matla</i>	Lemau, Mesi = <i>matlai</i> = <i>mata</i> <i>lai</i> = <i>masa</i> <i>lai</i>
<i>mot</i>	Label

II.

<i>Tadara</i>	Tabar
<i>tadár</i>	Namatanái (Pala-Dialekt)
<i>tadák</i>	Komalu, Kanapít
<i>randa</i>	Labuso = <i>ndara</i> = <i>ta</i> <i>ndára</i>
<i>renda</i>	Lamasong = <i>ndare</i> = <i>ta</i> <i>ndáre</i>
<i>reda</i>	Namatanai = <i>dare</i> = <i>ta</i> <i>dáre</i> ¹³

¹³ Namatanái *reda* steht nur in dem Ausdruck *Ul-a-Reda*, Kopf des Geistes, Name einer kleinen Insel im Geisterfluß, Sae.

Bei dieser Lage der Dinge wird es gut sein, den Zusammenhang zwischen Mensch, Verstorbener, Seele und Geist besser herauszuarbeiten.

A. Tod und Bestattung.

Im Norden Neu-Mecklenburgs von Kavieng bis Bol besteht die Verbrennung. Gleich nach Eintritt des Todes fertigen einige Eingeborne, gegen die übliche Bezahlung, aus gewöhnlichen Stäben eine Art Stuhl mit hohen Rücken- und Seitenlehnen an. In Lamakot nennt man ihn *a vaf*, das unserem Paradebett entspricht. Heutzutage wird er gewöhnlich mit bunten Stoffen bekleidet und dann mit Krotönen, Cordylinen und mit scharf duftenden Evodien geschmückt. Die Leiche wird ebenfalls festlich angezogen und auf den Stuhl gesetzt. Die Daumen bindet man an die Seitenlehnen an oder sie liegen auf dem Schoße, während das Kinn auf einem Querstabe zu ruhen kommt, damit der Tote nicht in sich zusammen sinke. Die Verbrennung geschieht meistens am selben oder am darauffolgenden Tage, selten später, und dies nur, wenn der Verstorbene ein besonders angesehener oder reicher Mann war. Ist die Zeit gekommen, dann wird die Leiche zum Verbrennungsplatze *mata-na-kuá* gebracht und daselbst auf einem 1 bis 1·50 m hohen, mit trockenen Kokosblättern durchsetzten Scheiterhaufen verbrannt. Alle Anwesenden erheben dabei ein weithin hörbares Klagegeschrei. Die geringen Knochenreste *a mapís* werden in einem Beutel im Hause der Angehörigen aufbewahrt, später aber in die See geworfen.

Von einer Vergeltung im Jenseits haben die Missionare und Forscher bisher nichts entdeckt. Nur KRÄMER berichtet darüber, aber was er uns im dritten Abschnitt, S. 47, bietet, ist nichts anderes, als ein Stück wesleyanischen Religionsunterrichtes, verquickt mit Anschauungen der Eingebornen. Der Riese *Galau*, der die Geister richtet, ist der *bik jello kalau* (oder *kalou*), ein Ausdruck, mit dem die Wesleyaner „Gott“ bezeichnen.

Avasop (S. 48, 59, 62) bedeutet nicht *Curcuma longa*, sondern *Zingiber officinale*. Sinnlos ist jedenfalls der Satz: „(er) nimmt . . . meist eine *Curcuma*-Pflanze (*avasop*), deren Triebe aus der Ingwerwurzel herausgesproßt sind“ (S. 48).

Die gelbe Farbe *iang* (S. 65) ist *Curcuma longa*.

B. Seele.

Die Seele heißt im Lamasong-Dialekt *ventanun* und der Wind *mantabu*. KRÄMER verbindet beide und bildet so die Hauchseele, Windseele. Obschon es richtig ist, daß wir Europäer die Geistigkeit der Seele durch die Ausdrücke Hauch, Wind wiedergegeben, glaube ich doch nicht, daß die Eingebornen hierin unsere Anschauung teilen. Dafür weichen die Vokabeln der beiden Begriffe zu sehr auseinander. Die nächsten Verwandten von *mantabu* erinnern z. B. in keiner Weise an die Vokabeln für Seele, die so ziemlich alle wie *tanua*, *kanua* lauten:

<i>mantabu</i>	Lamasong	Wind
<i>-taptap</i>	Gazelle-Halbinsel	Südostwind
<i>-tevitevi</i>	Uatom	„

-re rep	Livitua	Wind, Zephir
-re ref	Lamekot, Lugagun	" "
-ri rif	Lamekot	" "
-kih	Pala	Wind

Wahrscheinlicher, ja selbst sicher ist, daß das Wort Seele mit Schattenbild zusammenhängt, da für beide Begriffe entweder ganz dasselbe Wort dient oder zwei Varianten:

(Sch. = Schattenbild, S. = Seele.)

<i>kakalua</i>	Lamekot	Sch.
<i>kankanua</i>	Lavangai	Sch. und S.
<i>kakanua</i>	Kavieng	" " "
<i>tatanuan</i>	Pala	Schatten werfen
<i>tanua</i>	Langenia	Sch.
<i>tanua</i>	Pala	S.
<i>tanuo</i>	Pala	Geist, Irrlicht
<i>ventanun</i>	Lamasong	S.
<i>tanu</i>	Gelik (Bo, Pire)	S., Geist
<i>tano</i>	Kanapit, Komalu	S.
<i>tanio</i>	fehlt	
<i>tania</i>	Pitmusuan	S.
<i>-nio</i>	Kadas, Neu-Lauenburg	S.

Solange die Seele mit dem Körper verbunden ist, heißt sie *ventanun*. Verläßt sie denselben, um ein selbständiges Leben zu führen, dann wird sie *rongan* genannt. Dies als Antwort auf die Frage KRÄMER's, wann sich die Windseelen in *rongan* verwandeln (S. 47).

C. *Rongan* und *Masalai*.

Während dieses zeitlichen Lebens gibt es unter den Neu-Mecklenburgern, wie bei fast allen Völkern der Welt, zwei große Parteien oder Klassen: die Begüterten, Einflußreichen oder Herrschenden und die gewöhnlichen Bürger. Diese Standeszeiteilung des Diesseits denkt sich der Neu-Mecklenburger auch im Jenseits als weiter fortbestehend, und nie und nimmer wird es einem Häuptlinge oder angesehenen Manne in den Sinn kommen, daß er im Jenseits vielleicht nur einen untergeordneten Rang bekleiden werde. Er ist und bleibt Herr und Herrscher. Nach dem Ableben werden also die Mächtigen dieser Erde *Masalai* (Lamasong *renda*, Lemau, Mesi *matla*) und führen auch als Geist ihre Herrschaft weiter, soviel ihnen dieses möglich ist, der gemeine Mann aber wird *Rongan* ¹³.

1. *Masalai*.

Den *Masalai* gegenüber betragen sich die Eingebornen, wie sie es den lebenden Häuptlingen gegenüber tun. Sie ehren sie, aber meistens aus Furcht, selten aus Liebe und Zuneigung; sie gehorchen ihnen, und hüten sich wohl, ihr Hab und Gut anzutasten, ihren Zorn zu reizen oder in irgendeiner Weise sich mit ihnen zu überwerfen.

¹³ Sehr deutlich erhellt dieser Zusammenhang aus der Sprache, denn *tadar*, was auf Neu-Lauenburg und Neu-Pommern Häuptling, Reicher bedeutet, bezeichnet auf dem gegenüberliegenden Neu-Mecklenburg „Geist“, d. i. verstorbener Häuptling.

Es ist also nicht ganz richtig, wenn KRÄMER S. 38 sagt: „Das *Maséle* ¹⁴ ist ein bestimmtes Tier oder Gegenstand.“ Nein! Die *masalai* sind Geister, bestehen auch ohne Bezug auf Tiere, Steine, Sümpfe, Bäume; können aber dieselben in Besitz nehmen und darin wohnen, wie ja auch KRÄMER angibt.

Die *Masalai* sind den Menschen eher abgeneigt als zugetan. Sie beneiden dieselben ihrer besseren Lebensbedingungen wegen und trachten deshalb darnach, ihnen so viel als möglich zu schaden. Mit Rücksicht hierauf nennt man *masalai* (als Apposition gebraucht) alles Unschöne, alles Mißgestaltete, überhaupt alles, was der natürlichen Ordnung nicht entspricht. Eine Mißgeburt nennt man *masalai*, eine verkrüppelte Kokospalme *a ni-masalai*, den Zwergwuchs der Hibiskusstaude *a vas-masalai*. Hiermit soll aber nicht gesagt werden, daß die betreffende Person oder Sache ein *masalai* sei, nicht einmal, daß ein *masalai* darin wohne, sondern einzig, daß ein *masalai* die Mißgestaltung aus Haß verursacht habe.

Die *Masalai* haben ihre bestimmten Wohnplätze, die für jede Sippe immer dieselben bleiben. Für das Namatanái-Gebiet habe ich sie (dort *pakin-tadar* genannt) auf S. 16 und 17 meines Buches „Religion und Zauberei“, angegeben.

KRÄMER findet es merkwürdig (S. 39), daß alles in zwei Klassen eingeteilt wird, und hält es für neu, daß „all die genannten Sachen so stark vergöttlicht werden, daß sie als Ahnen von Geistern und Menschen erscheinen“. Ich glaube nicht, daß ein aufmerksamer Leser meiner Zeilen diese Ansicht KRÄMER's teilen wird, nachdem man dessen Darlegungen auf ihr richtiges Maß zurückgeführt hat. Zuerst sind die *masalai* keine Ahnen von Geistern und zweitens werden die von ihnen bewohnten Dinge oder Plätze nicht vergöttlicht. Dieselben sind einfach *tabu*, d. i. *sacer*; man soll sie nicht schänden oder ungerufen betreten. Nach dieser Berichtigung ergibt sich alles andere daraus, daß die *masalai* die natürlichen Ahnen der Neu-Mecklenburger sind.

Große Stücke scheint KRÄMER auf die Meister der *Masalai* zu halten, wie er das Pidgin-Englische *master belong masalai* übersetzt. Meister der *Masalai* sind die betreffenden Personen streng genommen nicht, wohl aber Eigentümer und Herren der *Masalai*-Plätze und etwa auch Anwalt oder Fürsprecher bei diesen Geistern sowie deren Besänftiger. Das kann uns nicht wundernehmen. Der *Masalai*-Meister ist ja niemand anderer als der Bruder, Enkel oder ein anderer Blutsverwandter des *Masalai*. Er verkehrt noch mit ihm wie zeitlebens und braucht seinen Zorn ohne Grund nicht zu fürchten. Besucht er den *Masalai*-Platz, dann kommt er tatsächlich in sein Eigentum, obschon er die Herrschaft daselbst erst als Geist, nach seinem Tode antreten kann. Die wirkliche Macht dieser Meister über die *masalai* ist selbstredend nichtig, ihre vermeintliche Macht indessen ziemlich bedeutend.

¹⁴ Besser „der *Maséle*“, denn *Masalai* heißt etymologisch „großer Mensch“ — Ahn (*masalaia* — *matalaja* — *mata-lava*). Lamekot *mata java* bedeutet Erwachsener.

2. *Rongan*.

Die zweite Klasse der Geister bilden die *Rongan*, im Namanatái- und Gazelle-Dialekt *tabaran* genannt. Sie schweifen im Busch umher, wo sie ein elendes Leben führen. KRÄMER hat wenig über sie gesagt, so daß wir uns nicht weiter damit zu befassen brauchen.

D. Dämonen.

Die dritte Geisterklasse bilden die Kobolde, Schrate, Zwerge, Feen und Nixen. Wichtig wäre betreffs ihrer die Feststellung, ob sie als selbständige (vom menschlichen Wesen unabhängige) Geister gedacht werden, oder nur phantastisch ausgeschmückte Menschenseelen sind. KRÄMER nennt für Lamasong die *Gas* (S. 41 und 47), ferner Geisterhunde und die (nicht ganz richtig geschilderten) *Ul-paka-na-kalaua* (Namatanái) = Rotanggeister. Diese sind im Süden wie im Norden bekannt. Es sind Geister, aus deren Köpfen ein Rotangblatt oder auch eine Rotangstaude hervorbricht. Die Abbildung bei KRÄMER (S. 37, 8, *b*) stimmt mit dieser Auffassung der Eingebornen überein, aber die Schilderung auf S. 41 (Geisterhunde mit Menschenköpfen, auf denen eine *Zykaspalme* steht) ist nicht damit in Einklang zu bringen. Statt *Cycas* muß es wohl *Calamus* heißen.

* *

Wenn wir nun das Fazit von allem ziehen, was wir bisher gesehen, erörtert und geprüft haben, dann ergibt sich, daß die Darlegungen KRÄMER's manches Neue über ein bisher fast vollständig unbekanntes Gebiet bringen. Das ist gewiß sehr erfreulich, und wir sind dem Verfasser zu Dank verpflichtet. An Klarheit aber lassen seine Ausführungen gewiß zu wünschen übrig und an Druckfehlern sowie sachlichen Unrichtigkeiten mangelt es bei ihm nicht. Ferner kann ich wohl für mich das freudige Ergebnis in Anspruch nehmen, daß an meinen Darlegungen von 1910 kaum etwas zu ändern ist. Abgesehen von dem Druckfehler in der Fußnote, der durch den Text selbst rektifiziert wird, sind meines Wissens keine nennenswerten Unstimmigkeiten unterlaufen.

(Schluß folgt.)



La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés¹.

Par le P. H. PINARD DE LA BOULLAYE, S. J., Enghien, Belgique.

L'étude considérable que vient de publier M. RAOUL ALLIER sur «la conversion chez les peuples non-civilisés» donne beaucoup plus que son titre ne fait prévoir, car l'auteur considère la conversion depuis ses premières amorces jusqu'à son couronnement naturel: la transformation profonde de l'âme et son progrès dans la vie morale. Le premier volume envisage «les prodromes de la crise» et «la crise» elle-même; le second traite de «ses conséquences». C'est, en même temps qu'un manuel de formation chrétienne, un manuel d'éducation civilisatrice. A un traitement si large de la question missionnaires, ethnologues et psychologues trouveront également leur profit.

Les premiers rencontreront de très utiles considérations sur l'étude des langues et sur la traduction des idées chrétiennes, sur l'adaptation des usages et des rites européens (t. II, p. 79 sq.), sur la réforme des abus (comme la polygamie, *ibid.*, p. 84—100, l'esclavage, p. 306—325, le mariage par achat, p. 325—339), sur la formation du clergé indigène, p. 355—391, etc. Ils retiendront cette «règle générale»: «là où il y a plusieurs Églises chrétiennes en présence, celle nous ne disons pas qui conquiert le plus d'adhérents, mais qui a le plus l'estime des indigènes, même païens, c'est celle qui marque avec le plus de netteté sa divergence avec les coutumes païennes» (t. II, p. 34; t. I, p. 128—129). Et que dire de l'avantage qu'ils tireront d'une intelligence plus exacte de la mentalité primitive! Sur ce point d'ailleurs, comme sur plusieurs autres, ils recevront de M. ALLIER ce que le prudent écrivain a reçu de divers missionnaires. En effet, s'il a pénétré plus avant dans l'âme de ces populations arriérées et mieux interprété leurs rites, leurs croyances, leurs sentiments, leurs modes de raisonnement, — on le voit presque à chaque page et lui-même se plaît à le déclarer, — il le doit non seulement à une lecture assidue des relations de mission, mais encore à la consultation directe de pionniers expérimentés.

Les ethnologues, de leur côté, pourront glaner à l'envi dans ces pages de quoi illustrer leurs thèses sur la croyance aux Esprits, la magie, les ordalies, le cannibalisme, les superstitions les plus variées. Ils y trouveront beaucoup mieux, s'ils veulent bien, car M. ALLIER ne se contente pas, selon la méthode la plus en vogue, d'appuyer d'exemples choisis des théories ou préconçues ou trop systématiques. Il cherche à connaître tous les faits. Il les replace dans les coutumes du pays. Il les dissèque, assisté de collaborateurs compétents. De là, souvent, des éclaircissements inattendus: telle façon d'agir qui nous déconcerte étrangement s'en vient livrer, sans apparaître pour autant rationnelle, la raison cachée qui la motivait. Un exemple ou deux, au hasard. Un Pahouin dont on a enlevé la femme, impuissant à atteindre ses ravisseurs, assassine un individu quelconque. Tel indigène, incapable d'ob-

¹ RAOUL ALLIER, «La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés». Paris, PAYOT, 1925. 2 vol. in 8°, de 585 et 509 pp. Ensemble, brochés, 80 francs.

tenir justice, se tue «pour se venger». Cela semble le dernier mot de la stupidité. Que non pas! Ces deux hommes attirent efficacement sur leur ennemi la vengeance qu'ils souhaitent. Le premier sait que les membres du clan réclameront du sang pour le crime commis contre un des leurs et qu'ils tourneront leur colère, non pas contre celui qui a tué, mais contre celui ou ceux qui, par le rapt de la femme, ont été la cause réelle de l'attentat. L'autre, qui se suicide, est certain qu'il s'en suivra pour son rival les plus graves ennuis: la mort qui lui donne cette assurance lui semble préférable à une vie empoisonnée par une rage impuissante. Dans les deux cas, le calcul est si différent de nos conceptions qu'il ne s'explique pas de suite à notre esprit; «cela ne donne pas au Blanc le droit de supposer que l'indigène n'a pas eu son idée» (t. I, p. 97).

«Si l'indigène a son idée, poursuit M. ALLIER, il faut ajouter que cette idée n'est pas exprimée. M. ALLÉGRET, [de qui l'auteur tient ces faits], ne se souvient pas qu'un indigène, dans des cas pareils, ... l'ait jamais formulée devant lui. Alors, comment peut-il la connaître? ... L'idée existe; elle agit ou plutôt elle entraîne des actes; mais elle ne se présente pas sous un aspect abstrait. Comment donc une idée peut-elle exister et agir sans se formuler? En prenant une allure concrète. Le Pahouin voit les conséquences que son acte aura pour les individus qu'il vise. Ce qui, chez un Blanc, prendrait la forme d'une pensée abstraite est en lui et le meut comme une image. Il assiste par avance à la scène qu'il va provoquer et il la vit» (ibid.).

Étudiant de même les «palabres» et le langage mimé qui correspondent à cet amour du concret, M. ALLIER conclut: «Il y a là des raisonnements qui ne ressemblent pas à ceux que nous avons coutume d'émettre. Il serait absurde de dire qu'ils sont inconscients. Il vaut mieux parler de raisonnements dont chaque terme consiste surtout dans une image concrète et dont la liaison, pour être inexprimée, n'en est pas moins présente d'une certaine façon à l'esprit. Ce que nous surprenons ainsi, nous l'appellerions, nous aussi, et volontiers [comme M. LÉVY-BRUHL] prélogique. Nous n'entendons point par là une attitude mentale antérieure à la logique et sans rapport avec elle, mais les débuts obscurs de la logique elle-même ... Il suffit qu'il en soit ainsi pour que la contradiction n'inquiète pas encore formellement l'esprit, pour que le raisonnement, dont la déviation est si facile même avec des langues évoluées et assouplies, se fasse de travers et aboutisse à ce qu'on nomme illogisme, mais qui est beaucoup plus souvent paralogisme qu'absence de logique» (t. I, p. 101; cf. t. II, p. 427).

Ainsi, de façon nuancée et toujours courtoise, l'éminent psychologue prend nettement parti contre l'École sociologique française et contre M. LÉVY-BRUHL en particulier. On lira avec un spécial intérêt la critique qu'il donne de ses vues sur la magie² et l'on notera d'ici de là les rectifications qu'il doit faire

² Appendice II, t. II, p. 475—481. — Sur le même sujet voir les réflexions très suggestives qui sont émises par l'auteur, t. I, p. 242—271; t. II, p. 237—242, 261—276. — Il me semblerait toutefois que les vues exprimées dans les deux premiers passages notamment trahissent deux étapes de pensée et se laissent difficilement concilier.

à la documentation du distingué professeur de Sorbonne. «Impossibilité presque complète de la conversion individuelle au Christianisme», concluait celui-ci. «Pourquoi, observe M. ALLIER, n'a-t-il pas porté son attention sur d'autres faits qui corrigent la première impression [des missionnaires, faits] qui ne font pas trouver celle-ci injustifiée, mais qui contraignent l'observateur à constater autre chose» (t. I, p. 558, note 2) ³.

La conversion, c'est l'objet propre du livre, celui qui intéresse directement le psychologue. Donnons au moins une idée de la manière dont il est traité.

Déjà nous l'avons indiqué: la conversion apparaît à M. ALLIER comme une lutte intérieure, au cours de laquelle un moi, livré plus ou moins aux pratiques immorales, est supplanté par un moi nouveau, animé d'idées éthiques et chrétiennes. Avec grande finesse il analyse tour à tour la difficulté intérieure (impuissance de la volonté, surtout tyrannie des passions sensuelles, etc., t. I, p. 131 sq.), — les équivalents par lesquels les primitifs essayent d'échapper au changement de vie proposé (ajournements, marques platoniques de sympathie, adoptions partielles de la loi prêchée, etc., p. 163 sq.), — le phénomène de l'endurcissement (p. 191 sq.), — l'attente d'une transformation magique de la volonté par quelques rites matériels (p. 211 sq.), — les progrès de la souffrance morale et le conflit croissant des «deux moi» (p. 326 sq.), — les rêves, hallucinations et voix, qui déterminent souvent la dernière résolution, surtout quand de telles «interventions du ciel» sont considérées dans le milieu comme normales ou requises (p. 368) ⁴, — la crise proprement dite et l'agonie morale qui l'accompagne, au moment où l'individu doit renoncer aux habitudes vicieuses de son passé (p. 401 sq.). En trois chapitres, l'auteur étudie ensuite, d'une part, les théories qui présentent la crise émotionnelle soit comme l'essentiel de la conversion, soit comme un moyen normal de la provoquer (p. 477 sq.), de l'autre, celles qui exagèrent le rôle de l'élément intellectuel (p. 511 sq.). Dans le premier cas, il réagit contre ce que l'on pourrait nommer «l'erreur sentimentale ou émotionnaliste», dans le second, contre ce qu'il appelle «l'erreur intellectualiste». Sur ce dernier point nous aurions à marquer des réserves plus sensibles et cela se conçoit, puisque les solutions adoptées dépendent manifestement de la notion de foi et puisque cette notion est loin d'être uniforme entre les différentes sectes protestantes et surtout entre protestants et catholiques.

³ Sur l'absence de toute reconnaissance chez les primitifs, voir une rectification semblable, t. II, p. 526, note 1.

⁴ Pour l'explication de ces phénomènes, M. ALLIER use largement des théories modernes sur la subconscience, les complexes psychiques, etc. Il le fait de façon heureuse, encore qu'on puisse noter quelque exagération en des assertions comme celle du sommaire de la p. 426: «La conversion est la victoire des forces subconscientes, agissant par une incubation plus ou moins rapide». Le texte dit de façon plus juste: «Ces cas... représentent la victoire, etc.», p. 437. En d'autres, ce nous semble, le progrès du moi nouveau est totalement conscient. — De plus, M. ALLIER n'a-t-il rencontré aucun phénomène qui lui parût certainement inexplicable par le jeu naturel des facultés? En d'autres relations très sûres, que nous avons sous les yeux et que nous citerons sans doute quelque jour, nous avons trouvé pour notre part certains faits qui rentreraient dans cette catégorie.

La question que nous venons de signaler nous amène naturellement à examiner quelle peut être la portée scientifique du beau travail que nous venons très sommairement d'analyser.

Plaçons-nous, pour le faire, au point de vue même de l'auteur, c'est-à-dire, puisqu'il réserve explicitement le problème des facteurs surnaturels et des explications transcendantes (t. II, p. 428), au point de vue de la psychologie expérimentale et des études comparatives que de telles recherches préparent.

E. STARBUCK, dans ses études célèbres sur la conversion, avait déjà fait observer — ce dont on n'a pas toujours tenu assez compte — que ses conclusions, appuyées sur des enquêtes restreintes, valaient uniquement pour des catégories limitées de fidèles, en deux mots pour les communautés protestantes d'Amérique⁵. M. ALLIER avertit de même loyalement que les siennes ne doivent pas être étendues au delà des Églises protestantes, puisque les méthodes de l'Église catholique en particulier, méthodes dont il a pris quelque connaissance, diffèrent en des points notables de celles que pratiquent les missionnaires par lui consultés (t. I, préface, p. 15—17)⁶.

L'observation est judicieuse; mais, en présence de livres comme ceux de A. C. UNDERWOOD⁷ et de S. DE SANTIS⁸, elle en appelle d'autres, puisqu'une étude comparative des conversions ne peut conduire à aucun résultat sérieux, à moins que les types examinés ne soient vraiment représentatifs des religions auxquelles on les rapporte et, par une conséquence nécessaire, vu les change-

⁵ *The Psychology of Religion*, in-8°, New York 1899, c. I, p. 13.

⁶ Plusieurs des idées émises à ce propos, l. c., appelleraient toutefois quelque rectification. — La conception différente de l'Église, chez les protestants d'une part, chez les catholiques d'autre part, entraîne des divergences notables: a) En voici une d'importance capitale: le primitif qui se fait admettre dans l'Église catholique doit se soumettre totalement et irrévocablement à son autorité, en matière disciplinaire, comme en matière dogmatique. L'autorité de l'Église n'est pas sans limites; mais pareille soumission exige un sacrifice que le protestant n'a pas à faire: conformément au principe du libre examen, il garde un droit personnel de révision sur la doctrine qui lui est proposée, et entière liberté de passer à une secte différente, sans perdre ses droits au salut. b) M. ALLIER semble estimer que la théorie catholique porte à baptiser sans garantie d'un «changement profond et radical», à «franchir le plus rapidement possible les étapes que le protestant tremble toujours de brûler avec trop de précipitation» (t. I, p. 16). Peut-être, sur ce point, en a-t-il cru trop aisément ses informateurs. En tous cas, une étude personnelle du catéchuménat catholique pourra aisément rectifier son opinion. Les baptêmes pratiqués par l'Oeuvre de la Sainte-Enfance, auxquels il fait allusion, ne sauraient évidemment assurer à cette opinion un fondement solide, les conditions fixées pour le baptême des adultes restant tout autres. c) Enfin, pour ce qui concerne l'usage différent de la Bible dans l'évangélisation des non-civilisés, — pour ne pas entrer ici dans un débat inutile, — que M. ALLIER examine de façon plus précise ce que produisent, d'une part, les millions dépensés par les Sociétés bibliques pour la diffusion des Livres Saints, de l'autre, soit chez les protestants, soit chez les catholiques, ce que produit la prédication qui fait retentir aux oreilles de ces «mineurs», comme il les nomme très judicieusement (t. II, p. 158), l'écho vivant, ou plutôt mieux que l'écho matériel, le sens exact de la Parole de Dieu.

⁷ *Conversion: Christian and Non-Christian*, in-8°, New York, MACMILLAN, 1925; voir *Recherches de science religieuse*, 1926, t. XVI, p. 470—473.

⁸ *La conversione religiosa*, Studio bio-psicologico, in-8°, Bologne, ZANICHELLI, 1924.

ments considérables que certaines religions ont subis, à moins que ces types ne correspondent exactement à la mentalité qui caractérise chaque stade de transformation.

De ce point de vue strictement expérimental et critique, peut-on dire que l'étude si consciencieuse de M. ALLIER livre fidèlement au psychologue le type de la «conversion protestante»?

Il ne semble pas.

Et d'abord, l'analyse proposée ne peut évidemment valoir, ni pour le Luthéranisme ni pour le Calvinisme primitifs, puisqu'elle ne tient aucun compte d'idées qui étaient alors mises au premier plan et dont la répercussion sur la psychologie de la conversion (préparation ou attente de ce changement, expérience ou décision qui la consacre, conséquences pratiques) appelle des études précises. Sont à examiner, de ce chef, les dogmes centraux du serf arbitre, de la justification par la foi seule, de la passivité de la conversion, de l'inamissibilité de la justification, de la réprobation positive de certaines âmes. Plusieurs de ces doctrines ont été rapidement abandonnées. Encore est-il que les conversions du type primitif ne peuvent être assimilées de tous points aux types récents.

Il ne paraît pas davantage qu'on puisse parler, pour le Protestantisme moderne, d'un type uniforme, vu l'extrême diversité qui s'accuse entre les Églises, sous le rapport du dogme comme sous le rapport de la morale et de la discipline, depuis le Ritualisme, si proche du Catholicisme, jusqu'aux formes extrêmes du Protestantisme libéral et du Symbolo-fidéisme, où s'estompe même la croyance en la personnalité de Dieu.

De ces divergences sur le terrain moral, M. ALLIER avertit lui-même, puisqu'il signale certains cas où l'on tolère la polygamie (t. II, p. 31, 34, 84—100). L'autonomie des Églises doit d'ailleurs normalement amener des différences notables, qui rendent plus aisé ou plus ardu le changement exigé, bref la conversion. On peut regretter aussi de ne pas voir étudiées de façon plus approfondie les nuances qu'introduit le mode de prédication des Méthodistes et des Salutistes⁹. M. ALLIER le critique comme opposé aux traditions des Missions évangéliques françaises (t. I, p. 496); mais on eût aimé à voir de plus près ce qu'il produit. On eût souhaité enfin que l'auteur montrât avec quelque détail les modalités psychologiques que détermine la théorie de la justification par la foi, indépendamment des œuvres, là où cette théorie est conservée avec quelque rigueur. Le «changement moral», qu'il a décrit comme le terrain propre de la conversion, se présente en effet dans des conditions très particulières, lorsqu'on l'exige en disant que la justification et le salut éternel dépendent essentiellement d'un acte différent, à savoir «la confiance dans les mérites du Christ».

⁹ Les deux chapitres sur «la poursuite systématique de l'émotion» présentent un vif intérêt et abondent en réflexions fort justes (t. I, p. 477—510); mais n'y a-t-il pas quelque optimisme à parler d'abus «tout à fait exceptionnels» (t. I, p. 496), formant «une exception négligeable» (p. 507)?

Est-il loisible enfin de traiter ce grave sujet de la conversion à une foi religieuse, sans tenir compte des difficultés suscitées par les dogmes plus ou moins ardues que l'on propose à l'assentiment? — Il est très vrai que les exigences intellectuelles des primitifs ne sont pas celles des civilisés, tout au moins des civilisés instruits, — très exact encore que la notion protestante de la foi n'est pas celle du missionnaire catholique; mais enfin le missionnaire protestant d'une Église prêche le Credo de son Église, et ne dit pas: «Sur le chapitre du dogme, croyez ce que vous voulez.» A supposer les mœurs réglées, la croyance ne l'est pas par le fait même. M. ALLIER cite cette phrase de BROCHARD: «La croyance est si bien attachée aux sentiments et aux désirs du sujet, qu'on pourrait prévoir sûrement à quelles croyances s'arrêtera un homme, si on connaissait toutes les conditions psychologiques dans lesquelles il se trouve à un moment donné.» Il ajoute: «L'observation de la crise morale chez les non-civilisés confirme singulièrement cette théorie» (t. I, p. 513). — Sans doute, si l'on connaissait tous les antécédents intellectuels et moraux d'un homme, et si la croyance qu'on lui propose ne comporte par ailleurs aucun «mystère», au sens théologique du mot, on pourrait prédire à coup sûr où se portera son choix, puisque la prédication extérieure lui donnerait tout au plus les mots qui traduisent ses propres idées. C'est presque une tautologie. Sans doute encore, quand on connaît les dispositions morales d'un sujet, si rien d'autre n'influe sur sa décision, on peut certainement déterminer pour quelle morale il se décidera, depuis les dernières formes du rigorisme, jusqu'à celle de l'adiaphorisme (indifférence des œuvres pour tous ou pour les seuls élus), voire de l'antinomisme (par violation systématique de la loi morale). Mais certaines Églises proposent à leurs adeptes des dogmes, comme la Divinité du Christ et la Trinité, de la vérité desquels le sens moral ou l'expérience interne sont vraiment inaptes à juger. De ce chef, la conversion implique des difficultés particulières, selon qu'il s'agit d'adhérer à une secte unitarienne ou à telle forme plus conservatrice du Protestantisme positif. M. ALLIER maintiendrait-il que tout credo n'est autre chose que la traduction révisable d'une expérience ou l'expression symbolique des aspirations intérieures? J'ai peine à le croire. Ce serait en effet la pure formule du symbolo-fidéisme et par une conséquence rigoureuse, il devrait en convenir aussi: la Bible, d'où sont tirées ces confessions de foi, n'est rien d'autre non plus et la «Parole de Dieu» n'est en somme qu'un mythe pieux.

D'un point de vue purement critique, ces quelques réflexions m'ont paru indispensables; mais M. ALLIER a conduit son travail avec une loyauté si évidente, qu'il nous semble des plus aptes à éclairer ces problèmes délicats. Son œuvre appelle des compléments; telle quelle, nous le répétons avec conviction, elle nous semble de toute première valeur.

Puisse-t-elle — c'est le vœu qu'exprime l'auteur lui-même (t. I, p. 17) — et auquel nous applaudissons — susciter de la part des missionnaires catholiques une enquête parallèle et d'égal mérite!

On nous suggère de joindre à l'analyse de l'ouvrage précédent (le meilleur à consulter comme initiation à ce genre d'études), un bref sommaire, qui pourrait guider les missionnaires.

Nous recueillerons nous-même, avec grande reconnaissance, toutes les réponses. Elles peuvent être rédigées, à la rigueur, en une langue européenne quelconque. Qu'on veuille bien les adresser Maison St. Augustin, Enghien, Belgique. Si nous les utilisons, soit intégralement, soit partiellement, nous citerons naturellement le nom de nos informateurs, sauf désir contraire de leur part. Il va sans dire d'ailleurs que nous n'entendons nullement nous réserver ce sujet.

Questionnaire

I^o *L'informateur.* Nom, âge, temps de séjour en mission, congrégation missionnaire à laquelle il appartient.

II^o *Le champ d'information.* Le lieu. La race (pure ou mêlée). Influences étrangères.

Conditions du milieu: a) Caractère dominant: violence, apathie, luxure, cruauté, intempérance? b) Notions morales: l'indigène distingue-t-il entre le bien et le mal? d'après quelle règle? routine irréflectie? fidélité aux traditions des ancêtres? intérêt de la tribu? sentiment de quelque convenance? volonté de Dieu ou des dieux? c) Notions religieuses: culte des Esprits? des morts? polythéisme, avec ou sans dieu suprême? monothéisme, avec ou sans culte des Esprits ou des morts? pratiques magiques rares ou intenses?

N. B. Il convient de distinguer avec soin la morale envers les ennemis (spécialement envers les Blancs envahisseurs) et la morale envers les parents, amis, compatriotes. — Où domine l'insouciance morale et religieuse, a-t-on rencontré des exceptions (inquiétude sur l'origine des choses, sur les fins dernières, pratique d'une certaine honnêteté ou pitié, âmes «naturellement chrétiennes»)? Dans quelles proportions?

III^o *Marche des conversions.*

1^o *Occasion.* Se décident-elles par groupe ou se produisent-elles d'abord, en chaque centre nouveau, chez quelques individus isolés? Proportion des conversions individuelles par rapport aux conversions collectives? — Motifs les plus communs: intérêt? bons services? bons exemples? attrait du culte?... Motifs plus exceptionnels: exemples.

2^o *Principales difficultés* (selon le sexe): morales... sociales... intellectuelles (quel degré d'exigences intellectuelles? pour quels dogmes spécialement?...)

3^o *Motifs déterminant les dernières décisions, dans les cas ordinaires.*

4^o *Phénomènes concomitants:* fréquence et intensité des crises plus aiguës... Effets extérieurs: larmes, désespoir, dépérissement?... Formes plus habituelles et formes exceptionnelles. Proportion des unes et des autres... Rêves consolants ou terrifiants; visions ou auditions à l'état de veille... Ces phénomènes sont-ils regardés comme de règle en pareil cas, ou comme exceptionnels? S'accompagnent-ils parfois de prédictions précises, vérifiées ensuite (sans aucune explication naturelle plausible ou possible), ou de faits miraculeux ou présumés tels (guérisons, etc.)? Exemples; discussion des explications possibles.

5^o *Épreuves imposées par le missionnaire:* sacrifices divers, instruction durée du catéchuménat (ordinaire et exceptionnelle).

IV^o *Valeur des conversions.* a) Leurs conséquences: stagnation ou progrès dans la vertu? union à Dieu (goût de la prière, grâces mystiques, etc.). b) Leur stabilité selon l'âge, le sexe, le type de conversion (lente ou subite, avec ou sans crise violente). c) Cas de persévérance héroïque; leur proportion...

V^o *Méthodes d'apostolat.* Si le missionnaire en a essayé ou vu essayer plusieurs, laquelle préfère-t-il? pourquoi?

* * *

Pour collaborer à cette enquête, il n'est pas indispensable de répondre à toutes les questions. Il suffit de donner des indications précises et bien contrôlées sur ce qu'on

a vu (sans embellissements littéraires, ni théories générales). A lui seul, l'exposé de quelques cas frappants serait fort précieux. Il est évidemment à souhaiter que de tels récits soient accompagnés de tous les renseignements utiles (date ou année exacte, précautions prises pour assurer la fidélité des souvenirs, garanties d'exactitude de la part des témoins, etc.).

On voudra bien noter toutefois que les cas de conversion plus ou moins extraordinaires ne sont pas les seuls intéressants: parce que les miracles n'appartiennent pas à l'ordre normal, — parce que les caractéristiques générales de la conversion dans les différentes Églises doivent s'établir d'après les cas les plus communs, — enfin parce qu'une théorie scientifique doit tenir compte, non seulement des faits plus ou moins exceptionnels, mais surtout des plus habituels.



Neue Steinzeitfunde aus dem Kongostaate und ihre Beziehungen zum europäischen Campignien.

Von OSWALD MENGHIN, Wien.

I. Fundverhältnisse.

Das Missionshaus der Genossenschaft der Priester vom Herzen Jesu in Sittard (Holland) besitzt eine schöne Reihe steinzeitlicher Funde aus dem Kongogebiete, die von P. HERMANN KOHL im Jahre 1914 dorthin gebracht worden sind.

Sie stammen von vielen Fundstellen. Leider ist über die Fundverhältnisse nicht allzuviel bekannt, wie das die Umstände in außereuropäischen Ländern mit sich zu bringen pflegen. Was ich davon ermitteln konnte, soll hier verzeichnet sein. Das reichste Material stammt aus Lileke, einem Eingebornendorf unweit der Mündung des Lomami in den Kongo. Sämtliche Gegenstände wurden von dem Laienbruder DOMINIKUS THEUNISSEN, der seither verstorben ist, bei seinen Besuchen an diesem Orte auf Anregung P. KOHL's aufgelesen und nach der Missionsstation St. Gabriel gebracht, die südlich von Stanleyville am oberen Kongo liegt. Sie lagen bis zu 50 *cm* tief im Erdboden. Asche war vorhanden. Die Stücke von Berghesainte-Marie, einer Ansiedlung, die seither wegen ihrer Lebensgefährlichkeit aufgelassen worden ist, hat ein Pater der Scheutvelder Missionsgesellschaft gebracht. Die Stücke aus Kwamouth hat P. KOHL selbst aufgelesen. Sie lagen am Ufer des Kongo, etwa 200 *m* unterhalb der Mündung des Kassai, und waren, vom Regen ausgewaschen, aus dem Steilufer abgerollt. Am gleichen Platze lag noch eine ungeheure Menge von Artefakten. Die Fundstelle I von Leopoldville lag am Hafen, etwa 50 *m* vom Ufer des Kongo entfernt; in der dort betriebenen Ziegelei lagen in einer Grube zahlreiche Artefakte, darunter Faustkeile von gewaltiger Größe (bis zu 30 *cm* Länge), die P. KOHL nicht mitnahm, weil sie ihm zu schwer waren. Die Fundstelle II von Leopoldville befand sich weiter landeinwärts und flußabwärts an einem Abhang. Dort wurde Erdmaterial für den Hafen gewonnen, wobei die Fundschicht angeschnitten wurde. Hier war auch ein großer Steinblock zu sehen, der das Material für die Artefakte lieferte. Die Gegenstände aus Thysville fand P. KOHL in einem Erdausschnitte längs der Eisenbahn, sie lagen bis zu 1 *m* tief. Die neolithische Axt von Simisimi, einem Orte, der nördlich von Stanleyville im zentralen Kongogebiete liegt, wurde von einem Neger zur Missionsstation St. Gabriel gebracht.

II. Beschreibung der Funde¹.

1. Lileke.

Von diesem Platze liegt eine viele hundert Stücke umfassende Aufsammlung vor. Die große Masse der Steine ist jedoch sichtlich Abfall; es hat sich daher hier ziemlich sicher um eine Werkstätte gehandelt.

¹ Für die Herstellung der Zeichnungen nach meinen Skizzen bin ich meinem Schüler Herrn J. TOMSCHIK zu Dank verpflichtet.

Als Material² wurde in den meisten Fällen ein äußerst spröder Calcedon von weißgrauer, gelblicher oder auch rotbrauner Farbe verwendet. Daneben kommt auch ein körniger Quarz von bald roter, bald mehr weißgelber Farbe vor. Alles benützte Gestein ist vulkanischer Herkunft. Es handelt sich um Geoden, d. i. hartgewordene Rieselgallerte, die Hohlräume eines Eruptivgesteins ausgefüllt hat. Die glasig glänzende, oftmals narbige und verschrumpfte ursprüngliche Außenfläche (Rinde) der Geoden ist an den Artefakten und vor allem an den Abschlügen vielfach noch erhalten. Die Geoden waren oftmals flach. Die Hälfte eines langovalen Stückes ist in der Aufsammlung vorhanden; sie zeigt einige kleine Abnutzungsspuren, besonders an der Spitze, so daß man das Stück vielleicht als Klopstein oder als Retuschierstein ansehen darf.

An Formen sind vorhanden:

1. Einseitig gewölbte faustkeilartige Geräte von 8 bis 10 cm Länge. Sie sind hergestellt, indem flache Geodenstücke auf der einen Seite zugeschlagen, auf der anderen Seite unbearbeitet belassen wurden. Die ebene, unbearbeitete Unterseite zeigt demgemäß die meist vollkommen ebene Oberfläche der Geodenstücke. Nur selten ist die ursprüngliche Haut am Rande teilweise weggeschlagen. Auch die zugearbeitete Seite zeigt häufig in der Mitte kleinere oder größere Reste der natürlichen Oberfläche, woraus die flache, plattenartige Form des Rohmaterials erschlossen werden kann. Die Arbeit ist außerordentlich roh.

Im einzelnen weicht die Form der faustkeilartigen Geräte stark von einander ab.

a) Unter den vollständig erhaltenen Stücken zeigen sechs trapezoidale bis trianguläre Grundform mit deutlich ausgeprägtem Schneiden- und Nackenteil. Es handelt sich hier also um beilförmige Geräte. Fig. 1 nähert sich stark der Tranchetform (Scheibenspalter). Auf der oberen Seite ist ein kleines Stück der ursprünglichen Rinde erhalten, auf der unteren ist sie nur gegen die Schneide hin entfernt. Fig. 2 zeigt sowohl auf der Ober- als auch auf der Unterseite starke Reste der Rinde. Bemerkenswert ist bei diesem Stück die offenbar absichtlich hergestellte Verengerung des Oberteiles; vielleicht hat es sich hierbei um eine Zurichtung für die Schäftung gehandelt. Das dritte Stück dieser Art ist aus einem sehr unregelmäßig geformten Stücke hergestellt. Das vierte ist verhältnismäßig klein und besitzt auf der einen Seite eine ziemlich scharfe Spitze, auf der anderen eine gute Schneide; auf der Rückseite zeigt es die Rinde nur am Schneidenteil, während der obere Teil durch Schläge zugerichtet ist. Das fünfte (Fig. 3) ist aus Quarzit gefertigt und besitzt die ursprüngliche Rinde nur auf der ebenen Unterseite. Fig. 4, auf der Unterseite vollkommen eben und nur hart an der Schneide von der Rinde entblößt, zeigt einen merkwürdig nach links gebogenen Nacken; in der Mitte der Oberfläche ist ein beträchtlicher Rest der Rinde erhalten. Es ist vielleicht eher als Kratzer zu bezeichnen.

² Die Materialbestimmungen verdanke ich Herrn Univ.-Prof. Dr. HANS LEITMEIER am Mineralogischen Institut der Universität Wien.

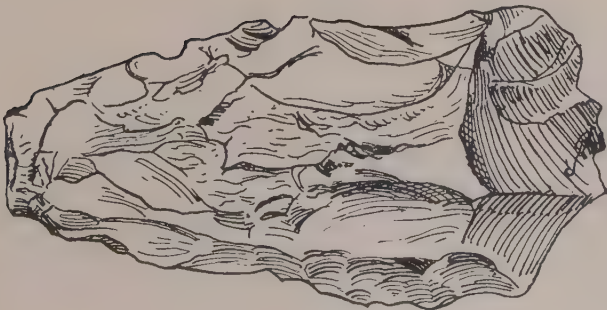


Fig. 1 (Größe $\frac{3}{4}$).



Fig. 2 (Größe $\frac{3}{4}$).

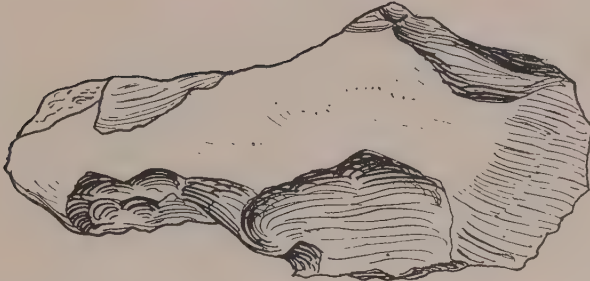
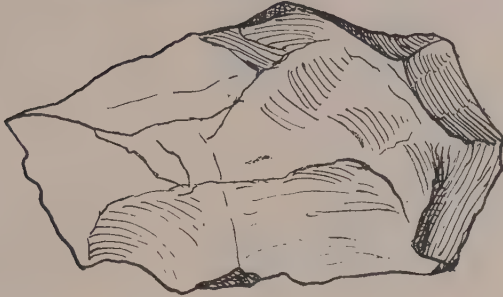
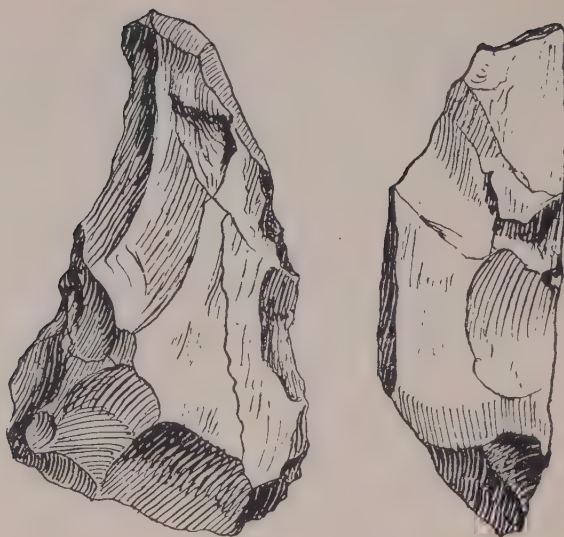


Fig. 3 (Größe $\frac{3}{4}$).



Fig. 4 (Größe $\frac{3}{4}$).Fig. 5 (Größe $\frac{3}{4}$).Fig. 6 (Größe $\frac{3}{4}$).

b) Eine andere Gruppe von Keilen zeigt gegenüber dem Nacken nicht eine Schneide, sondern eine Spitze. Es sind also pickelartige Geräte. Hieher gehören zwei ganze Stücke, bei denen die Rinde von der Unterseite auch noch über den Nacken und zum Teil noch ziemlich weit in die Oberseite hineingreift. Ein Beispiel gibt Fig. 5.

c) Außerdem sind sieben Fragmente faustkeilartiger Geräte vorhanden. Davon gehörte das Stück Fig. 6 einem Keile von beträchtlicher Größe an. Es stellt, wie noch vier andere kleinere Stücke, die Hälfte eines quergesprungenen Keiles dar, während zwei Stücke Reste von Keilen zu sein scheinen, die der Längsrichtung nach gesprungen sind.

d) Kleines diskusartiges Keilchen mit geringem Rindenrest auf der Unterseite (Fig. 7), vermutlich ein Schleuderstein.

2. Kratzerartige Geräte. Es dreht sich hierbei um Formen, die den Dickkratzern des europäischen Campignien nahestehen. Auf der Unterseite ist überall die Rinde vollständig erhalten, auf der Oberseite finden sich gelegentlich Reste davon.

a) Vier größere 7 bis 8 cm lange, 4 bis 5 cm breite und zirka 3 cm hohe Stücke zeigen auf der einen Seite eine flach abfallende, bei zwei Stücken fast halbkreisförmige Schaberendung, wogegen die andere Seite steil abfällt und keine bessere Retuschierung aufweist. Hieher gehört Fig. 8. Ein etwa 6 cm langes Stück gehört ebenfalls diesem Typus an, der sich von den kleineren Keilen nicht ganz scharf abtrennen läßt. (So könnte man Fig. 3 und 4 auch hier einreihen.)

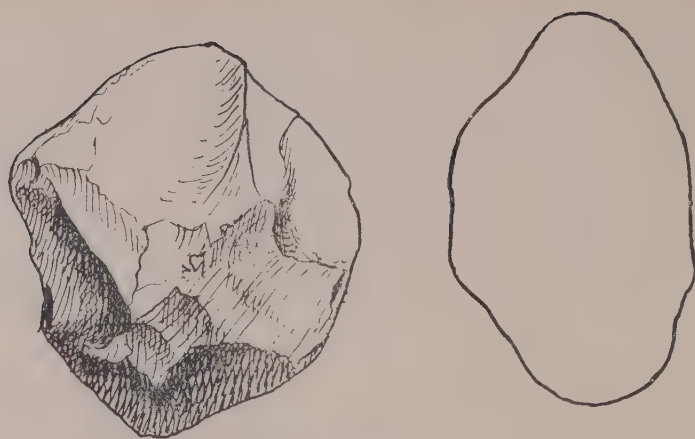
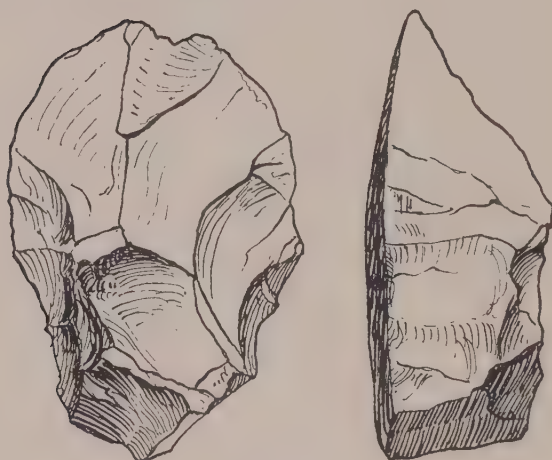
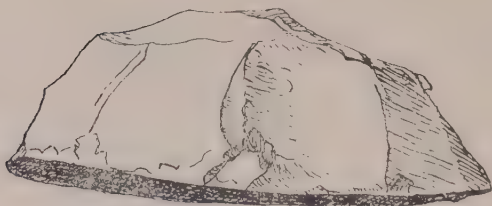
b) Ein anderes 6 cm langes Stück (Fig. 9) fällt auf der Schaberseite steil ab, die gegenüberliegende Seite ist spitz, so daß beinahe die Form des europäischen Kielkratzers erreicht wird.

c) Ein Stück (Fig. 10) entspricht einigermaßen dem europäischen Nukleuskratzer.

3. Schaberartige Geräte.

a) Hieher gehören zunächst drei Schaber verschiedener Form, an deren intentioneller Bearbeitung nicht zu zweifeln ist. Zwei davon (Fig. 11 und 12) sind flach, Fig. 13 ist mehr dick. Letzterer zeigt auf der Unterseite die natürliche Rinde, die beiden ersteren eine glatte Abschlagfläche, in die nur am Rande ernige Absplitterungen eingreifen. Fig. 11 ist beim meißelförmigen Schaberende an der Unterseite deutlich konkav.

b) Außerdem ist eine große Zahl von Abschlagen da, die in der Form den europäischen Moustérienschabern mit bogenförmiger oder gerader Schneide sehr ähnlich sehen. Sie sind teils triangulär, teils rektangulär geformt und zeigen meist auf der einen Seite die glatte Abschlagfläche mit charakteristischem Bulbus, auf der anderen Seite, auf der bei den Moustérienschabern die Retuschen erscheinen, die glatte Geodenrinde. Die Schneide dieser Abschlüge ist naturgemäß äußerst scharf und mag in verschiedener Weise verwendet worden sein. Viele Stücke zeigen deutlich alte Aussplitterungen, die von Benützung herrühren können. Ich wage es jedoch nicht, diese Abschlüge mit Sicherheit als Geräte anzusprechen; auf keinen Fall wären sie mit dem

Fig. 7 (Größe $\frac{1}{4}$).Fig. 8 (Größe $\frac{1}{4}$).Fig. 9 (Größe $\frac{1}{4}$).

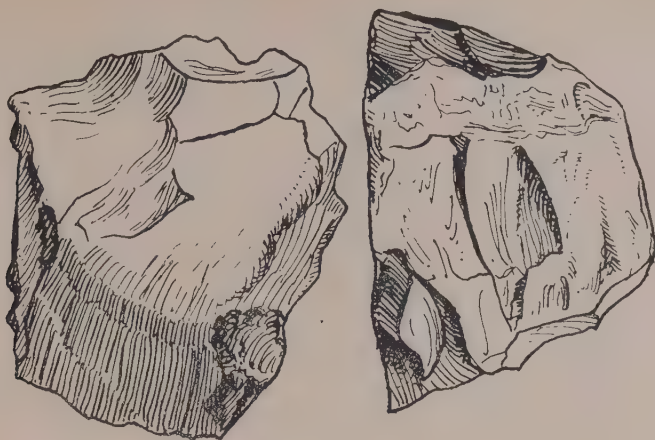


Fig. 10 (Größe $\frac{1}{1}$).



Fig. 11 (Größe $\frac{1}{1}$).

Fig. 12 (Größe $\frac{1}{1}$).

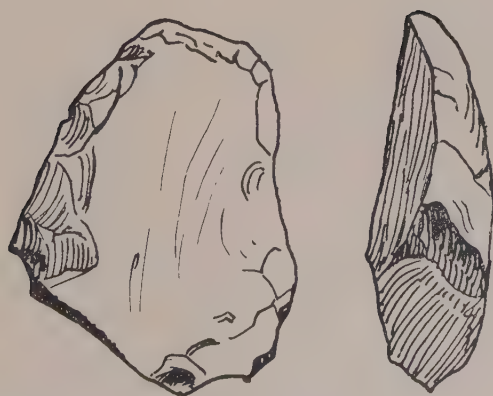


Fig. 13 (Größe $\frac{1}{1}$).

Moustérienschabel zu identifizieren, da sich die Ähnlichkeit nur auf die Umrißform erstreckt.

c) Das gleiche gilt von drei Abschlügen mit Hohlkerben, die Nutzungsspuren aufzuweisen scheinen.

4. Handspitzen- und klingenartige Geräte.

a) Groß ist auch die Zahl der vorhandenen spitzenförmigen Abschlüge, doch kann man vielleicht von keinem behaupten, daß es sich um eine intentionell zugerichtete Handspitze des Moustérientypus handelt. Am ehesten könnte dies von dem Stücke Fig. 14 vermutet werden.

b) Für ausgesprochen klingenförmige Typen ist nur ein Beleg (Fig. 15) da. Es dreht sich um das Bruchstück eines derben klingenartigen Abschlages von triangulärem Profil; dieses Stück kann kaum als Zufallsform angesehen werden.

5. Keramik. Von dieser Fundstelle liegt endlich noch ein Topfscherben vor. Es handelt sich um eine äußerst rohe, schlecht gebrannte Ware. Die Farbe des Tons ist gelbbraun, die Paste ist reichlich mit Steinchen bis zu 3 mm Durchmesser vermengt.

2. Berghe-Sainte-Marie.

Von dieser Fundstelle sind fünf Silices vorhanden, vier davon aus einem rötlichen Quarzsandstein, das fünfte aus einem weißlichen Quarzit gefertigt. Das letztere Stück und eines der ersteren sind belanglose Abfälle, wogegen unter den drei anderen zwei klingenartige Abschlüge vorhanden sind (Fig. 16 und 17); deren gebogene Form ist nicht durch künstliche Retusche erzielt, auch die steile Seite bei Fig. 17 ist natürliche Fläche. Das dritte Stück (Fig. 18) weist oben und unten grobe Retuschen auf. Auf der linken Seite ist es dick, auf der rechten schneidig und darf am ehesten als Schaber bezeichnet werden.

3. Leopoldville (Fundstelle I).

Die Geräte sind — nach Bestimmung von Prof. LEITMEIER — aus gelblichem, feinkörnigem Quarzsandstein gefertigt. Neben einer Anzahl atypischer Abschlüge sind vorhanden:

1. Faustkeilartige Geräte.

a) Ein schweres beiderseits gearbeitetes Beil (Fig. 19), auf der Unterseite unregelmäßig und weniger stark gewölbt als auf der Oberseite, grob zugeschlagen, aber mit sorgfältig zugerichteter halbkreisförmiger Schneide, also dem Kernbeil des frühen Campignien nahestehend, 16·5 cm lang, 7 cm breit, 5 cm dick.

b) Ein Pickel (Fig. 20) mit hohem, scharfem Mittelgrat auf der Oberseite, leicht gewölbter Unterseite, mit groben Schlägen zugerichtet, vom Typus wie „Anthropos“ XX, S. 532, Abb. 8, 16 cm lang, 6·2 cm breit, 5 cm dick.

c) Zwei elliptische Keilchen, die sich der Beilform nähern; die Unterseite ist eine annähernd ebene Abschlagfläche mit geringen Retuschen, die Oberseite besitzt deutlichen Mittelgrat, der Querschnitt ist triangulär; das größere

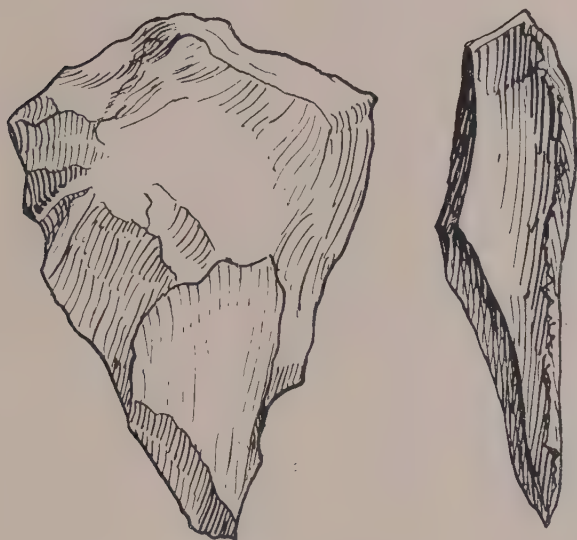


Fig. 14 (Größe $\frac{1}{4}$).



Fig. 15 (Größe $\frac{1}{4}$).

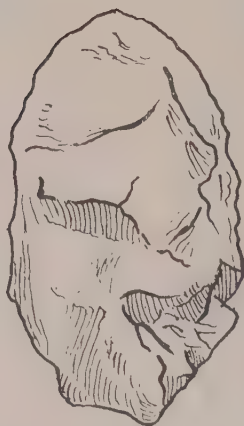
Fig. 16 (Größe $\frac{1}{1}$).Fig. 17 (Größe $\frac{1}{1}$).Fig. 18 (Größe $\frac{1}{1}$).



Fig. 19 (Größe $\frac{2}{3}$).

Fig. 20 (Größe $\frac{2}{3}$).

10.7 cm lang, 5 cm breit, 3.4 cm dick, das kleinere 7.5 cm lang (Spitze von etwa 1.5 cm abgebrochen), 3.5 cm breit, 2.5 cm dick.

d) Zwei an beiden Enden scharf gespitzte Keile; die Unterseite zeigt eine glatte, unbearbeitete ebene Abschlagfläche, die Oberseite besitzt einen so hohen und scharfen Mittelgrat, daß man eigentlich von einem dreiseitigen Gerät sprechen könnte. Die beiden Flanken der Oberseite sind zum Teil ebenfalls glatte Abschlagflächen, zum Teil weisen sie ganz grobe Retuschen auf. Fig. 21, 13 cm lang, 4.3 cm breit, 3 cm hoch; Fig. 22, 12.8 cm lang, 4 cm breit, 3.8 cm hoch.

2. Spitzen-, schaber- und klingenartige Geräte.

a) Eine Spitze von unregelmäßigem Umriß, Unterseite aus zwei Schlagflächen mit Mittelgrat bestehend, Oberseite grobe Retuschen zeigend, vielleicht Zufallsprodukt, 7 cm lang, 2.9 cm breit, 1.5 cm dick.

b) Abschlag von Moustérienschaberform, vielleicht gebraucht.

c) Abschlag von breiter Klingenform, Spitze fehlend, 8 cm lang, 4.5 cm breit, 1 cm dick, mit alten Kerben, vielleicht Nutzungsspuren.

4. Leopoldville (Fundstelle II).

Neben einer Anzahl von atypischen Abschlügen sind zu erwähnen eine kräftige Klinge von dreieckigem Querschnitt, Fig. 23, 11.5 cm lang, 3.2 cm breit, 1.5 cm dick, kleine, mikrolithische Klinge von trapezoidalem Querschnitt; Fig. 24, 4.2 cm lang, 0.6 cm breit, 0.5 cm dick, vielleicht Zufallsprodukt, alles aus weißem Quarzsandstein.

5. Kwamouth.

Neben einer Anzahl kleinerer und größerer Klingenschaber und handspitzenförmiger Abschlüge, von denen keiner sichere Gebrauchsspuren aufweist:

a) ein lorbeerblattförmiges Gerät mit runder Basis von guter beiderseitiger Arbeit aus gelbbraunem, dunkelbraun gesprenkeltem Quarzsandstein, 14 cm lang, 4.5 cm breit, 2.9 cm dick, dem Typus Fig. 3 von Abb. 9 auf S. 533 im „Anthropos“ XX entsprechend;

b) eine kleine blattförmige Spitze aus dem gleichen Material, unten die unregelmäßige Abschlagfläche zeigend, oben grob zugeschlagen, 4.8 cm lang, 2.9 cm breit, 0.6 cm dick.

6. Thysville.

Neben ein paar kleinen Abschlügen, von denen einer klingenartige Gestalt hat, stammen von diesem Platze:

a) ein dickes lorbeerblattartiges Gerät mit runder Basis von guter, beiderseitiger Arbeit aus braunem Quarzsandstein, 10.3 cm lang, 4.5 cm breit, 3 cm dick, ganz ähnlich dem Lorbeerblatte von Kwamouth;

b) das Fragment eines größeren, größeren Gerätes von ebenfalls zweiseitiger Arbeit, 10.3 cm lang, 5.8 cm breit, 3.8 cm dick, mehr beilartig, aus lichtem Quarz;

c) ein unten die flache Abschlagsfläche zeigendes, nur auf der Oberseite sorgfältiger zugeschlagenes beilförmiges Keilchen elliptischer Grundform aus weißlichem Quarzsandstein von 9 cm Länge, 3.9 cm Breite, 1.8 cm Dicke.



Fig. 21.



Fig. 22.



Fig. 23.



Fig. 24.



Fig. 25.

7. Simisimi.

Geschliffenes Steinbeilchen aus Hornblende mit Magnesiteinsprengungen (Fig. 25); Länge 5·7 cm, Breite an der Schneide 4·7 cm, Dicke 2·2 cm.

III. Kulturgeschichtliche Wertung der Funde.

Bei der kulturgeschichtlichen Wertung der eben vorgelegten Funde knüpfe ich naturgemäß an meine Untersuchung „Die Tumbakultur am unteren Kongo und der westafrikanische Kulturkreis“³ an.

Daß die Fundstücke von Leopoldville I, Thysville und Kwamouth der von mir herausgearbeiteten Tumbakultur, einem Zweige der jungpaläolithischen Faustkeilkultur, angehören, ergibt sich auf den ersten Blick. Die beiden schweren faustkeilartigen Geräte, ein Kernbeil und ein Pickel⁴ und die zwei beilförmigen Keilchen von Leopoldville I sind typisch für das Tumbien und man darf hier wohl an die von mir supponierte Frühstufe der Tumbakultur denken, wenn man sich vor Augen hält, daß P. KOHL an dieser Fundstelle zahlreiche noch größere und schwerere Keile sah, während die feinen, lorbeerblattartigen Geräte fehlten. Einen neuen, mir bisher noch unbekannten Typus der Tumbakultur stellen die beiden dreiseitigen Keile von Leopoldville I dar. Diese signifikante Gerätform wirkt auf den ersten Blick sehr fremdartig, erweist sich aber in Wirklichkeit als ein wichtiges Verbindungsglied zwischen der jungpaläolithischen Faustkeilkultur Afrikas und Europas. Denn das belgische und französische Campignien, das ich zu Ostern 1926 unter freundlicher Führung der Herren J. SERVAIS und J. HAMAL-NANDRIN in Lüttich studieren konnte, besitzt genau den gleichen Gerättypus (Rullen-Haut, Montmorency), nur daß in Belgien und Frankreich, wo es sich um ein weit besser zu bearbeitendes Material handelt, die beiden oberen Flanken stärkere Retuschierung aufweisen. Von Thysville und Kwamouth liegen neben anderen Tumbienformen vollausgebildete Lorbeerblätter vor, die vor allem der Station Tumba selbst als Gepräge geben. Sie bezeichnen ein fortgeschrittenes Stadium der lokalen Entwicklung der jungpaläolithischen Faustkeilkultur, sofern meine Ansicht zutrifft, daß die verwandten Erscheinungen in Europa, vor allem die Solutréenlorbeerblätter, nur analoge, durch gleichsinnige Beeinflussung von seiten einer Klingenkultur verursachte Bildungen sind (vgl. „Anthropos“ XX, S. 543); sie gehören aber noch immer in die vorneolithische Zeit.

Nicht so sichere Beurteilung lassen die Fundplätze Berghes-Sainte-Marie und Leopoldville II zu. Beide enthalten ein paar ausgesprochen klingenartige Silices, wie sie sonst aus der Tumbakultur als Typen

³ „Anthropos“ XX (1925), 516—557.

⁴ Ich muß hier noch einmal auf die Terminologie der beil- und pickelartigen Geräte zurückkommen, da das, was ich „Anthropos“ XX (1925), S. 550, darüber gesagt, unbefriedigend ist. Der auch ins Deutsche übernommene Ausdruck „Pic“ bedeutet soviel wie „Spitzhacke“ und ist demgemäß dasselbe wie „Pickel“. Er wird aber auch vielfach für die beilförmigen, nicht mit einer Spitze, sondern mit einer Schneide versehenen Varianten der Faustkeilderivate verwendet und das ist nicht zu empfehlen. Im Deutschen hat sich dafür der Ausdruck „Kernbeil“ eingebürgert, den man ruhig festhalten, aber auch einfach durch „Beil“ oder „Axt“ ersetzen kann.

nicht gemeldet werden. Gerade der Fundplatz von Lileke, über den wir gleich sprechen werden, zeigt, daß die Tumbakultur neben den charakteristischen Formen aus der Faustkeilverwandtschaft auch allerhand andere Dinge umfaßt, die allerdings größtenteils als Abfall anzusehen sein dürften, in ihrer zufälligen Gestaltung aber Typen der Klingenkultur vortäuschen. Ähnliches liegt ja auch aus Tumba vor. Auf der anderen Seite muß bedacht werden, daß wir von Berghe-Sainte-Marie und Leopoldville II nur ein paar Zufallsfunde besitzen, die über den wirklichen Charakter der dortigen Fundstraten keinen Aufschluß geben können. Auf keinen Fall genügen sie schon zur Aufstellung einer zweiten paläolithischen Kulturgruppe, einer Klingenkultur, im Kongogebiete, wenn auch die Existenz einer solchen — sei sie nun alt- oder jungpaläolithisch — vorausgesetzt werden darf.

Eine Klingenkultur täuscht auf den ersten Anblick auch das reiche Steinmaterial von Lileke vor. Als ich es zum erstenmal flüchtig durchging, hatte ich den Eindruck, es handle sich hier um ein Moustérien oder Prämoustérien mit bescheidenem Faustkeileinschlag. Aber die genauere Untersuchung ergab, daß nahezu alles, was moustérienartig aussah, Abschlag und Zufallsform war, wenn auch da und dort Benützungsspuren vorliegen können (sicher zu entscheiden ist das wohl in keinem einzigen Falle). Wir haben hier — dank der Sorgfalt P. KOHL's — eben einmal ausnahmsweise eine Fundreihe vor uns, die nicht nur etliche typische Formen umfaßt, sondern alles, was an diesem Platze an Steinen aufzulesen war, wodurch wir ein ziemlich klares Bild über die Verhältnisse in einem Tumbienatelier gewinnen können. Als wirkliches Artefakt ließe sich unter dieser Gruppe von Silices vielleicht das Bruchstück eines derben Klingenabschlages triangulären Profils (Fig. 15) ansprechen; es ist der gleiche Typ, wie er aus Leopoldville II vorliegt. Wird man dieser zwei Stücke wegen annehmen dürfen, daß die Klinge ein — wenn auch seltener — Typus des Tumbien gewesen ist, oder wird man nicht eher dazu neigen, diese beiden Stücke als Zufallsformen anzusehen? Man wird die Beibringung neuen Materials abwarten müssen, bevor man Sicherheit in dieser nicht unwichtigen Frage gewinnen kann. Die sicheren Artefakte von Lileke machen zunächst ebenfalls einen eigentümlichen Eindruck und man hat nicht sofort die Überzeugung, einem Tumbien gegenüberzustehen. Sie sind verhältnismäßig roh zugeschlagen und zeigen auf der Unterseite gewöhnlich nur dürftige Spuren von Bearbeitung. Bei näherem Studium ergibt sich aber, daß an diesen Abweichungen vom klassischen Gepräge der Tumbakultur offenbar nur die Verschiedenheit des Materials Schuld trägt. Abgesehen von dessen Härte bot die glasartige, teils völlig ebene, teils leicht gewölbte Außenseite der in Verwendung genommenen Geoden eine so vorzügliche Gerätoberfläche, daß man sie nur dort entfernte, wo es der Gerätzweck erforderte; man ließ sie daher nicht nur an der Unterseite, sondern in geringerem Umfange vielfach auch an der Oberseite der Geräte stehen. Die faustkeilartigen Geräte zeigen übrigens fast immer eine stärkere oder geringere Bearbeitung der Unterseite. Völlige Belassung der Rinde auf der Unterseite, also rein einseitige Bearbeitung, findet sich dagegen nur bei den Dickkratzern; deren Unterseite ist auch bezeichnenderweise gewöhnlich vollkommen eben, es wurde also von vornherein

ein zu diesem Zwecke passendes Geodenstück ausgewählt. Diese Dickkratzer verdienen Beachtung auch deswegen, weil sie sich in der Form vollständig mit jenen des europäischen Campignien decken. Die genauere Untersuchung ergibt also, daß wir es auch in Lileke mit dem Tumbien zu tun haben, und zwar mit dessen ältester Fazies, die anscheinend auch das Lorbeerblatt noch nicht kannte, wenn dessen Fehlen in Lileke nicht nur durch den Mangel geeigneten Rohmaterials zu erklären ist. Dafür scheint aber eine ganz bescheidene keramische Industrie vorhanden gewesen zu sein. Es ist natürlich keine absolute Sicherheit vorhanden, daß der in Lileke gefundene Tonscherben zu den Silexartefakten gehört. Es darf aber auch nicht übersehen werden, daß er mit moderner Negerkeramik der ganzen Machart nach gewiß nichts zu tun hat und aweifellos ein hohes Alter besitzt. In diesem Zusammenhang gewinnen auch die älteren Angaben über keramische Funde an Tumbastationen (Mafiela, Kimbanza, Banya) höhere Bedeutung und ich möchte heute nicht mehr behaupten, daß die Keramikspuren gleichzeitig oder aus der gleichen Quelle wie einige andere, evident jüngere Dinge (Pfeilspitze, geschliffenes Beil) in die Tumbakultur gekommen sein müssen. Es könnte sich hier doch auch um einen Bestandteil der jungpaläolithischen Faustkeilkultur handeln, der gegen Ende ihrer Entwicklung auftritt. Dafür sprechen nämlich die wichtigen Forschungsergebnisse von SERVAIS und HAMAL-NANDRIN im belgischen Campignien⁵, durch die wir jetzt zum erstenmal die Entwicklung dieser Kultur in Europa einigermaßen durchschauen können⁶. Nach deren Feststellungen, die auf stratigraphischen Untersuchungen basiert sind, ist die von RUTOT aufgestellte Bezeichnung Flenusien (samt vielem, was ihm zugeschrieben wurde) wohl am besten zu streichen. RUTOT's Flenusien ist stratigraphisch nicht fundiert, sondern lediglich aus Oberflächenfunden konstruiert. Das wirkliche älteste Campignien (Frühcampignien) Belgiens, teilweise aus 2 bis 3 m Tiefe ergraben, umfaßt sehr roh gearbeitete Pickel und Beile sowie Scheibenspalter (Tranchets), zweispitzige Silexgeräte von triangulärem Profil, grobe Dickschaber und Kratzer mit ebener, unbearbeiteter Unterseite, Bohrer, zahlreiche ormlose Abschlüge, Schlagsteine aus Geröll, viel Wurfsteine aus Silex sowie wahrscheinlich auch eine derbe, unverzierte Keramik, die in dürftigen Resten (zwei Scherben aus Rullen-Haut, Gde. Fouron-St.-Pierre) erhalten ist. Klingen und die bekannten großen Nuclei, Pfeilspitzen (auch querschneidige), Lorbeerblattspitzen fehlen dagegen dem ältesten Campignien; all das erscheint erst in späteren lokalen Entwicklungsstadien des Campignien und ist

⁵ Vgl. bes. HAMAL-NANDRIN, SERVAIS et FRAIPONT, Découverte d'ateliers et d'un emplacement d'habitation avec industrie très rudimentaire... sur les communes de Fouron-Saint-Pierre, de Fouron-Saint-Martin et de Rémersdael (prov. de Liège), Rev. anthr. XXXIII, 1922, S. 151.

⁶ BERSU unterschätzt diese Forschungen ganz entschieden, wenn er in seinem Aufsatz, „Die archäologische Forschung in Belgien von 1919—1924“ (XV. Ber. d. Röm.-German. Kommission 1923/1924), S. 61, sagt, daß es den genannten Forschern nicht „gelungen ist, diese Kultur klar zu erkennen und in ihrem Entwicklungsverhältnis gegen das Vollneolithikum abzugrenzen“. Natürlich ist noch nicht alles klar; doch werfen die jüngsten Arbeiten der Lütticher Forscher mehr Licht auf die Entwicklung der nördlichen Campignien-Fazies, als alles, was bisher hiefür beigebracht worden ist.

zum Teil offenbar durch fremde Einflüsse hineingekommen. Auch die verzierte Keramik von Campigny ist offenkundig spät.

Der enge Zusammenhang zwischen Tumbien und Campignien wird durch die fortschreitende Herausschälung des ursprünglichen Formenschatzes beider Kulturen immer klarer und ich glaube, daß heute niemand, der sich die Mühe gibt, beide Kulturen zu vergleichen, länger an ihrer Zusammengehörigkeit zweifeln kann. Damit ist selbstverständlich auch neuerlich bekräftigt, daß ein gemeinsames Ursprungsgebiet vorliegen muß. Dieses kann in Nord- und Mitteleuropa nicht liegen, da das Campignien hier ganz unvermittelt auftritt und sichtlich am Ausgang der Eiszeit neu zugewandert ist. Für Zentralafrika vermögen wir das noch nicht sicher zu behaupten; immerhin glaube ich in meiner früheren Arbeit genug Anhaltspunkte dafür angeführt zu haben, daß man auch hier die jungpaläolithische Faustkeilkultur als eine erst am Ausgang der Eiszeit herangeflutete Schichte anzusehen hat. Der Umstand, daß die enge Verwandtschaft zwischen Tumbien und Campignien durch die neuen Forschungen noch stärker betont werden muß, als ich es bisher zu tun wagte, macht aber auch ihre Gleichzeitigkeit und damit die Gleichzeitigkeit ihrer Einwanderung nach Nordeuropa und Zentralafrika noch wahrscheinlicher. Als nächstes Ausstrahlungsgebiet für beide Kulturen kommt unter solchen Umständen nur das östliche Nordafrika und Vorderasien in Frage, wo auch archäologisches Beweismaterial dafür zur Genüge vorliegt. Daß aber hier nicht die Urheimat der jungpaläolithischen Faustkeilkultur zu suchen ist, läßt sich ebenfalls bereits sichern. Denn dieses ganze Gebiet war am Beginne des Jungpaläolithikums noch von Klingenkulturen der Aurignacien-Capsienverwandtschaft ausgefüllt, die zum Teil auch noch neben der Faustkeilkultur einhergegangen sind. Bleibt also nur das fernere Südasien als Quellgebiet der jungpaläolithischen Faustkeilkulturen übrig, nachdem für eine Herleitung derselben aus Europa auch nicht ein Schatten von Beweis vorhanden ist, vielmehr alles, was wir wissen, gegen eine solche spricht (vgl. hiezu „Anthropos“ XX, S. 542). Es ist übrigens außerordentlich wichtig, daß die jungpaläolithische Faustkeilkultur nunmehr wenigstens für Hinterindien vollkommen sichergestellt ist. Sie fehlt gewiß auch nicht in Vorderindien; hier sind aber die stratigraphischen Verhältnisse niemals ordentlich studiert worden, so daß Alt- und Jungpaläolithisches hier nicht mit der wünschenswerten Exaktheit getrennt werden kann. In Hinterindien hat aber jetzt MANSUY exakte Grabungen in den Höhlen des Bac-Son-Massivs (Tonkin) vorgenommen⁷. Diese haben ein unantastbares „Frühneolithikum“ der Faustkeilreihe ergeben und VERNEAU weist in seiner zusammenfassenden Besprechung der Arbeiten MANSUY's darauf hin, daß diese Kultur, gewissen Anzeichen nach zu schließen, auf der ganzen Halbinsel verbreitet gewesen sein dürfte⁸. Was aber auch VERNEAU merkwürdigerweise nicht erwähnt, ist der Umstand, daß sich die Artefakte der Binh-Longkultur — so

⁷ H. MANSUY, Contributions à l'étude de la préhistoire de l'Indochine. IV. Stations préhistoriques dans les cavernes du massif calcaire de Bac-Son (Tonkin). Mém. du Serv. Géol. de l'Indochine. ...I, Hanoi, 1924.

⁸ R. VERNEAU, Les récentes découvertes préhistoriques en Indochine. L'Anthropologie XXXV, 1925, S. 59.

möchte ich diese Fazies der jungpaläolithischen Faustkeilkultur nach einer der wichtigsten Höhlen nennen — in einer vollkommenen Weise mit der Industrie des der mütterrechtlichen Zweiklassenkultur angehörigen Teiles der Australier deckt. Das Beil mit angeschliffener Schneide aus Binh-Long könnte ebenso gut aus Australien stammen. Nur die Keramik fehlt hier. Durch MANSUY's Funde ist also die große Kette australische Zweiklassenkultur — indisches Entwicklungszentrum der Zweiklassenkultur — Präcampignien in Vorderasien — Guban- und Tumbakultur in Afrika — westafrikanische Kultur — Campignien in Europa — geschlossen.

Von Wichtigkeit für die innerafrikanischen Zusammenhänge ist übrigens auch die geographische Lage der neuen Tumbienfundplätze. In meiner letzten Arbeit konnte ich als östlichsten Platz Berghe-Sainte-Marie verzeichnen, dann folgte Kunzulu, das noch östlich von Stanley-Pool liegt, während Kinshassa und Leopoldville schon westlich davon liegen. Als neuer Fundplatz im Osten des Stanley-Pools tritt nunmehr Kwamouth hinzu, während Thysville westlich Leopoldville liegt. Jenseits des Kassai, im zentralen Kongogebiete, war aber bisher kein Platz der Tumbakultur bekannt. Lileke ist hier der erste und dieser Umstand macht den Fund besonders wertvoll. Lileke liegt um ein Beträchtliches weiter von Berghe-Sainte-Marie ab als dieses vom Meere. Durch diesen Fundplatz ist die Tumbakultur jetzt auch für das innerste Afrika gesichert und die Strecke zwischen den Ugandafunden Waylands (vgl. „Anthropos“ XX, S. 538) wesentlich verkürzt. Die Lilekefunde sind daher auch ein neuer hervorragender Beweis für die außerordentliche Rolle, die der jungpaläolithischen Faustkeilkultur im kulturellen Aufbau Afrikas zukommt.

Das kleine geschliffene Beil von Simisimi hat mit der Tumbakultur natürlich nichts zu tun, sondern ist echt neolithisch. Leider wissen wir vom Vollneolithikum und der späteren archäologischen Entwicklung des Kongogebietes so gut wie nichts. Die häufigen Funde geschliffener Beile charakteristischer Form, besonders jener aus Hämatit (vgl. „Anthropos“ XX, S. 536), beweisen aber, daß wir hier einen gut individualisierten neolithischen Kulturkreis ansetzen dürfen, der vermutlich mit jenen ethnographischen Elementen Westafrikas in Verbindung zu setzen ist, die an die melanesische Bogenkultur erinnern, wogegen sich Tumbien, Campignien und ähnliche Gruppen der jungpaläolithischen Faustkeilkultur durch die neuen Forschungsergebnisse jetzt noch deutlicher zur Zweiklassenkultur stellen. Vielleicht darf man sie, mit Rücksicht auf das Erscheinen ältester Keramik, als Endstufen in der Entwicklung dieses großen Kulturkreises ansehen.

Le Dialecte des Mongols Urdus (Sud)*.

Etude Phonétique.

Par ANTOINE MOSTAERT, des missions de Scheut-lez-Bruxelles, Belgique.

1° La langue parlée chez les Mongols Orientaux comprend trois groupes de dialectes: ceux du Sud, ceux du Nord-Est, et ceux des Kalha¹. Le dialecte dont traite le présent travail appartient au premier de ces trois groupes. C'est celui qui est parlé au sud du pays des Urdus et tout spécialement celui de Boro-Balgasun et environs (partie Sud-Est de la bannière d'Otok, et Sud de la bannière d'Üšin). Je le désignerai au cours de cette étude par les initiales U.-S. (= Urdus-Sud).

Le dialecte parlé chez les sept tribus² des Urdus ne varie que de très peu d'une contrée à une autre.

A côté de quelques légères différences phonétiques, notons, quant au vocabulaire, que tribu affectionne tel mot, qui quoique comme chez telle autre tribu, y est d'un emploi nul ou moins fréquent.

Ici aux environs de Boro-Balgasun, comme d'ailleurs dans toute cette partie sud du territoire des Urdus, la population est très mélangée; il y a des

* Remarque de la rédaction. Pour rendre toute une série de sons et de nuances de sons, le manuscrit de l'auteur de cette étude emploie des signes qui ne se trouvent pas parmi les très nombreuses séries de caractères de notre alphabet de l'«Anthropos» et de leurs modifications au moyen de signes, d'accents etc. La rédaction se voit donc obligée de remplacer dans quelques cas les signes choisis par M. MOSTAERT par ceux de l'alphabet de l'«Anthropos». Il va sans dire que nous avons cherché avant tout à tenir compte si exactement et si obligeamment que possible des raisons phonétiques de l'auteur pour le choix de tel ou tel de ses propres signes dans le manuscrit. De cette manière la valeur de l'étude elle-même — en tant qu'étude phonétique — n'a certainement pas été diminuée le moins du monde.

On a donc remplacé chez l'auteur: *e*, *ē*, *i*, *ī*, *ɛ*, *ū*, munis d'un petit arc tourné vers le haut et placé immédiatement à droite de la lettre par les mêmes caractères, munis non d'un arc placé immédiatement mais d'un petit arc suspendu librement au dessus de la ligne, ce qui donne *e'*, *ē'*, *i'*, *ī'*, *ɛ'* et *ū'*.

Au lieu des caractères *o* et *u* munis d'un arc tourné également vers le haut et placé à gauche, nous mettons *o* et *u* avec un petit trait placé à gauche, donc '*o*' et '*u*'.

Les caractères haut placés sont évités par principe dans l'alphabet de l'«Anthropos» pour des raisons d'esthétique. Quand ils se rencontrent chez M. MOSTAERT, on les a laissés en indiquant leur position élevée par un petit trait vertical placé à droite; par exemple *ɣ'* placé haut = *ɣ''*. Enfin on a remplacé *g* avec trait transversal et un point au dessous par *g'*, *ɣ'* avec trait transversal par *ɣ''*, *y* avec trait transversal par *y'*.

¹ G. J. RAMSTEDT: Das Schriftmongolische und die Urgamundart phonetisch verglichen. Journal de la Société Finno-Ougrienne, XXI, 1902, § 3.

² La confédération des Urdus (*urdu*s) comme officiellement sous le nom d'*ix'xɛ dʒūij'ɪ* *šhūl'gan*, confédération du grand temple, comprend sept bannières (*g'ušū*) Le *dʒ'n'ā gar* (aile gauche-Nord-Est du pays des Urdus) est constitué par les tribus de *wan*, officiellement *ordos-un*, *jegün*, *gar-un*, *dumdatu*, *košigun*; *dalat*, officiellement *ordos-un*, *jegün*, *gar-un*, *koitu*, *košigun*; *džun'gqar*, officiellement *ordos-un*, *jegün*, *gar-un*, *emönetü*, *košigun*. Appartiennent au *barū'ɣ gar* (aile droite-Nord-Ouest et Sud du pays des Urdus) les tribus de *xang'in*, officiellement *ordos-un*, *barigun*, *gar-un*, *koitu*, *košigun*; *'ūš'in*, officiellement *ordos-un*, *barigun*, *gar-un*, *emönetü*, *košigun*; *džasaq*, officiellement *ordos-un*, *barigun*, *gar-un*, *emönetü*, *adag košigun*; *qhthok*, officiellement *ordos-un*, *barigun*, *gar-un*, *dumdatu*, *košigun*.

individus des sept tribus; cependant ceux d'Otok, Üšin et Džasak dominant (le dialecte parlé chez ces trois tribus, surtout d'Otok, et d'Üšin est sensiblement le même), tandis que Wang, Džunggar, Dalat et surtout Hanggin ne sont que faiblement représentés.

Ajoutons aussi que la proximité de la frontière chinoise et les relations multiples que les mongols d'ici ont avec leurs voisins du sud sont cause que un bon nombre de mots d'emprunt se sont introduits dans la langue usuelle, y figurant habillés plus ou moins à la mongole.

Pour la transcription du dialecte traité dans cette étude, j'ai adopté l'alphabet général d'«Anthropos» (voir «Anthropos», 1907, 2—6). Les légères modifications qui ont été introduites en vue de l'application au mongol, seront expliquées à leur place respective. Sur la proposition du R. P. SCHMIDT, j'ai adopté le petit trait à gauche et à droite de la voyelle (p. ex. 'u, u) pour indiquer une position linguale plus avancée ou plus reculée que celle requise dans la prononciation des voyelles normales correspondantes.

Là où je cite la langue écrite, je me sers de la figuration suivante

Voyelles: 1° antérieures <i>e, ø, ü</i>	Consonnes: 1° dures <i>k, t, č, s, š</i>
2° postérieures <i>a, o, u</i>	2° douces <i>g, d, b, j, y</i>
3° neutre <i>i</i>	3° nasales <i>m, n, ŋ</i>
	4° liquides <i>r, l</i>

Une consonne intervocalique appartient toujours à la syllable suivante.

Les dures et douces médio et postgutturales sont figurées par le même signe *k, g*.

Les postgutturales ne se rencontrent qu'en compagnie immédiate des voyelles postérieures.

č correspond à l'affricative dure de la langue actuelle *tšh*.

j correspond à l'affricative douce de la langue actuelle *dž*.

ŋ est la nasale médio et postgutturale. Cette dernière ne se rencontre que devant les consonnes postgutturales.

Dans la transcription des mots chinois je suis la méthode de THOMAS WADE telle qu'elle a été appliquée par HERBERT A. GILES dans son Chinese-English Dictionary, 1892.

Phonétique.

Effectif phonétique.

2° Voyelles. — Le tableau ci-dessous ne donne que les voyelles orales articulées pleinement. La hauteur relative de la langue dans la prononciation des voyelles est indiquée approximativement. Comme on le voit les colonnes 2, 4, 6 et 8 contiennent les voyelles qui requièrent l'allongement et l'arrondissement des lèvres. Pour les voyelles murmurées, les voyelles nasales et les voyelles glissantes voir §§ 28, 29, 30.

Position Supérieure...	<i>i</i>	<i>ü</i>	<i>i'</i>	<i>ü', 'u</i>		<i>u</i>		<i>u</i>
Position Moyenne...	<i>e</i>		<i>e'</i>	<i>ö'</i>		<i>ö</i>		<i>u</i>
Position Inférieure...			<i>a, a</i>	<i>ö</i>	<i>a</i>		<i>a</i>	<i>a</i>

Les signes *i'*, *e'*, *o'*, *u'*, *ü'*, *ö'*, *ö'* sont des signes nouveaux. Pour leur valeur respective voir §§ 13, 16, 17, 19, 21, 23, 24, 25.

3° Consonnes. — Le tableau résumé des consonnes est donné dans le schéma ci-dessous.

	Explosives	Affricatives	Fricatives	Sous <i>l</i> et <i>r</i>	Na-sales
Gutturales { Post- ..	(<i>k</i>), <i>g</i> , <i>g</i>	<i>kx</i>	<i>x</i> , <i>y</i>		<i>n</i>
{ Médio- ..	<i>kh</i> (<i>k</i>), <i>g</i> , <i>g</i>	<i>kx</i> , <i>kx</i>	<i>x</i> , <i>y</i>		<i>n</i>
{ Pré- ...			<i>y</i> , <i>y</i>		
Palatales palatalisées		<i>tʃh</i> , <i>d'ž</i> , <i>d'ž</i>	<i>ʃ</i> , <i>ž</i>		
Dentales alvéolaires .	<i>th</i> (<i>t</i>), <i>d</i>	<i>d'ž</i>	<i>s</i> , <i>z</i>	<i>t</i> , <i>l</i> , <i>r</i> , <i>m</i>	<i>n</i>
Dentilabiale			<i>f</i>		
Bilabiales	<i>ph</i> (<i>p</i>), <i>b</i> , <i>b</i>		<i>w</i> , <i>w</i>		<i>m</i>

L'*r* (*r*) roulée a été figurée par le signe plus simple *r* (*r*); de même les palatales palatalisées *tʃh*, *d'ž*, *d'ž*, *ʃ*, *ž* ont été figurées par *tʃh*, *dž*, *dž*, *š*, *ž*.

4° Accent. — L'accent dynamique n'est pas marqué, puisqu'il vient se placer régulièrement sur la première syllabe. Cependant je dois faire remarquer que dans les mots à première syllabe brève et dont la seconde syllabe est portée par une voyelle longue, il peut arriver que l'accent dynamique vienne se placer sur celle-ci et se confonde ainsi avec l'accent temporel. De plus dans les mots du discours emphatique la dernière syllabe, dont la voyelle peut être allongée à volonté, peut supporter un accent dynamique se combinant avec un accent tonique³. Quelques mots qui dans la phrase se lient intimement au mot précédent peuvent pendre leur accent principal; même un mot intimement relié au précédent peut être privé de sa première syllabe quand celle-ci est une voyelle brève. C'est le cas du mot *uij'ui'* = ne pas, dans des locutions comme celles-ci:

me'deseng'ui' n'a pas su; *yawu'sang'ui'* n'est pas parti pour; *me'deseng'uij'ui'*, écrit *medegsen ügei*; *yawu'san-uij'ui'*, écrit *yabugsan ügei*.

Un autre exemple est: *al-dž'i'y-đo* laisse voir, pour *ali 'udž'i'y-đo*. Voir aussi § 36, Aphérèse.

L'accent dynamique d'U.-S. me semble être d'un degré de force moyen; en tout cas il est plus faible que chez les Kalha, les Tümet du district de Kuei hua ch'eng, les Tšahar, et les mongols du Nord-Est (district de Jehol). Dans ces divers dialectes l'accent expiratoire frappant la première syllabe est plus énergique qu'en U.-S.; d'ailleurs ces dialectes se caractérisent aussi par la réduction plus forte et la chute plus fréquente des voyelles des syllabes non accentuées. Voir aussi § 28, voyelles murmurées.

5° Quantité. — Les voyelles longues sont marquées par un trait horizontal superposé. Parmi les voyelles longues les unes le sont plus que les autres, cela s'observe surtout pour les voyelles de la dernière syllabe qui d'après la nature du discours peuvent être plus ou moins allongées. Dans le

³ Cfr. RAMSTEDT, Urganundart, § 60.

discours emphatique une voyelle ordinairement brève devient facilement longue. Ex.:

ihkhę gadžar c'est un terrain très étendu! à côté de *g'adžar*. *đžodopsō* il a frappé, et fort! à côté de *đžodpsō*.

Les voyelles longues se rencontrent plus fréquemment dans les syllabes non accentuées que dans celles qui portent l'accent principal.

Une syllabe longue est d'ordinaire le résultat d'une contraction de deux voyelles (diphthongue) ou de deux syllabes. Voir §§ 26, 55.

Des exceptions sont par exemple les mots *ę'džį* grand-mère, écrit *ęji*; *ę'nę'x^kxęn*, *the'rę'x^kxęn* de si peu d'importance; écrit *eneken*, *tereken*.

Il y a plusieurs exemples d'un *i* devenu long surtout devant *r*⁴. Ex.: *nari'n* étroit, mince, écrit *narin*; *i'g* fuseau; *ši'dam* bâton dont on se sert pour tuer le gibier, écrit *šidam*; *ani'xų'* fermer (yeux), écrit *aniku*; *i'r* tranchant de couteau, écrit *ir*; *i'rme'k* bord, écrit *irmeg*; *i'rgę* béliet châtré, écrit *irge*.

Il y a aussi des cas où une voyelle longue s'est abrégée. Ex.:

đžungar nom d'une bannière des Urdus, pour *đž'ũ'ũ gar*, écrit *jegün gar*⁵.

Les voyelles longues de certains suffixes s'abrègent très souvent. Ex.: *yawų'la* il est parti pour *yawų'lā*, écrit *yabuluga*.

Pour quelques mots la quantité de certaines voyelles peut varier en mongol d'un dialecte à un autre. Cfr. ce que dit RAMSTEDT⁶ à propos des trois mots prononcés ici: *đorq* sous, *thor* treillis, *g'ol* rivière.

U.-S. a aussi quelques mots qui se prononcent tantôt avec une voyelle longue, tantôt avec une brève. Ex.:

āmų', *amų'* millet; *i'r* tranchant de couteau, à côté de *irr/thi'* ayant un tranchant, écrit *irtei*.

En U.-S. on rencontre également des consonnes longues. Ex.:

(*neję gal*) *ulaš* (*ge'le'*) (un feu) a brillé subitement; *đž'ug-g'ı'* de toute sorte, pas certain, écrit *jüg, ügei*; *yoṣ* exclamation de fatigue.

Ces consonnes longues n'ont pas été marquées. Voir aussi § 75, redoublement de consonnes.

6^o Avant de commencer l'étude des voyelles, faisons remarquer que chez le mongol, en parlant, les mouvements de la langue sont énergiques, tandis que ceux des lèvres sont généralement faibles. Quant à ce qu'on appelle «Articulationsbasis»⁷ il faut noter qu'on U.-S. comme d'ailleurs, je crois,

⁴ FR. SACLEUX: Essai de Phonétique avec son application à l'étude des idiomes africains, Paris 1905, p. 115.

⁵ Dans ce nom de bannière outre un changement dans la quantité, on observe encore un changement dans la qualité de la voyelle: '*ũ*' > '*ü*'. C'est un exemple d'assimilation harmonique régressive.

⁶ Urgamundart, § 58.

⁷ SIEVERS: Grundzüge der Phonetik, 5. Aufl., § 291.

dans la plupart des dialectes mongols, elle est située notablement plus en arrière que par exemple en flamand, hollandais, français, etc.

Voyelles.

7° Une remarque importante est qu'une voyelle finale tant longue que brève est souvent quelque peu plus ouverte que la même voyelle se rencontrant dans le corps du mot. Ceci est dû à la diminution d'intensité dans l'effort articulaire; celle-ci est aussi cause que dans les suffixes une voyelle longue même non finale peut avoir un son un peu plus ouvert; ce qu'on remarque facilement pour la voyelle *ē* (§ 13). De même *ā* (§ 12) qui ne se rencontre que dans les suffixes est plus ouvert qu'*ō* (§ 20). Cfr. § 38, Labialisation.

8° *a* C'est l'*a* pur de l'italien padre. On le rencontre bref et long. Ex.: *ama* bouche; *ḡārāmthajjā* frileux, écrit *dagaramtagai*.

9° *a* du français madame. Cette voyelle se rencontre brève et longue. Voir § 45. Ex.:

xaḡṣj vers où? *ḡariāt* ayant pris, écrit *barigad*; *thawjxār* dans l'intention de mettre au pâturage, écrit *talbiku-bar*.

10° *a* Cette voyelle et toujours longue et se rencontre surtout dans des mots d'emprunt chinois. Ex.:

alaṣā nom d'une bannière mongole (chinois *ala-shan*); *māfālxu* affliger (chinois *ma-fan*); *ḡāxu* (aussi *ḡāxu*) être, écrit *baiku*.

11° *a* est toujours long. Il se rapproche quelque peu de la voyelle *ā* (§ 10), surtout dans la syllabe accentuée, et dans cette dernière il est parfois remplacé par cette voyelle. Ex.:

thālxu délier, écrit *tailku*; *thājja* lévrier; *manāḡḡu* chez nous; *uḡlaxā* pleurard. Voir aussi § 26, diphthongues.

12° *a* est un *a* labialisé. Cette voyelle ne se rencontre que dans les suffixes, surtout après *o* ouvert de la première syllabe. D'ordinaire longue elle se prononce parfois d'une manière abrégée. Elle permute avec l'*o* ouvert. Voir § 38, labialisation. Ex.:

xonān ses propres moutons (accusatif), écrit *koni-ban*; *orōḡḡān* sur le tard, écrit *oroi-dagan*; *xoyorār* à deux, écrit *koyar-iyar*; *ūḡtṣhix^kxāt* ayant bu (aussi *ūḡtṣhix^kxāt*).

13° *e* Par ce signe nous figurons un *e* ouvert. L'ouverture est à peu près celle de la voyelle française dans les mots accès, tête. Quant à la position de la langue, celle-ci n'adhère pas aux dents inférieures mais est quelque peu retirée en arrière. Cette voyelle se rencontre brève et longue. Ex.:

e're homme (mâle); *e'me* femme; *ḡe're's* d'en haut, écrit *degere-eče*; *meḡḡe* a su, écrit *medelüge*; *the'mēḡth'ū* ville de Yü-lin-fu (Shensi), écrit *temegetü*.

J'ai entendu ce son dans plusieurs dialectes. Dans d'autres dialectes j'ai entendu un *e* postérieur qui diffère beaucoup de celui d'U.-S.; par exemple

dans le dialecte des Monggoldžin (Mongolie Nord-Est) l'articulation se fait encore plus en arrière, et pour une oreille non exercée cette voyelle sonne quelque peu comme *ö*.⁸

14° *e*. Cet *e* fermé est toujours bref et se rencontre surtout devant *e* on *i* de la voyelle suivante. Il permute avec *e* (§ 13) et *i* (§ 15). Ex.:

bəhtšhik écriture, écrit *bičig*; *kheri't* nom de clan (Üšin), écrit *kereid*; *neŋe* un, écrit *nigen*; *neš^kxu* voler (oiseau), écrit *niskü*; *beye* corps, écrit *beye*.

15° *i* Par ce signe nous figurons un *i* fermé. Cette voyelle est toujours brève; elle ne se rencontre que dans des mots à voyelles antérieures (voir § 1), de même que dans les monosyllabes et devant *i* de la syllabe suivante. Elle permute avec *e* (§ 14), *e'* (§ 13) et parfois avec *ö* (§ 24), *u* (§ 19 — devant *u* de la syllabe suivante). Voir § 31. Ex.:

idex^kx'u manger, écrit *idekü*; *dzil* année; *ihšhix^kx'u* aller; *bihth'ülən* âgé de trois ans (animaux), écrit *bitegülen*, *bitügülen*; *mini* mon, écrit *minu*.

16° *i'* Par ce signe nous figurons un *i* prononcé avec la langue quelque peu retirée. Cette voyelle est aussi un peu plus ouverte qu'*i* (§ 15). Elle se rencontre tant brève que longue. Etant brève on ne la trouve que dans des mots à voyelles postérieures (voir § 1). Devant *a*, *o*, *u* elle permute avec ces dernières voyelles. Voir § 31. Voir aussi § 26, diphthongues. Ex.:

i'donon l'année dernière; *mi'nga* mille; *dzi'lan* maigre (animaux) *ši'naŋa* grande cuiller; *si'meji'* lâche, non serré (tissus), écrit *seimegei*; *dalixu'* être incliné de côté; *nomi'n* de la religion (génitif), écrit *nom-un*; *nari'xan* fin, étroit, écrit *narikan*.

Dans un dialecte de *Sain noyan han aimak* (Kalha) et chez les Urat, j'ai entendu dans la syllabe accentuée un *i* postérieur bref analogue à celui d'U.-S. Sans sa forme longue l'*i* postérieur se rencontre dans beaucoup de dialectes.

17° Par *u* nous figurons une voyelle à timbre sourd sonnante entre *o* et *u*. Dans la prononciation de ce son la langue est plus retirée que pour *u* d'«Anthropos». Ce mouvement de recul intense de la langue est cause d'un abaissement énergique du larynx. Quant aux lèvres l'allongement et l'arrondissement en sont faibles. Cette voyelle s'entend brève et longue. Ex.:

unā monture, écrit *unaga*; *nuhthuk* endroit natal; *nū'r* lac, écrit *nagur*; *urū'* en aval, vers l'est, écrit *urugu*.

Un son identique ou analogue existe encore dans d'autres dialectes⁹.

18° *u* Cette voyelle se rencontre brève et longue. L'arrondissement et l'allongement des lèvres sont plus faibles que pour *u* d'«Anthropos». Ce son permute parfois avec *u* (§ 19), parfois avec *u* (§ 17 — avant ou après *i*. Voir § 45). Ex.:

⁸ Voir aussi RAMSTEDT: Urgamundart, § 42. Cfr. MULLIE: Notions élémentaires de Phonétique et Alphabet Général, Changhai 1922, p. 35.

⁹ Cfr. RAMSTEDT: Urgamundart, § 38.

kheləwū a-t-il dit? *muškhi* tords (impératif); *budžjūr* crépu; *mukkhān*, *mux^kxan* puant, écrit *mukīyan*; *bu'la* gencive.

19° *u* Nous figurons par ce signe un *u* fermé prononcé avec la langue plus poussée vers le devant de la bouche que pour *u* d'«Anthropos». Cette voyelle se rencontre brève et longue, et permute parfois avec *u* (§ 18). Voir aussi § 31 et suivants.

Sans que toutefois je puisse l'affirmer avec certitude je crois cependant qu'il faut identifier *u* d'U.-S. avec l'*u* du norvégien *hus*, son qu'on rencontre dans beaucoup de dialectes mongols¹⁰. Ex.:

th'umə dix mille; *uləjər* exemple, conte; *u'j'irəx^kx'u* devenir pauvre; *məd'ūn*, *mədəng'ūn* s'il sait; *dž'ū* aiguille, écrit *jegü*; *y'uləx^kx'u* vider, écrit *yegülekü*.

20° *o* Cet *o* ouvert se rencontre bref et long. Ex.:

ohthok nom d'une bannière des Urdus; *xolo* loin, écrit *kola*; *tshōxor* moucheté, écrit *čokor*¹¹; *thō* nombre, écrit *toga*.

21° *o*. Par *o* nous figurons une voyelle prononcée avec la langue un peu plus vers le devant de la bouche que pour *o* (§ 20). Tout en étant un *o* nettement ouvert elle est cependant un peu plus fermée que ce dernier, le son se rencontre bref dans la diphthongue *oö* et bref et long en compagnie de la voyelle *i*. Voir § 45. Ex.:

x'oö'nə après, écrit *koina*; *x'ori'öt* (aussi *xori'öt*) environ vingt, écrit *korigad*.

22° *ü* Cette voyelle est l'*u* fermé du français plus, reçu. Elle se rencontre dans la diphthongue *üi* qui elle même est souvent remplacée par la voyelle longue *ū*. Ex.:

džüix^kx'u, *džüx^kx'u* rapiécer; *džüil*, *džül* espèce.

23° *ü'* Dans la prononciation de cette voyelle la langue a la position reculée de la voyelle *i'* (§ 16); l'ouverture est plus grande que pour *ü* (§ 22). Cette voyelle qui sort de l'ancienne diphthongue *üi* est toujours longue. Ex.:

ü'x^kx'u verser les feuilles de thé etc. dans la marmite; *khū'hthə'n* froid, écrit *küiten*; *sū'də'l^kx'u* boiter légèrement (animaux); *nū'lgö'* (*sal'khjin*) vent qui s'engouffre dans un défilé.

ū' est la voyelle d'U.-S. qui permute le plus. Est elle en voie de disparition? Beaucoup d'individus la remplacent par *i'* dont elle a la position linguale; d'autres lui substituent *ö'* (§ 24) et même *e'* (§ 13). Voir § 26, diphthongues.

24° *ö'* Ce signe représente un *ö* prononcé avec la langue retirée. Les lèvres sont quelque peu allongées et arrondies avec une ouverture de grandeur moyenne. Cette voyelle se rencontre brève et longue. Ex.:

¹⁰ Voir les ouvrages de RAMSTEDT passim.

¹¹ Pour l'explication de la voyelle longue *ō* voir RAMSTEDT: Zur Geschichte des labialen Spiranten im Mongolischen. Festschrift für VILHELM THOMSEN, Leipzig 1912.

tšhō'dō'r entraves, écrit *čidür*; *ō'htšhō'jō'n* dernièrement; *khō'l* pied; *ō'rō'* autre, écrit *ōbere*; *nō'jō'* l'autre, écrit *nōgōge*; *khō'l'ūr* huitième et neuvième mois de l'année mongole.

Dans un dialecte de *Sain noyan han aimak* et chez les *Urat* j'ai entendu un son analogue mais dont l'articulation se fait encore plus en arrière que pour *ō'* d'U.-S.

25° *ō'* Par ce signe nous figurons un son plus ouvert qu'*ō'* d'«Anthropos»; de plus dans l'articulation de ce son la langue est dans une position plus basse et plus reculée: la position de la voyelle *a* (§ 11). Il est à remarquer aussi que dans la prononciation de cette voyelle l'allongement et l'arrondissement des lèvres sont faibles. Ceci s'observe surtout dans les suffixes (*-tai*, *-ndai*, *-ldai*, *-dai* etc. . .) et il est souvent difficile à dire s'il faut écrire *ō'* ou *ā*, à moins que la syllabe portée par la voyelle ne soit prononcée avec plus d'intensité, auquel cas on entend distinctement *ō'*. Cfr. § 38, Labialisation. Cette voyelle se rencontre le plus souvent dans les syllabes non accentuées après *o* (*o*) de la première syllabe, et est toujours longue. Ex.:

xormō' pan d'habit, écrit *kormai*; *tšhōmtšhō'xū'* se tenir assis un genou plié sous le corps; *og'dō'* (à queue) courte; *nō'r* (aussi *n'ōō'r*) sommeil, écrit *noir*.

26° Diphthongues. — Dans le dialecte que nous étudions plusieurs des anciennes diphthongues ont été conservées comme telles, d'autres ont évolué et se sont changées en une voyelle longue. Néanmoins on peut dire que sous le rapport des diphthongues U.-S. s'éloigne moins de l'ancienne langue que maint autre dialecte. U.-S. a des diphthongues descendantes et des diphthongues ascendantes. Si l'on excepte quelques mots d'emprunt chinois comme *g^uā* courge, *x^uār^u/thā* fleuri, de même que quelques rares mots mongols tels que *g^uāxū'* laver, pour *u^jūāxū'*, *g^uē* non, pour *'u^jūē*, on peut dire en général que les diphthongues ascendantes ne se rencontrent que dans les syllabes non accentuées.

1° l'ancienne diphthongue *ai* donne en U.-S.:

aē dans la syllabe accentuée, *ā* dans la syllabe non accentuée.

aē s'entend rarement et est le plus souvent remplacé par *ā* sortant de la diphthongue *aē* par assimilation réciproque des voyelles. Ex.:

aēxū', *āxū'* craindre, écrit *aiku*; *naēmā*, *nāmā* huit; *aṅgāxū'* s'ouvrir en fente; *āwū'hthājāā* avec son grand-père.

2° l'ancienne diphthongue *ui* est remplacée en U.-S. par *uⁱ'* dans la syllabe accentuée, *uⁱ* dans la syllabe non accentuée. Ex.:

uⁱ'lqnxā pleurard, écrit *uilankai*; *uⁱ'jū'r^r/tšhⁱn* nom de clan (Üšin); *uⁱ'd^xar* anxiété; *du^juⁱ'* cercle; *mu^xuⁱ'xū'* s'émousser; *mur^u'* tortueux.

3° La diphthongue *oi* s'est changée en '*ōō*' dans la syllabe accentuée, *ō* dans la syllabe non accentuée.

Dans la langue écrite au moins celle que l'on écrit à présent, on ne rencontre la diphthongue *oi* dans les syllabes non accentuées, que longue la

première syllabe du mot est portée par la voyelle *o*, et encore cette diphthongue est-elle souvent remplacée par *ai*. Ex.:

x'ōḡ'no après, écrit *koina*; *'ōḡ'n* anniversaire; *'ōḡ'rḡ* près, écrit *oira*; *orō'* tard; *oḡḡ'xu'* être largement ouvert; *ohthō'* nain; *ohth'ōḡ'n* (accent second sur la dernière syllabe) exclamation d'approbation — il n'a que ce qu'il mérite! (aussi *ohthō'ḡ'*.)

Dans la syllabe accentuée on entend aussi dans quelques mots *ō'* permutant avec *'ōḡ'*. Ex.:

nō'r, *n'ōḡ'r* sommeil.

4° Quant à l'ancienne diphthongue *üi*, U.-S. la remplace dans la syllabe accentuée.

a) par *'ui*, *ū'*. Ex.:

ḡ'ui'x'x'ü courir, écrit *güikü*; *'uiḡ* œuvre; *s'ui'x'xḡ* grande boucle d'oreilles; *'uiḡex'x'ü* s'agiter, courir ça et là; *ḡū'n* peu profond, écrit *güin*; *nū'l'x'ü* repasser (rasoir).

La voyelle *ū'* permute avec *ī'*, et dans quelques mots aussi avec *ō'*. Ex.:

khū'hthō'n, *khī'hthēn* froid; *dū'r'ül'x'ü*, *dī'r'ül'x'ü* profiter d'une confusion pour faire un mauvais coup, écrit *düiregüikü*; *ḡū'n*, *ḡī'n*, *ḡō'n* peu profond; *khū's*, *khī's*, *khō's* nombril, écrit *küisün*.

Les Kalmouks ont aussi *üi* > *ī* dans le mot *kütḡ* froid¹².

U.-S. a en outre les doublets *kh'ui'hthēn*, *d'ui'r'ül'x'ü*, *kh'ui's*.

A la place de *ḡū'n* on entend aussi *ḡē'n* (prononciation propre à la tribu de Džasak?).

b) par *üi*, *ū* après l'affricative palatale douce *dž*. Ex.:

džüil, *džül* espèce, écrit *jüil*.

On entend encore la diphthongue *üi* après *tsh* dans le mot *tshüi* réduplication (voir § 84) de *tshā* thé: *tshā*, *tshüi* (aussi *tshū*) thé.

De même dans les mots *tshüileḡ* impétueux, *tshüileḡdḡx'x'ü* agir avec précipitation, de *čegü-* > *tsh'ü-* > *tshüi-*. Cfr. § 34, diphthongaison.

Dans ces deux derniers mots *üi* permute avec *'ui*.

Dans la syllabe non accentuée U.-S. a *u'*. Ex.:

khḡ'd'u' combien, *ō'd'u'* autant, *b'ur'u'* crépuscule.

5° Les diphthongues *au*, *eü*, *ei* sont régulièrement remplacées par les voyelles longues *ū'*, *ū*, *ī'*. Ex.:

ū'yḡn aîné, écrit *augan*; *kh'ūreḡ* croustillant, écrit *keüreg*; *ī'l'x'ü* s'enfuir de crainte (animaux), écrit *eilkü*; *ḡ'x'xḡhthī'* avec la mère, écrit *eketei*.

6° On rencontre encore dans la langue écrite des groupes de voyelles lus par les lettrés *oo*, *uu*, *oa*, *ooa*, *üü*, *öö*. U.-S. les remplace par une voyelle longue ou brève: *ō*, *ū'*, *o*, *ū*, *ō'*. Ex.:

¹² RAMSTEDT: Kalmückische Sprachproben. Erster Teil, I, p. 148.

goa > *gō* beau, élégant; *oa* > *ō* fard, cêruse; *ono* > *ōnō* mâle du chevreuil; *čuu* > *tšhu* rumeur, bruit; *joo* > *džō* dos; *iroa* > *yoro* présage; *ūšīn* > *‘ūšīn* nom de bannière (Urdus); *kōō* > *khō* suie.

Pour les autres diphthongues ascendantes voir §§ 30, 55.

27° Résumons maintenant l'étude des voyelles d'U.-S.

Position linguale supérieure	$\left\{ \begin{array}{l} i, i' \\ \bar{u}, \bar{u}', 'u, u, u \end{array} \right.$
Position linguale moyenne	$\left\{ \begin{array}{l} e, e' \\ \bar{o}, 'o, o \end{array} \right.$
Position linguale inférieure	$\left\{ \begin{array}{l} a, a, a, a \\ \bar{o}', a \end{array} \right.$

S'éloignent de la prononciation des voyelles normales d'«Anthropos»:

1° *i', ū', u, e', o', o'* qui se prononcent avec une position linguale plus reculée que pour *i, ū, u, e, o, o*.

2° *'u* et *'o* qui se prononcent avec une position linguale plus avancée que pour *u* et *o*.

Si l'on compare les voyelles simples de la langue écrite avec les voyelles correspondantes de la langue actuelle on obtient pour les voyelles de la syllabe accentuée le tableau suivant

à <i>i</i>	correspondent	<i>i, i'</i>	à <i>o</i>	correspondent	<i>'o, o</i>
à <i>e</i>	»	<i>e, e'</i>	à <i>u</i>	»	<i>u, u</i>
à <i>a</i>	»	<i>a, a</i>	à <i>ū, ō</i>	»	<i>'u, o'</i>

Les voyelles *ū, ū', a, o'* qui se rencontrent aussi dans la syllabe accentuée sont ou partie syllabique de diphthongue (*ū* bref), ou le résultat de la contraction des deux voyelles d'une diphthongue (*ū, ū', ā, o'*), *a* ne se rencontre que dans les suffixes. *a* se rencontre surtout dans des mots d'emprunt chinois.

Pour les changements et alternances des voyelles de la première syllabe voir §§ 31, 32, 33, 34, 35.

Pour l'origine de la plupart des voyelles longues voir § 55.

Les diphthongues donnent dans la syllabe accentuée:

<i>ei</i> > <i>i'</i>	<i>eū</i> > <i>'u</i>
<i>ai</i> > <i>aē, ā</i>	<i>oa</i> > <i>ō</i>
<i>oi</i> > <i>'oō', o'</i>	<i>oo</i> > <i>ō</i>
<i>ui</i> > <i>uī'</i>	<i>uu</i> > <i>u'</i>
<i>ūi</i> > 1° <i>'ui, ū'</i> ; 2° <i>ūi, ū</i>	<i>ūū</i> > <i>'u</i>
<i>au</i> > <i>u'</i>	<i>ōō</i> > <i>ō'</i>

Sous le rapport de l'harmonie vocalique U.-S. distingue trois classes de voyelles:

I° $\left\{ \begin{array}{l} i' \\ u, u, 'o, o \\ \bar{q}, \bar{q}, a, a \\ \bar{o}', a \end{array} \right.$	II° $\left\{ \begin{array}{l} i \\ \bar{u}, \bar{u}' 'u \\ e, e' \\ \bar{o}' \end{array} \right.$	III° <i>i'</i>
--	---	----------------

Les voyelles de la première classe ne peuvent s'accommoder à celles de la seconde; celle de la troisième classe a un caractère neutre, et peut aller indifféremment avec les voyelles des deux premières classes. Il y a pourtant quelques exceptions à cette règle surtout pour ce qui concerne les voyelles de quelques suffixes (ou infixes). Ex.:

khelewū a-t-il dit? *khelehtshajāxu'* parler à plusieurs; *boldžijūn* conditionnel de *bolxu'* être, devenir, pouvoir.

De même on entend régulièrement: *nejedū'ijār* premier, écrit *nigedüger*; *dörwō'dū'ijār* quatrième.

ɛ et *ø* se rencontrent dans les diphthongues *aɛ* et *oø* sortant des anciennes diphthongues *ai* et *oi*.

C'est l'assimilation harmonique qui est cause du changement de voyelle dans le mot *dēre* sur (écrit *degere*) quand il est intimement uni au mot précédent. Ex.: *xudū'g'dār* près du puits, écrit *kudug degere*.

On constate encore une assimilation analogue dans le mot: *gērē'dē* (prononcé aussi *gō'rō'dō'ō*) vers (ma, sa, ta) maison, écrit *ger ögede-ben*.

28° Voyelles murmurées. — Dans les syllabes brèves non accentuées on entend souvent des voyelles murmurées ou réduites, c'est-à-dire des voyelles prononcées avec moins de force de voir, et dont l'articulation est faite précipitamment et d'une manière plus ou moins défectueuse¹³. Cette présence de voyelles murmurées dépend de la nature du discours (elles sont surtout fréquentes dans la prononciation peu soignée du discours ordinaire), et les mêmes voyelles du même mot peuvent se prononcer tantôt murmurées tantôt non murmurées. Aussi est-il impossible d'observer une règle invariable quant à la transcription des voyelles appartenant aux syllabes non accentuées. Cette réduction des voyelles des syllabes non accentuées a été signalée également dans d'autres dialectes¹⁴. J'ai eu l'occasion de l'observer chez les Tümet de Kuei hua ch'êng, les Tšahar de la bannière jaune unie, les Monggoldžin du district de Jehol, les Urat, et chez les Kalha des deux aimak de *Tüšetü* et de *Sain noyan han*; dans tous ces dialectes la réduction des voyelles est plus forte et plus fréquente qu'en U.-S. Les voyelles murmurées ont été indiquées par le signe placé sous la voyelle. Ces voyelles murmurées produisent sur l'oreille une impression quelque peu différente, d'après la nature du son avoisinant, et le degré plus ou moins grand de leur réduction. Il y a donc pour ces voyelles plusieurs petites nuances qu'il est impossible de définir exactement. Notons seulement qu'*ø* sonne à peu près comme *ö*, *y* ressemble le plus souvent à un *o* fermé, et *o* sonne tantôt comme *o* ouvert, tantôt comme *a*.

Les voyelles murmurées sont *y*, *ø*, *a*, *ɛ*, *i*, *'y*, *ø'*. Ex.:

unqwadžin (aussi *unū'džin*) prends garde de tomber! du verbe *unaku*; *tšhajāraqxu'* acquérir de l'habileté, écrit *čagaraku*; *kh'ux^kxen* fille, écrit *keüken*; *mē'dex^kxu* savoir; *'uht^kur* sur-le-champ; *yawu'xu'lādžin* tandis qu'il marchait; *thō'rō'x^kxu* perdre son chemin, écrit *tögörekū*; *xoyor* deux; *xolo* loin;

¹³ Cf. SIEVERS: Grundzüge der Phonetik. 5. Aufl., §§ 279, 280.

¹⁴ RAMSTEDT: Urganundart, §§ 39, 41, 44.

.Anthropos XXI. 1926.

dāx^kxj poils enchevêtrés qui tombent à l'époque de la mue, écrit *dagaki*; *boldžijēm* conditionnel de *bolxu* devenir, être, pouvoir.

En compagnie des consonnes dures les voyelles brèves, même celles de la syllabe accentuée, perdent souvent leur sonorité soit complètement soit en partie. (Voir §§ 49, 57, 66, 70.) Cette particularité n'a pas été figurée.

29^o Voyelles nasales. — Les voyelles nasales qui sont toujours des voyelles réduites se rencontrent tant dans le corps du mot qu'à la fin. Le signe de la nasalité est un tilde superposé. Le degré de nasalisation de ces voyelles est moindre que celui qui affecte les voyelles nasales françaises¹⁵. Notons aussi que le groupe voyelle longue ou voyelle brève + voyelle nasale ne constitue pas deux syllabes, mais doit être prononcé par un seul effort à la manière des diphthongues. Voir aussi §§ 73, 74. Ex.:

ulāq̃ ronge, écrit *ulagan*; *me'dęse'ē* oui, je l'ai su! écrit *medegsen*; *džu'ŭ-šlā* l'été est venu, écrit *junšiluga*; *ideşē* mangé, écrit *idegsen*; *yawŭ'lē* il est parti.

30^o Voyelles glissantes. — Les voyelles glissantes se rencontrent surtout devant les voyelles longues. De même que les voyelles murmurées, les voyelles glissantes varient aussi quelque peu de nuance d'après la nature du son avoisinant. Ces différences ne peuvent être précisées davantage et n'ont pas été indiquées. Ex.:

'uij^ul' rēx^kx'ŭ devenir pauvre, écrit *ügeirekū*; *g'āj^ul'* passable, bon, écrit *gai ügei*; *us^uār* avec de l'eau (instrumental), écrit *usun-iyar*; *ahtšh'ā* (aussi *ahtšhā*) charge d'une bête de somme, écrit *ačiya*; *mor'āq̃* son propre cheval (accusativ), écrit *morin-iyān*.

Après *u* et *'u* de la syllabe précédente, on constate dans un bon nombre de mots, devant *a* et *e*, la présence de la voyelle glissante *u*, alors que dans d'autres dialectes le passage des voyelles *u* et *'u* aux voyelles *a* et *e* se fait plus rapidement. Ex.:

ux^uā intelligence, écrit *ukagan*; *urŋg^uasŭ* poil, écrit *ungasun*; *bud^uāt* ayant peint, écrit *budugad*; *urghth^uāt* étant allé au devant, écrit *ugtugad*; *'ux^kx^uē't* étant mort, écrit *üküged*; *'uij^uel'tšhix^kx'ŭ* toucher, s'occuper de.

On entend de même *alx^uā* pas (de cheval, etc.), *me'dhkh^uē* dissension (formés analogiquement sur le modèle d'*ux^uā*, *'ux^kx^uē't*, ou de *g'aŋx^ua*, *dē'w^hh^uē*? Voir § 38, Labialisation).

Parfois la voyelle glissante est absente. Ex.: *ux^uanā* (aussi *ux^uanā*) bouc.

On la rencontre aussi devant *l'* dans *'uij^ul'* sans, écrit *ügei*.

La voyelle glissante *i* suivant une consonne dure fortement aspirée se change en une fricative assourdie *y*¹⁶. Ex.:

py/ē lēx^kx'ŭ (aussi *phē'lēx^kx'ŭ*) escroquer (chinois *p'ien*); *tšy/ōlⁱx^u* châtrer une truie (chinois *ch'iao*).

¹⁵ Cfr. SIEVERS: Grundzüge der Phonetik, 5. Aufl., § 278.

¹⁶ Cfr. SIEVERS: Grundzüge der Phonetik, 5. Aufl., § 424.

U.-S. n'a cette consonne que dans des mots d'origine étrangère. Dans d'autres dialectes p. ex. chez les Kalha et les Urat, on la rencontre en outre dans des mots mongols après la dure gutturale initiale.

Changements et alternances de voyelles.

31° Examinons d'abord les voyelles de la syllabe accentuée. Dans la syllabe accentuée brève, là où la langue écrite montre un *i*, cet *i* s'est tantôt conservé, tantôt il s'est changé en une autre voyelle.

i s'est non seulement conservé dans des mots à voyelles antérieures, mais il s'est maintenu aussi dans la plupart des mots à voyelles postérieurs. Ex.:

šiwer endroit humide; *šili* colline; *biht'h'ūre^xx'u* se fermer, écrit *bite-güre^kkü*; *tšh'i'lū* pierre, écrit *čilagun*; *džir'ō* amble, écrit *jiruga*; *kh'ilg'asū* crin de cheval; *i'raqa* creuset.

Dans d'autres mots au lieu de l'*i* on a une voyelle identique ou analogue à celle de la seconde syllabe.

Ainsi devant *ü* (ou *ö*) on a actuellement en U.-S. une des deux voyelles 'u, ö'. Ex.:

n'ud'u œil, écrit *nidün*; *'uld'u* glaive, écrit *ildün*; *tšh'ö'lō* loisir, écrit *čilüge*; *kh'ö'rō* scie, écrit *kirüge*.

Devant *e* on a *e* ou *e'*. Ex.: *ne^jje* un. écrit *nigen*; *e'hthe^jje'l* foi, écrit *itegel*.

Devant *a* on a *a*. Ex.: *šara* jaune, écrit *šira*; *šawar* bone, écrit *šibar*.

Devant *o* on a *o*. Ex.: *yoro* présage, écrit *iroa*. Voir aussi § 53.

Devant *u* on a *u*. Ex.: *džurum* règle, exemple, écrit *jirum*; *šurgū'l* tiroir, écrit *širgugul* pour *širgugur*.

Dans plusieurs mots on a les voyelles *i*, *i'* permutant avec une autre voyelle le plus souvent identique à celle de la seconde syllabe. Ex.:

i' ∞ a: *džir'dajū* (rarement), *džadajū* mare, écrit *jidagai*.

i' ∞ o: *tšh'ino*, *tšhono* loup, écrit *čino*.

i' ∞ u: *šir'wū*, *šurwū* (moins fréquemment) oiseau, écrit *šibagun*.

i ∞ e ou *e'* (dans beaucoup de mots): *ilge*, *e'lge* peau de mouton dont les poils ont été enlevés, écrit *ilgi*; *ire^xx'u*, *ere^xx'u* venir, écrit *irekü*; *imdžix^xx'u*, *e'mdžix^xx'u* border un habit; *išjūe*, *e'šjūe* chevreau, écrit *išige*; *ilb'ar*, *e'lb'ar* fer à repasser, écrit *ilbegür*; *bihtšhik*, *behtšhik* écriture, écrit *bičig*.

i ∞ u: *yis'u*, *yus'u* neuf, écrit *yisün*; *bid'un*, *b'ud'un* (aussi *be^dd'un*, *be^dd'n*, *b'ud'n*) gros, épais, écrit *bidügün*; *ilg'u*, *'ulg'u* plus, excédant, écrit *ilegüü* (?).

i ∞ ö: *širw'ul*, *šö'rw'ul* balai, écrit *širbegür*.

32° Quand *e* de la première syllabe ne s'est pas conservé dans la langue actuelle, devant *ü* (ou *ö*) de la syllabe suivante U.-S. a une des voyelles 'u ou ö'. Ex.:

'ud'u, *ö'd'u* (aussi *e'd'u*) autant, écrit *edüi*; *'ulg'u^xx'u* suspendre, écrit *elgükü*; *ö'w'ös* herbe, écrit *ebüsün*; *th'ö'y'us* jumeaux, écrit *tegüs*.

Cette anticipation de l'articulation de la voyelle de la syllabe suivante que nous venons de constater pour *i* (voir § 31) et *e* se constate encore dans des mots comme:

'*undęšj* ce soir, pour *e'ne* '*udęšj*; *ö'ö'sö'nj* cette nuit, pour *ene* *sö'nj*.

33° Outre les alternances signalées plus haut on rencontre encore dans la syllabe accentuée d'autres permutations. Quoique quelques unes de ces permutations ne se rencontrent que dans un nombre très limité de mots, néanmoins il ne paraît utile de les indiquer. Ex.:

ā (surtout d'*ae*) \sim *ā*: *bāšjn*, *bāšjn* (rarement) maison, écrit *baišin*.

a \sim *u*: *tšhalmq* lasso, prononcé par quelques individus *tšhulmü*, écrit *čalma*; *surū'ldqxu* appliquer des ventouses; se prononce aussi *saru'ldqxu*, écrit *soruguldaku*.

e \sim *e*: *thęndę*, *thęndę* là; *mędęx'x'u*, *mędęx'x'u* savoir; *khe'nī'd'u*, *khenī'd'u* chez qui?

e \sim *ö*: *khe'd'u*, *khö'd'u* combien? écrit *kedü*; *e'düi*, *ödüi* autant; *ge'dus'u*, *gö'dös* ventre, écrit *gedüsün*, *gedesün* (cfr. § 32); *dö'bšin*, *de'bšin* droit, nom d'homme, écrit *döbšin*; *sö'mbör*, *se'mber* nom d'homme, écrit *sömber*.

e \sim *u*: *g'uwękhę* (aussi *g'ux'xę*), *ge'ękhę* trou pratiqué dans le sol pour protéger contre le froid les jeunes agneaux, écrit *kübke*; *b'use*, *be'sę* ceinture, écrit *büse*; *e'nę'x'x'u* (aussi *inę'x'x'u*), '*unę'x'x'u* (rarement) rire, écrit *iniyekü*.

i \sim *ö*: *nił'tšhjr*, *nö'ł'tšhjr* qui supporte bien le froid; *yörx/thęmtšh* univers, à côte de *yirtinčü* de la langue écrite.

u \sim *ö*: '*uskhęn*, *ö'skhęn* fine (pluie); *s'umęk*, *sö'męk* (aussi *sö'mbęk*) baguette de fusil.

u \sim *u*, *u*: '*uijüi*, *uijüi* non, à côte de *tšhiįel-uijüi* comment en serait-il autrement? (affirmation énergique); *y'ui'd'u* pourquoi? à côté de *yünę* quelle espèce de? du mot écrit *yagun*.

o \sim *a*: *s'olįxu*, *salįxu* changer, échanger, écrit *soliku*.

ö \sim *u*: *nōlür*, *nū'lür* la fine laine des chèvres etc.

ö \sim *ö*: *x'öđ'įü'ru'n*, *xöđörön* plus tard, cfr.: *x'öđ'no* après.

ui \sim *u*: *g'uihtšhjt*, *g'uihtšhjt* complètement, écrit *güičed*.

34° Diphthonguaison par fracture de voyelle¹⁷. Dans quelques rares mots on observe le dédoublement de la voyelle de la syllabe accentuée en deux voyelles formant diphthongue. Ex.:

u > *üi*: *džulę*, *džüilę* gazon, écrit *jülge*.

ü > *üi*: *dž'udęlex'x'u*, *džüidęlex'x'u* (rarement) rêver, écrit *jegüdelekü*.

ü > *ui*: '*ulę*, '*uiļę* (s'entend plus souvent qu'*ulę*) nuage, écrit *egülen*; *tšh'uiļem* impétueux; cfr. *čegülis*, *čeülis*, KOWALEWSKI, p. 2127; *egü*, *eü* donnent la voyelle '*u*'; cfr. §§ 55, 26.

ö > *öđ*: *döšj*, *d'öđ'sj* vers le bas, écrit *doogši*.

¹⁷ Cfr. SACLEUX: Essai de Phonétique, 1905, p. 120.

u' > u': *thū'lısxa*, *thu'lasxa* (rarement) peau de veau crevé; *bū'dā*, *bui'dā* (fréquemment) blé, écrit *bugudai*; *u'i'htthā* Wu-t'ai (chinois. — montagne du Shansi); *xui'htshān* violon (mot d'emprunt chinois *hu-ch'in*).

ā > aē (*ā*): *xāšī*, *xāēšī* (aussi *xāšī*) vers où?

35° Plusieurs mots qui dans d'autres dialectes montrent dans la première syllabe la voyelle *o* ont ici la voyelle *u*. Ex.:

mudu bois, *udu* étoile, *urdu* tente de grand personnage, *dusu* huile (bannière de Wang Urdus-Nord: *dosu*).

Dans tous ces mots les Kalha, les Urat etc. ont un *o* ouvert.

D'autre part dans le mot prononcé ici: *omsixu* lire, réciter, les Kalha et les Kalmouks ont la voyelle *u* ou *u*¹⁸.

U.-S. remplace parfois par *i* la voyelle *e* de la langue écrite et d'autres dialectes surtout après la palatale. Ex.:

inkhex'xu (aussi *enkhex'xu*) être ou faire comme ceci; *tshijex'xu* être ou faire comme cela; *dzis* cuivre rouge; écrit *jes*; *tshinme* tissu de laine de provenance thibétaine; écrit *venme*.

Quant aux mots qui ont ici dans leur première syllabe une des voyelles '*u*, *ö*', si on les compare avec les mots correspondants du dialecte d'Ourga (voir RAMSTEDT passim); on voit que dans beaucoup de mots ce dernier dialecte a une autre voyelle.

U.-S. remplace par *o* la voyelle *ü* de la langue écrite et d'autres dialectes dans le mot *ohkhin* femelle, écrit *ükin*.

36° A p h é r è s e. — Nous avons déjà dit à propos de l'accentuation (§ 4) que dans quelques mots la voyelle initiale est tombée. Voici quelques autres exemples:

(*tshaijā*) *dē* (pour *idē*) lait etc. qui on fait goûter aux hôtes à leur arrivée; écrit *čagan idegen*; *tsh'uij'ud'ur* (fréquemment) pour '*uhtsh'uij'ud'ur* hier (*ečügen edür*); *g'ē* non (pour *uij'ē*), écrit *ügei*; *g'āxu* laver, prononcé plus fréquemment *uij'āxu*, écrit *ugiyaku*.

37° P r o s t h è s e. — Ce phénomène s'observe parfois devant *r* initiale. Ex.:

arāšī, *erintshin* noms d'homme, prononcés plus fréquemment *rašī*, *rintshin*; *aragšan* source à propriété curative, écrit *rašiyan*.

L'addition d'une voyelle initiale s'observe aussi dans quelques rares mots devant d'autres consonnes. Ex.: '*us'u* lait.

Dans la langue écrite (*sün*, *sü*) et dans d'autres dialectes la voyelle initiale fait défaut. Pour ce mot U.-S. concorde avec le dialecte des Kalmouks qui a aussi une voyelle prosthétique¹⁹. De même un dialecte Buriat²⁰: *uij'ā*, *g'ā* courge (chinois *kua*); *uthānq*, *thānq* espèce d'ail sauvage; écrit *tagana*. Voyelles des syllabes non accentuées.

¹⁸ RAMSTEDT: Urgamundart, § 32; Kalmückische Sprachproben, Erster Teil, I, p. 47.

¹⁹ RAMSTEDT: Kalmückische Sprachproben, Erster Teil, I, p. 10.

²⁰ CASTRÉN: Versuch einer burjätischen Sprachlehre, p. 136.

38° Labialisation. — U.-S. montre une forte tendance à la labialisation. Quand la voyelle qui porte la première syllabe est 'o, o, ü' ou ö' il arrive le plus souvent que l'arrondissement des lèvres persiste dans les syllabes suivantes. Là où l'on s'attendrait à rencontrer a, a ou e', ces voyelles sont remplacées par une voyelle qui requiert l'arrondissement des lèvres. La voyelle i se rapproche plus ou moins de la voyelle ü et dans quelques mots i de la langue écrite est remplacée par ö'. Ainsi :

1° ā devient ā̃ (a labialisé) et si la syllabe est spécialement accentuée a se change en ā̃. Ex. :

bodphtšhoijā, parfois *bodphtšhoijō*, rarement *bodphtšhoijā* pensez y bien (à plusieurs); *mongolār*, parfois *mongolōr*, rarement *mongolār* en langue mongole; *bosōl* s'étant levé, écrit *bosugad*; *s'oli'ōt* ayant changé écrit *soligad*.

On constate de même la labialisation de la voyelle brève a > o: *nomthon* chrétien, écrit *nomtan*.

2° ā̃ (plus ou moins labialisé) devient ö'. Voir § 25. Ex. :

xormō' (rarement *xormā̃*) pan d'un habit, *xōlō* (rarement *xōlā̃*) gorge, écrit *kogolai*; *mōrihthā̃*, *mōrihthō*' à cheval, *borōldā̃*, *borōldō*' nom d'homme, *xonihthō'ijā̃* avec ses propres moutons.

3° e' (plus ou moins labialisé) devient ö' dans une prononciation énergique. Ex. :

ō'mō'nē's de l'est, devient *ō'mō'nō's*, écrit *emōne-eē*; *thō'rō'sē'r* depuis la naissance, devient *thō'rō'sō'r*, écrit *törō'gseger*; *dō'x'ō'rō'nē'n* tout en préparant, devient *dō'x'ō'rō'nō'n*, du verbe écrit *tökögerekü*; *ō'wō'dō'k-tshē'* jusqu'aux genoux, devient *ō'wō'dō'k-tshō*', écrit *ebödög čege*; *džō'ijō't* ayant transporté; *ü'ijō't* ayant mis dans la marmite.

On a de même pour la voyelle brève e > ö'. Ex. :

ō'rgō'n large, écrit *örgen*; *ō'rō'hthō'n* créancier, écrit *öriten*.

C'est encore la labialisation qui est cause du changement de e en ö', dans la diphthongue 'oö': *oi* > 'oö (dialecte d'Ourga)²¹, 'oö' (U.-S.).

La présence des voyelles u et 'u neutralise régulièrement l'effet de la labialisation. Ex. :

džodū'lat ayant fait frapper, écrit *jodagulugad*; *thō'r'ulē't* ayant fait perdre le chemin, écrit *tögöregülüged*; *džō'x'x'ulē'rē* comme il transportait; *oroxu'lā* comme il entraînait.

Après la fricative bilabiale assourdie w de la syllabe précédente, on entend régulièrement x^u, kh^u, c'est-à-dire que la position des lèvres prise pour l'articulation de w persiste pendant et après l'articulation de la dure gutturale. Ex. :

g'awx^uq chausse-trape, écrit *kabka*; *dē'wkh^uq* chevalet qui supporte les cordes d'un instrument de musique, écrit *tebke*.

²¹ RAMSTEDT: Urganundart, § 58.

39° S y n c o p e. — Dans quelques mots une voyelle brève a disparu entre deux consonnes. Ex.:

nasthā vieux, écrit *nasutai*; *xārlaxu* chérir, écrit *kairalaku*; *urda* avant, écrit *urida*; *tsh'ugd'ur* hier, pour *'uhtsh'uij'ud'ur*; *dargu* (aussi *daru'ijā*) chef, préposé, écrit *daruga*.

40° E p e n t h è s e. — On remarque pour quelques mots l'insertion d'une voyelle parasite entre deux consonnes. Ex.:

thō'lō'ijō agneau de deux ans, écrit *tölgen*; *džālaxan* (aussi *džālaxan*, *džāxan*) petit, cfr. *džal* (aussi *džā*) petit; *garlu'ijā* (aussi *garulga*) dépense; *de'ldex'x'u* frapper, écrit *deledkü*; *sarmisqā* (plus fréquemment *sarimsqā*) ail

Dans les trois derniers exemples on voit que la voyelle insérée est identique à celle qui a disparu de la syllabe précédente.

41° A p o c o p e. — Un phénomène assez fréquent est la chute de la voyelle finale brève du mot. Ex.:

daru's pour *daru'su* sel, *ō'wō's* pour *ō'wō's'u* herbe.

Un autre exemple nous est fourni par le mot *-ni* son, ses, leur, écrit *inu*, *anu*, dont la voyelle finale tombe souvent. Ex.:

e'htshijē-n (aussi *e'htshijē-ni*) son père, écrit *ečige inu*.

42° P a r a g o g e. — Dans quelques mots se terminant en liquide *r* et *l*, on remarque à la finale la voyelle *i* qu'on ne trouve pas dans la langue écrite. Ex.:

xomōli (aussi *xomōl*) fiente de cheval, écrit *komogol* (?); *g'urgūli* (aussi *g'urgūl*) faisan, écrit *gurguul* (?); *šumūli* (aussi *šī'mūli*, *šumāl*) moucheron, écrit *šimagul*; *šiwēri* (aussi *šiwēr*) endroit humide, écrit *šiber*; *yēnderi* (aussi *yēnder*) terrasse sur laquelle on dresse la tente, écrit *yender*.

43° Voici les alternances de voyelles que l'on constate dans les syllabes non accentuées de quelques mots. Ex.:

a ∼ u: *sāl'tha*, *sāl'thu* bague; *šārā*, *šāru* résidu; *wijū'ldžī*, *wij'aldžī* espèce de dessin brodé; *šudū'rgā* droit, écrit *šidurga*.

a ∼ i: *thāra'l'tshaxu*, *thāri'l'tshixu* (fautif) s'accorder, écrit *tagaralčaku*; *barihtšan*, *barihtšin* sur-le-champ.

u ∼ i: *thuru'sxā*, *thuri'sxā* peau de mouton ou de chèvre crevés.

u, *ū* \sim *u*: *daru*, *daru* sur-le-champ; *garū*, *garu* plus de.

'u ∼ i: *g'ur'ux'x'u*, *g'urix'x'u* tresser, écrit *gürükü*.

'u ∼ u: *khe'd'u*, *khe'du* combien.

ō ∼ u: *ō'hkhō*, *ō'x'x'u* graisse, écrit *ögöken*, *ögekün*.

e ∼ u: *tshiwēr*, *tshiw'ur* propre, pur, écrit *čeber*; *tshiname*, *tshiam'u* tissu de laine de provenance tibétaine; *nī'hthē*, *nī'hth'u* ensemble, écrit *neite*

e ∼ i: *irēwē*, *irip* est venu.

Nous renvoyons aussi à § 33 parce qu'un changement de voyelles dans la syllabe accentuée peut en entraîner aussi un pour ce qui concerne les voyelles des syllabes non accentuées. Ex.:

nił'tšhjr, nō'ł'tšhō'r qui supporte bien le froid ;
th'uwek. thō'wō'k difficulté, embarras, écrit *tūbeg*.

Dans le discours emphatique les voyelles de la syllabe finale changent facilement de qualité. Ex.:

bišj autre, ne pas ; *bišē'* oh ! non ce n'est pas comme ça ; *g'āij'ī'* bien passable ; *g'āij'ūā* oh ! quant à cela il n'y a rien à craindre !

De même *me'deseng'ūā* je ne l'ai pas su, à côté de *me'deseng'ū'*, *me'-deseng'ē'*.

Une palatale change parfois la voyelle suivante en *i*. Ex.:

tšhādžj loi, écrit *čagaža* ; *xaṛqhtšhj* homme du peuple, écrit *karaču* ; *iremeghtšhj* aussitôt qu'il arrive, écrit *iremegče*.

Dans des mots comme *adjlī'* (aussi *adalj, adī'l, adjla*) égal, écrit *adali* ; *džalbjrjl* (aussi *džalbarjl*) prière, écrit *jalbaril* ; *šarjldžj* (aussi *šarjldžj*) armoise, écrit *širalji* nous voyons la voyelle de la pénultième syllabe assimilée à celle de la dernière.

Dans les suffixes un *i* de la langue actuelle correspond souvent à un *u* ou un *ū* de la langue écrite. Ex.:

tšhini ton, *thanj* votre, *manj* notre, *yawu'džj* marchant, écrits *činu, tanu, manu, yabuju* ; *ge'ri'j* de la maison, *me'dędžj* sachant, écrits *ger-ün, medejül*.

Dans quelques mots on voit *i* de la langue écrite remplacé par *e*. Ex.:

be're belle-fille, écrit *beri* ; *e'rgę* bord escarpé de rivière, etc., écrit *ergi* ; *e'lge* (aussi *ilge*) peau de mouton dont les poils ont été enlevés, écrit *ilgi*.

Dans le mot *be'sęt* (aussi *be'sęt*) écrit *besūd* nom de clan (Üšin) nous voyons *ū* remplacé par *e*.

Quant au mot *bi'da* nous, la plupart des dialectes ont *e* final au lieu de la voyelle *a*.

44° Métathèse de voyelles. — Dans deux syllabes qui se suivent on remarque pour quelques mots la transposition des voyelles. Ex.:

'*ux^kxę'k* caisse pour conserver les victuailles le mot se prononce aussi *e'x^kx'uk* ; *uljraqxu'* (prononcé plus fréquemment *urjlaqxu'*) la langue écrite a *ulariku* ; *s'ōō'wō* neige qui s'attache aux sabots des animaux — à côté de la forme plus correcte et aussi plus usitée *šowō'*, cfr. le verbe *šowō'xu'* avoir la forme d'un cône ; *bojjonj, bojjinq* bas, peu élevé.

45° Une particularité constatée déjà dans d'autres dialectes²², et qu'on peut observer aussi dans le dialecte qui nous occupe, est l'influence de la voyelle *i* exercée sur les voyelles *a* (*ā*), *o* (*ō*), et *u* (*ū*). Il arrive en effet que sous l'influence d'un *i* suivant ou précédant U.-S. remplace les trois voyelles susdites par *a* (*ā*), *o* (*ō*) et *u* (*ū*). On voit donc ici une espèce d'assimilation régressive

²² RAMSTEDT: Urgamundart, § 56.

et progressive diminuant l'écart entre les deux voyelles: *i* suivant les voyelles *a*, *o*, *u* fait avancer la langue d'un degré, tandis qu'*i* précèdent ces mêmes voyelles empêche la langue d'atteindre la position respective d'*a*, *o*, *u*. Cependant cette assimilation ne se fait pas toujours et dans tous les mots, et malgré la présence d'un *i* on entend aussi *a* (*ā*), *o* (*ō*), *u* (*ū*). Exemples d'assimilation:

ḡariḡu prendre, *ya'lāḡhṡā* en quantité considérable, *s'olḡu* changer, *x'ori'ōt* environ vingt, *ulḡu* hurler, *uri'ulḡu* faire inviter, écrit *urigulku*.

Une autre espèce d'assimilation se voit dans les suffixes du génitif et de l'accusatif après la voyelle *a*. Ex.:

ā'lān de la montagne (génitif), écrit *agula-yin*; *thalān* la moitié, *dimidium ejus* (accusatif), écrit *tala-yi-inu*.

Après la voyelle *o*, on a *ō*' (labialisation de la voyelle *ō*). Ex.:

ḡorō'n de Boro (nom d'homme — génitif), écrit *boro-yin*.

Dans d'autres dialectes on a un *i* au lieu d'*ō* ou *ō*'. Voir aussi § 26, diphthongues.

(A finir.)



Kleidung und Schmuck bei den Atchwabo in Portugiesisch-Ostafrika.

Von P. M. SCHULIEN, S. V. D.

Inhaltsangabe.

1. Einleitendes: Geltungsgebiet und Methode.
2. Geschichtliches aus der Zeit der Ankunft der Portugiesen.
3. Kleidung und Schmuck der Kinder; Motiv der Kleidung.
4. Die Kleidung bei den Zeremonien.
5. Die Kleidung der Erwachsenen; Berufskleidung.
6. Anlässe, bei denen die Atchwabo unbekleidet gehen.
7. Kleidung der Toten.
8. Das Material der Kleidung.
 - a) Die geschichtlichen Stoffe.
 - a) Die eingeführten Stoffe.
 - β) Die heimgewebten Baumwollstoffe.
 - b) Die vorgeschichtlichen Stoffe.
 - a) Rindenstoff (fehlt).
 - β) Die Fellkleidung.
 - γ) Die Tracht der unbearbeiteten Pflanzenstoffe.
 - aa) Die Verbreitung dieser Tracht und ihre Bedeutung.
 - aaa) Südafrika.
 - βββ) Ostafrika nördlich vom Sambesi und östlich vom Seengebiet.
 - γγγ) Die Neger im nördlichen Teil des Seengebietes.
 - δδδ) Die Stämme des abflußlosen Gebietes.
 - εεε) Die hamitischen und hamitisierten Stämme im nördlichen Teil des Seengebietes.
 - ζζζ) Der Sudan und Westafrika.
 - ββ) Die Kultur dieser Tracht.
9. Schluß.
10. Literaturverzeichnis.

1. Einleitendes: Geltungsgebiet und Methode.

Im nachfolgenden will ich einen Überblick geben über die Tracht der Atchwabo, eines kleinen Negerstammes, der am nördlichsten Mündungsarme des Sambesi, im Hinterland von Quelimane wohnt, und bei dem ich die Jahre von 1913 bis 1916 zugebracht habe. Was ich an älterer Literatur über die Kleidung der Atchwabo fand, habe ich in diese Abhandlung mit einbezogen. Soweit ich die Nachbarstämme besucht habe, oder Nachrichten über sie erhalten konnte, oder Literatur über sie gefunden habe, führe ich auch deren Eigentümlichkeiten an. Die vorliegende Arbeit ist auf die Tracht beschränkt, auf Kleidung also, Schmuck und Veränderung der Körperoberfläche.

In der Völkerkunde ist es Gebrauch geworden, den stofflichen Kulturbesitz für sich allein, ohne Verknüpfung mit Sitte und Anschauung darzulegen. Diese Methode möchte ich hier nicht anwenden, sondern ich werde das stoffliche Kulturgut — hier Kleidung, Schmuck und Körperverunstaltung — so vorzulegen suchen, wie ich es in Sitten und Gebräuchen eingebettet vorgefunden habe. Das will sagen: Schmuck und Kleidung sollen im einzelnen zwar aufgezählt und nach Form und Technik beschrieben werden; darüber hinaus aber sollen diese Dinge einen Einblick geben in die damit verbundene geistige

Kultur, in die Beziehungen, die der Gegenstand zur Umwelt hat, kurz, in die Stellung, die ihm im Rahmen des gesamten Kulturbesitzes des Stammes zukommt. Auch der einfachste Gegenstand weist solche Beziehungen auf; denn in der Kultur der Eingebornen stehen nur wenige oder gar keine Erscheinungen isoliert da; alle sind — im Denken der Eingebornen — mannigfach untereinander verknüpft. Diese Verknüpfungen zu entdecken, die ganze Kultur in ihrer Eigenart zu heben und in einem Gesamtbild darzustellen, einem Gesamtbild freilich, das nicht nur augenblickliches Nebeneinander zeigen, sondern auch geschichtliches Nacheinander, kulturgeschichtliche Vertiefung, bieten soll, Dinge, die einem Gemälde ja unerreichbar wären — dieses ist das Ziel des Forschers. Freilich kein leichtes Unterfangen; und nur der geruhige Beobachter ist es, der diese Zusammenhänge sowohl wie auch die vielfachen Unterschiede aufdecken wird; dem hastigen Reisenden aber und dem eilfertigen Berichterstatter werden sich diese Dinge nie enthüllen.

Mir gab mein Beruf gute Gelegenheit, diese Dinge gründlich zu erforschen. Als Lehrer, zu dem die Eingebornen ihre Kinder in die Schule schickten; als Missionar, von dem sie wußten, daß er keinen finanziellen Vorteil aus ihnen ziehen wollte und daß er ihnen keine liebgewordene Anschauung zerschlug, wenn er nichts Besseres an deren Stelle setzen konnte, was geeignet war, sich ihrem Denken und Empfinden organisch einzugliedern; als Arbeitgeber, der selber mit ihnen auf dem Felde stand und die kurzgestielte Hackeschwanz; als Freund, den sie gerne bei ihrer Hütte sahen, den sie auch besuchen, ja sogar anpumpen durften, wenn sie in Not geraten waren, so etwa, wenn die Zeit der Aussaat gekommen war, und sie ihr Saatgetreide „zufällig“ aufgegessen hatten; als Arzt, der ihren Kranken Medizin gab und manchmal stundenlang auch am übelriechendsten Krankenbett saß, um sie zu pflegen; infolge all dieser Eigenschaften besaß ich das Vertrauen meiner Neger rückhaltlos. Und dieses Vertrauen hat es mir relativ leicht gemacht, ihre Anschauungen zu erkennen, in die verschiedenen Gebiete ihrer Kultur hineinzublicken und auch die Fäden aufzudecken, die sich von einem Gebiete zum anderen spinnen. Daß die Tracht, ein anscheinend geringfügiger Gegenstand, in so viele und so verschiedene Gebiete der Kultur hinübergreift, das darzutun, sei mit ein Ziel dieser Arbeit.

2. Geschichtliches aus der Zeit der Ankunft der Portugiesen.

Über die Kleidung der Einwohner von Portugiesisch-Ostafrika im allgemeinen und der Atchwabo im besonderen liegen aus früheren Zeiten einige interessante Nachrichten vor.

LINSCHOTEN gibt (S. 7) bereits im Jahre 1599 folgenden Bericht, der für das ganze Gebiet der Ostküste gilt, angefangen von der Insel Moçambique bis zum Kap der guten Hoffnung hinab.

„Diejenigen aber, welche von (der Insel) Moçambique bis zum Kap der guten Hoffnung hinab wohnen, ... unbekleidet schreiten sie alle einher. Den Männern wird nur der äußerste Teil ihrer Scham durch ein Tuch verdeckt. Den Frauen wird die Mitte des Körpers durch ein einfaches baumwollenes Tuch verhüllt, angefangen von der halben (Höhe der) Brust bis zur Mitte

des Oberschenkels. Übrigens gehen die, die auf dem Festland leben, gänzlich unbekleidet; bei einigen ist kaum die Scham verhüllt.“

Nach diesem Bericht trugen die Frauen damals eine ausgiebige Kleidung aus Baumwollstoff; die Kleidung der Männer war nicht so umfangreich und ist weniger deutlich angegeben: vielleicht gingen einige völlig unbekleidet, vielleicht trugen sie Penisfutterale, vielleicht auch den schmalen Schamschurz.

Seine Beschreibung macht LINSCHOTEN noch durch zwei Bilder deutlich, die er auf den Tafeln 60/61 seines Buches wiedergibt. Auf diesen Bildern sind die Männer unbekleidet und scheinen Penisfutterale zu tragen. Der eine hält einen Musikbogen im Munde und schlägt ihn mit einem Stabe an. Von den beiden Frauen trägt die eine ein rockartiges Gewand, das die Brust verhüllt und halbwegs bis zu den Knien reicht; ein Stirnband hält das Haar zusammen; auf der linken Wange trägt sie eine kreisartige Verzierung, die aus Schnittnarben zu bestehen scheint. Die andere Frau trägt ein Tuch in der Form, wie oben im Text bereits gesagt. Das Tuch bedeckt auch noch den Rücken und die Schultern, über die ein Kindchen herübergebeugt ist, das seinen Hunger stillt. Die Lage des Tuches ist allerdings derart, daß es in dieser Weise nicht getragen werden könnte; auch kann man nicht erkennen, wie es befestigt ist. Zierat oder Narben sind bei dieser Frau nicht angegeben; auf dem Kopfe trägt sie einen Wasserkrug, dem ein baumwollener Wulst oder Wulstring untergeschoben ist.

Fast um dieselbe Zeit schreibt der Dominikanermissionar JOÃO DOS SANTOS, daß die Kaffern an der Mündung des Lorangaflusses — also die südlichst wohnenden Aringa — sich mit „Hörnern“ schmücken, „die aus demselben (krausen) Haar gemacht sind“. Viele von ihnen seien über den Körper hin bemalt (geknzeichnet), und zwar mit Eisen (Schnittnarben) und die Kinnladen (Wangen) hätten sie aus „galanteria“ durchbohrt (P. I, Buch II, Kap. XXII).

Hundert Jahre vor diesen beiden schreibt ein Seemann, dessen Namen man nicht kennt, und den man deshalb nach dem Anfangswort des Titels seiner Schrift „Roteiro“ nennt, ein Begleiter VASCO DA GAMA's auf seiner Entdeckungsfahrt nach dem Osten, über die Kleidung der Atchwabo folgendes:

„Es ist Negervolk, und sind Leute von gutem Körperbau; sie gehen nackt, nur tragen sie kleine Stücke Baumwollzeug, womit sie ihre Scham bedecken, und die Häuptlinge im Land tragen besagte Lappen ein Stückchen größer. Und die Mädchen, die hierzulande schmuck aussehen, haben die Lippen an drei Stellen durchbohrt und tragen darin gewundene Stücke Zinn“ (HÜMMERICH, S. 157).

Aus dem Jahre 1826 liegt noch eine weitere Nachricht über Veränderung der Körperoberfläche vor. ADRIANO BALBI¹ berichtet in der „Introduction a l'atlas ethnographique du globe“, daß MORIZ RUGENDAS in Amerika die dorthin ausgeführten Neger nach ihren Sitten und Sprachen ausgefragt habe.

¹ Hier danke ich Herrn Dr. B. STRUCK dafür, mich bei einem Besuche in Dresden auf Balbi hingewiesen zu haben.

Er habe dann entdeckt, daß die Neger, die *Inhambanhas*, *Macouas* und *Tzchoambo* sich durch die verschiedenen Formen ihrer Tatauierung unterscheiden. Die *Tzchoambo* würden sich Sternchen auf die Stirne tatauieren (BALBI, S. 225).

Es ist sicher, daß die von BALBI respektive RUGENDAS erwähnten *Tzchoambo* die heutigen Atchwabo sind. Von Inhambane die Ostküste Afrikas her auf bis nach der Insel Moçambique gibt es keinen Stamm, der einen ähnlich klingenden Namen trägt. Dazu kommt die Tatsache, daß die Atchwabo sich auch heute noch mit Sternchen tatauieren, zwar nicht mehr auf die Stirne, sondern auf Bauch und Brust. Es ist auch nicht schwer nachzuweisen, daß die Namen *Tchwabo* und *Tzchoambo* denselben Stamm bezeichnen sollen. Der sonderbare Affrikat *Tzch* ist sicherlich mit dem *Tch* identisch; die verwirrende Schreibweise RUGENDAS' zeigt nur an, daß ihm dieser Laut sehr fremd geklungen hat und daß er den genauen lautlichen Wert nicht hat feststellen können. Das kann man ihm nicht verargen; denn er war ja kein Phonetiker, sondern ein Maler. Das *o* bei ihm und das *w* in meiner Schreibweise sind beide nur andeutungsweise richtig; sie sollen einen Halbvokal bezeichnen, der dem englischen *w* sehr nahesteht. Der Ausfall des *m* vor dem *b* kann, wie auch der Ausfall von *n* vor *d* und *t*, seit den neunziger Jahren vielfach mit Beispielen belegt werden; seit jener Zeit hat die Quelimanesprache, das *Etchwabo*, eine Erweichung erlitten, die sich an den Sprachen der umliegenden Stämme nicht bemerkbar macht. Diese Stämme nennen Quelimane heute noch nicht *Tchwabo*, sondern *Tchwambo*, wie die Atchwabo sich früher selber nannten. Der Bericht BALBI's bezieht sich also auf die früheren Atchwabo und wir dürfen annehmen, daß sie sich Sternchen auf die Stirne einzuschneiden pflegten.

Somit berichten die alten Schriftsteller recht wenig von Kleidung und Schmuck der Atchwabo: ein Stückchen Tuch zur Bedeckung der Scham, auf der Stirne eingeschnittene Sternchen, durchbohrte Lippen und Lippenschmuck aus Zinn. Dazu vielleicht noch eigentümliche Haarfrisuren, Durchbohrung der Wangen und Zieren des Körpers mit Schnittnarben. Das ist wahrlich nicht viel.

Heute ist die Kleidung vielgestaltig. Vielleicht war sie das zu VASCO DA GAMA's Zeiten auch; nur daß der ROTEIRO und die anderen Schriftsteller es nicht für wichtig hielten, die Kleinigkeiten aufzuzählen; sie konnten ja nicht wissen, daß es vierhundert Jahre später Ethnologen geben würde und noch viel weniger konnten sie erraten, an was diese Interesse haben könnten. Von einer neu gewonnenen Problemstellung aus darf man aber die Arbeiten der Früheren nicht beurteilen.

3. Kleidung und Schmuck der Kinder; Motiv der Kleidung.

Kinder werden anfangs nicht bekleidet. Die ersten Tage nach der Geburt liegt das Kindchen bei der Mutter auf der Matte und wird mit Tüchern zugedeckt. Zu dem Fest, das etwa acht Tage nach der Geburt stattfindet, wenn der Zauberer Mutter, Kind, Hütte, Hof und Schutzzaun mit Medizin besprengt hat und die Mutter zum erstenmal mit dem Kinde an der Öffentlichkeit erscheinen darf, trägt sie es schon in einem Tuche auf den Rücken festgebunden. Dieses Tuch gehört nicht zum Kleidungsstück der Mutter, sondern ist ein

Stück für sich. Anfangs bindet die Mutter das Tuch so hoch, daß auch der Nacken des Kindes noch an dem Tuche eine Stütze findet. Später, wenn das Rückgrat stärker geworden ist, unterläßt sie das. Nicht alle Mütter verstehen sich gleich gut auf das Einbinden des Kindes; ich sah schon Negermütter, die das Kind so nachlässig eingebunden hatten, daß es ihnen zwischen Rücken und Tuch nach unten hin abgerutscht war.

Bald nach dem Feste der Geburt erhält das Kind das erste „Kleidungsstück“, das Gürtelchen, daß sie *mui'i* nennen. Ich habe mancherlei darüber aufgezeichnet und bei der Überprüfung folgendes Bild gewonnen:

Wenn ein Mensch geboren worden ist, eine Woche oder zwei, so fängt er an gebunden zu werden in bezug auf die Hüften², es wird *mui'i* genannt. Das *mui'i*, wenn sie es dem Kinde umbinden wollen, so gehen sie einen guten Menschen dafür rufen; er ist wie ein Medizinmann. Und sie reden mit Sorge zu ihm und sagen ihre Angelegenheit. Der Vater bittet seinen Genossen sehr³: „Kamerad, sei mein Gnadenbringer! Mögest du mein Kind retten und ihm sein *mui'i* umbinden!“ Am selben Tage sucht jener einen Strick (Pflanzenmaterial, aus dem man einen Strick drehen kann: meist Bananenbast, aber auch Gras oder Faser aus Palmblättern). Und er dreht einen Strick daraus. Am folgenden Morgen geht er ganz früh (noch im Dunkeln), damit er das Kind umbinde. Er geht, bittet um Einlaß und sagt: Kopeni⁴. Er macht den Vater aufstehen, der schließt die Türe auf; der Mensch geht hinein. Der Vater fängt an zu sagen: „Ihr tut uns etwas, das ist eine Gnade ganz und gar.“ Vater und Mutter sagen dann: „Wir vermögen nicht, das gering zu achten⁵.“ Dann geben sie ihm sogleich das Kind und er bindet ihm das *mui'i* um. Sie fangen an, das Kind in die Höhe zu werfen, wie einen Ball, der Mensch, der Vater und die Mutter. Der Mensch also bindet das *mui'i* um; dann geht er seines Weges. Am anderen Tage nimmt der Vater einen Topf mit Palmwein — einige nehmen auch Geld, ein 200-Reis-Stück⁶ — und geht damit, um es dem Mann zu geben.

Die Weihe dieses ersten Gürtelchens wird von allen Eltern mit großem Ernste vorgenommen. Von da ab sind dann die Atchwabo nie mehr ohne Gürtel, den sie selber aus Pflanzenmaterial herstellen. Wenn sie die große Tuchkleidung tragen, so halten sie diese vielfach mit einem Gürtel aus Tuch oder Leder fest; darunter aber tragen sie dann meistens noch den Gürtel aus Pflanzenstoffen. *Otumula mutxeka* (den Gürtel zerreißen) heißt auch die vorletzte Zeremonie bei der Hochzeit. Auch dieser *mutxeka* besteht aus Pflanzenfasern. Die Feierlichkeit, mit der das *mui'i* zuerst angelegt wird und das dauernde Tragen eines Gürtels aus Pflanzenmaterial lassen auf ein hohes Alter dieses Gürtels schließen.

Wenige Wochen nach Anlegung dieses *mui'i* besorgen Vater und Mutter

² Im Text steht das Wort für „Kreuz“.

³ Wörtlich: „umfaßt die Füße seines Genossen“, Ausdruck des heftigen Bittens.

⁴ Gewöhnliche Formel, welche man anwendet, wenn man in eine Hütte eintreten will. Es ist sehr selten, daß die Atchwabo sich in den Hütten besuchen.

⁵ „Wir schätzen das sehr hoch.“

⁶ Etwa achtzig Pfennige.

ein anderes Gürtelchen, das aus Tuch besteht und dem sie durch eine eigentümliche Zeremonie besondere Kraft zu verleihen suchen. In einem Topf vermischen sie die Genitalsekrete, legen das Gürtelchen einige Zeit hinein und binden es dann dem Kindchen um. Dieses zweite Gürtelchen hat den Zweck, böse Zauberkräfte fernzuhalten und dem Kinde von Anfang an die Fortpflanzungskraft zu sichern. Eine ähnliche Zeremonie berichtet JUNOD von den Thonga (Vol. I, S. 488, Ann. sec.).

Mehr Kleidung erhält das Kindchen nicht; in dem nackten Körper des Kindes sehen sie nichts Anstößiges.

Zur Zeit, wo die Kinder anfangen herumzugehen, bindet man ihnen hinten und wieder etwas vor, was ihnen die Scham verhüllt: manchmal einen grünen Zweig, den man am Gürtel befestigt, oder ein Stück aus einem Bananenblatt, manchmal auch ein Stückchen Tuch, das dann vorne lose herabhängt. Dann kleidet man sie bald in die Kleidung der Erwachsenen. Den Mädchen gibt man ein Tuch, so breit, daß es den Körper in seinem ganzen Umfang einhüllen kann und noch ein wenig darüber. Sie schlagen das Tuch so um die Hüften, daß es vorne übereinanderliegt und stecken das überliegende Ende zwischen das darunterliegende Tuch und die Haut; so bleibt es fest. Oder sie ziehen es unter dem Gürtel her, so daß es durch den Gürtel gehalten wird. Das Tuch reicht ihnen etwa vom Nabel bis halbwegs über die Knie. Den Knaben legen sie einen schmalen Tuchlappen in der Weise an, daß sie ihn vorne in den Gürtel stecken, zwischen den Beinen durchziehen und rückwärts wieder im Gürtel befestigen. So laufen die Kinder lange Zeit herum.

Wenn den Mädchen die Brüste zu schwellen beginnen, legt ihnen die Mutter ein Tuch darüber, damit man die Brüste nicht sehen kann; das Tuch verknoten sie auf dem Rücken und befestigen es noch mit einem Strick aus Pflanzenmaterial. Wenigstens aber binden sie die Brüste mit einem Baststrick fest, daß sie sich beim Gehen nicht auf und ab bewegen können.

Hier haben wir die Verhüllung einer Körperpartie, die vorher nicht verhüllt war, nicht einmal andeutungsweise, wie am Kinde die Hüftengegend durch die Hüftschnur. Wenn es gelingt, den Beweggrund der Verhüllung dieses sekundären Geschlechtsmerkmals zu erkennen, wird es vielleicht auch möglich sein, einen Einblick zu gewinnen in den Gedanken, aus dem heraus die Atchwabo die eigentlichen Geschlechtsteile verhüllen.

Anfangs glaubte ich, daß das neue Kleidungsstück einen Schutz bedeuten sollte. Nicht, als ob die Kinder respektive ihre Mütter die neugewachsenen Körperteile äußerlich schützen wollten, etwa vor stacheligem Gebüsch oder vor Dornen; das gibt es dort ja selten, und die Kinder sind nicht gewohnt, darin herumzustreifen. Sondern ich glaubte, daß sie diese Teile verhüllten, um nachteilige Einwirkung böser Zauberkräfte abzuwehren, wie das die Mutter jedesmal einige Zeit vor und nach der Entbindung tut, damit böse Kräfte ihr und der Milch nicht schaden können. Das ist aber hier nicht der Fall; die jungen Mädchen kennen dieses Motiv des Schutzes nicht; ich hörte nie davon reden.

Noch viel weniger kann das Brusttuch als ein Schmuck betrachtet werden. Der Baststrick ist gewiß kein Schmuck. Und wenn es Tuch ist, so ist

es meist ein farbloser abgetragener Lappen, der aus einem alten Tuch herausgerissen wurde, so als ob es etwas recht Unansehnliches sein sollte; eine Zierde ist das nicht. Manchmal tragen die Mädchen wohl auch ein neues Tuch — großkariert oder rot mit dicken schwarzen Tupfen war eine Zeitlang sehr begehrt — das ihnen jemand beim Inder im Laden gekauft hat, und das gewiß schmuck aussieht. Aber die Mädchen tragen es nicht wie einen Schmuck, auf den man stolz ist. Sondern wenn sie mit diesem Tuch erschienen, waren sie auffällig still und gingen nachdenklich herum. Wenn ich Männer fragte, warum die Mädchen diese Tücher tragen würden und warum sie so befangen dabei wären, benahmen sie sich sonderbar. Einige wurden verlegen und sagten: *penu* = ich weiß es nicht, die gewöhnliche Antwort, die sie einem geben, wenn sie etwas verheimlichen wollen. Andere lachten laut und zwinkerten einander mit den Augen zu. Und Abudrumani, der mir treu ergeben war, sagte mir einmal: „Herr, wie können wir es euch sagen! Das sind Angelegenheiten der Frauen. Wollt Ihr nicht die alte Marianne⁷ fragen?“

Marianne erklärte mir es und sagte: „Herr, die Brüste zittern. Wenn die Männer es sehen, dann brennen sie. Wir sagen es den Mädchen.“ — Wie ich später erfuhr, ist dieses die einzige Gelegenheit, bei der den jungen Mädchen vor der Jugendweihe eine ausreichende Belehrung gegeben wird. Dieselbe Antwort hörte ich noch mehrmals in anderer Form, auch von den Mädchen selber: „(Wir bedecken die Brüste), damit die Männer nicht brennen“, und so ähnlich.

Der Grund also, warum die Mädchen das Brusttuch tragen, ist dieser: Das Wissen um die natürliche gegenseitige Beeinflussung der Geschlechter, weiter, ein urwüchsiges geschlechtliches Schamgefühl, nicht über den Körper selbst, sondern über die Wirkungen, die er auf das andere Geschlecht auszuüben vermag und — daraus erwachsend — ein Gefühl der Zurückhaltung gegenüber dem anderen Geschlecht. Und so offenbart dieses Brusttuch, daß der Ideenkreis der Atchwabo nicht bloß das ungehinderte Sichausleben kennt, sondern daß es da auch Hemmungen gibt, die, auf guter Kenntnis der Natur beruhend, bewußterweise und mit Klugheit eingeschaltet werden.

Dieses Brusttuch wird nicht nur von den Atchwabo-Frauen oder -Mädchen getragen; ich fand es auch bei den Asena und den Stämmen, die den Quaquafluß entlang wohnen. HEINRICH SCHURTZ weist übrigens schon darauf hin, daß in Afrika „bei vielen Stämmen“ dieses Brusttuch, durch eine Schnur gehalten, sowohl von verheirateten Frauen wie auch von jungen Mädchen getragen wird, und daß die Mädchen häufig nur noch die Schnur als letzte Andeutung des ehemaligen Tuches tragen (SCHURTZ, 1900, S. 408).

Als Einzelstück wird dieses Tuch von den Mädchen nur bis zur Hochzeit getragen, meist sogar nur bis zum Ende der Hauptzeremonien in den Jugendweißen, wo man sie mit einem genügend langen Tuch beschenkt, das auch die Bedeckung der Brüste mit ermöglicht. So bekleidet, geht das

⁷ Näheres über diese alte Frau, die mir viel Aufklärung über die Gebräuche der Atchwabo gegeben hat, siehe „Anthropos“, 1923—1924, S. 71.

Mädchen und die junge Frau, bis die Brüste anfangen, schlaff herabzuhängen, was bei einigen Frauen bald nach der ersten Entbindung geschieht, bei anderen aber erst nach der Geburt des zweiten Kindes. Bei schlaffer Brust aber fällt für den Neger der Grund der Schamhaftigkeit fort, und die Frauen verhüllen sich in dieser Weise nicht mehr; es sei denn die Zeit vor und nach einer neuen Entbindung aus Schutzbedürfnis, wie oben bereits dargelegt wurde, oder wenn sie ein besonderes schönes Tuch besitzen, das sie des Schmuckes halber anlegen, oder auch beim Tanz, wo das Verhüllen respektive das Festbinden der Brüste eine rein praktische Maßnahme ist.

So mögen späterhin mancherlei Motive dazu führen, ein Brusttuch anzubinden; der Grund aber, der dazu drängt, das Brusttuch zum erstenmal anzulegen und es eine gewisse Zeit zu tragen, ist die geschlechtliche Scham. Eine Bestätigung dafür liegt in der Tatsache, daß die Mädchen, wenn sie mit der Mutter oder auch mit anderen Frauen allein zu Hause sind, meist ohne das Tüchlein gehen. Kommt aber ein Mann oder ein Jüngling hinzu, so eilen sie in die Hütte und binden das Brusttuch um.

Wenn die Atchwabo schon die sekundären Geschlechtsmerkmale zeitweilig so peinlich verhüllen, legt es sich nahe, anzunehmen, daß auch die eigentlichen Geschlechtsteile aus demselben Grunde bedeckt werden. Mehrere Tatsachen führen zu dieser Annahme. Des Morgens kamen immer Kranke zu mir, um ihre Wunden behandeln zu lassen oder sonstwie um Medizin zu bitten. Und wenn sich die Frauen auf die Erde setzten, ordneten sie stets ihr Tuch und sorgten sich, daß sie bedeckt blieben. Eine ältere Frau, die wegen ihrer offenen Fußwunde alle Tage zu mir kam, hatte ein so schmales Tuch, daß sie sich schon sehr bemühen mußte, wenn sie sich beim Niedersetzen nicht entblößen wollte. Einmal, als es ihr trotz aller Mühe nicht gelang, kicherten die jungen Frauen und die Männer machten ihre Spässe; eine alte Frau aber, die neben ihr saß, machte ihr Vorwürfe: „Wa, hast du keine Scham? Vor Männern machst du sehen, was der Frauen ist! Hi! Wir wollen es nicht sehen!“ Die Gescholtene aber wurde sehr verlegen, wand und krümmte sich und zog an ihrem Tuch bis alles wieder in Ordnung war.

Alle diese Tatsachen zeigen wenigstens, daß für die Atchwabo Kleidung und Schamhaftigkeit eng miteinander verbunden sind. Und die Kleidung in ihrer einfachen Form als Schambedeckung hat bei den Atchwabo nicht den Zweck, die eigene Persönlichkeit zur Geltung zu bringen (WUNDT, 1908, Bd. III, S. 176 und 219), noch viel weniger zielt sie darauf ab, auf das andere Geschlecht Eindruck zu machen und „den Trägern die Gunst des anderen Geschlechtes zu gewinnen“ (GROSSE, 1894, S. 95⁸, sondern das

⁸ GROSSE hat sich nach nunmehr dreißig Jahren veranlaßt gesehen, diesen Standpunkt ganz und gar zu verlassen. In seinem Artikel „Völker und Kulturen“ („Anthropos“ [1925], S. 678 ff.) legt er seine neue Ansicht und die Gründe dafür folgendermaßen dar: „Ich selbst habe früher die Meinung vertreten, daß die Entstehung der Kleidung mehr aus dem Schmuckbedürfnisse als aus dem Schamgefühle zu erklären sei. Ich muß aber bekennen, daß mich die Tatsachen, welche die Forschung seitdem in den Urkulturkreisen zutage gefördert hat, eines Besseren belehrt haben. Ich glaube jetzt mit KOPPERS, daß das geschlechtliche Schamgefühl für die Entstehung der Kleidung in erster Linie verantwortlich scheint.“ GROSSE, sowohl wie KOPPERS reden hier zwar nur von der Kleidung und ihrem Motiv in den Ur-

Gegenteil ist der Fall: die Atchwabo-Mädchen und -Frauen verhüllen sich, um zu verhindern, daß der eigene Körper im anderen Geschlecht sexuelle Regungen erwecke.

Von hier aus wird auch selbstverständlich, warum man Kinder unbekleidet umhergehen läßt: von den unausgebildeten und zur sexuellen Betätigung ungeeigneten kindlichen Organen wird eben ein psychisch gesunder Mensch, wie der Neger es ist, sexuell nicht erregt werden können. Es sind nur angedeutete Geschlechtsorgane; für die genügt auch eine angedeutete Kleidung, die einfache Hüftschnur.

Soviel über die Kleidung der Kinder.

Ausgesprochene Schmuckgegenstände, wie Arm- oder Beinringe, Ohrgehänge usw. tragen die Kinder nicht. Höchstens bindet ihnen die Mutter ein Korallen- oder Perlenkettchen um den Hals, das sie irgendwo gekauft hat. Oder ein dünnes Baststrickchen, in das kleine Wurzelstücke eingebunden sind; das soll aber keine Zierde sein, sondern es ist ein Zaubermittel, welches das Kind vor Krankheit bewahren soll. Auch das Haar wird bei Kindern nicht eigens gepflegt.

Es ist nun noch der Hautverzierungen zu gedenken, die meist bei Kindern in die Körperoberfläche eingeschnitten werden. Der ROTEIRO (1492) berichtet, daß die Mädchen die Lippen durchbohrt und gewundene Stücke Zinn hineingesteckt hätten. Diese Sitte ist bei den Atchwabo ganz verschwunden. Von anderen Ziernarben weiß jener Schriftsteller nichts; vielleicht sind sie seiner Beobachtung entgangen; denn JOÃO DOS SANTOS sagt ungefähr hundert Jahre später von den Leuten an der Lorangamündung, daß sie die Wangen durchbohrt und Körperrnarben getragen hätten. Eine sichere Nachricht gibt erst BALBI im Jahre 1826, welcher mitteilt, daß die Atchwabo auf der Stirne Sternchen trugen.

Auf der Stirne werden diese Sternchen heute nicht mehr getragen, sondern nur noch auf Brust, Bauch und Rücken eingeschnitten. Es sind kleine Schnittnarben, von denen je sechs so miteinander verbunden sind, daß sie einem Sternchen ähnlich sehen. Mehrere Sternchen sind zu geraden Reihen angeordnet, die wagerecht und senkrecht laufen (Abb. 1). Sie werden von alten Frauen hergestellt, die das Massieren und Blutablassen bei Kopfweh, Verstauchungen usw. als Geschäft betreiben. Januario, der selber viele Sternchen auf der Brust eingeschnitten trug, sagte mir über Zeit und Art der Herstellung folgendes:

„Wenn die Mutter will, so ruft sie die Meisterin (eine Frau, die sich darauf versteht). Sie kommt und schneidet mit dem Messer in die Haut des Kindes, soviel die Mutter haben will.“

Die Anzahl der Sternchen ist willkürlich; sie richtet sich nicht nach der Zahl derer, die die Mutter trägt. Januario ließ keines seiner Kinder mit Sternchen schmücken, sondern meinte, es sei Sache seiner Frau, ob sie das tun wolle oder nicht. Wenn es von ihm abhinge, würde er es nicht tun lassen,

kulturen, die von mir vorgelegten Tatsachen beweisen aber, daß man auch in jüngeren Kulturen dem geschlechtlichen Schamgefühl bei der Bekleidung mehr Bedeutung beimessen muß, als das von seiten der Völkerkunde bisher geschehen ist.

weil die Kinder dabei weinten; denn „wenn die Meisterin mit dem Messer schneidet, tut es weh“. Dieser Schmerz wird durch das Einschneiden, viel mehr aber noch durch die ätzenden Substanzen verursacht, die man in die Wunden reibt, um zu verhindern, daß die Narben sich zurückbilden und verschwinden. — Gesellschaftliche Unterschiede werden durch diese Stern-

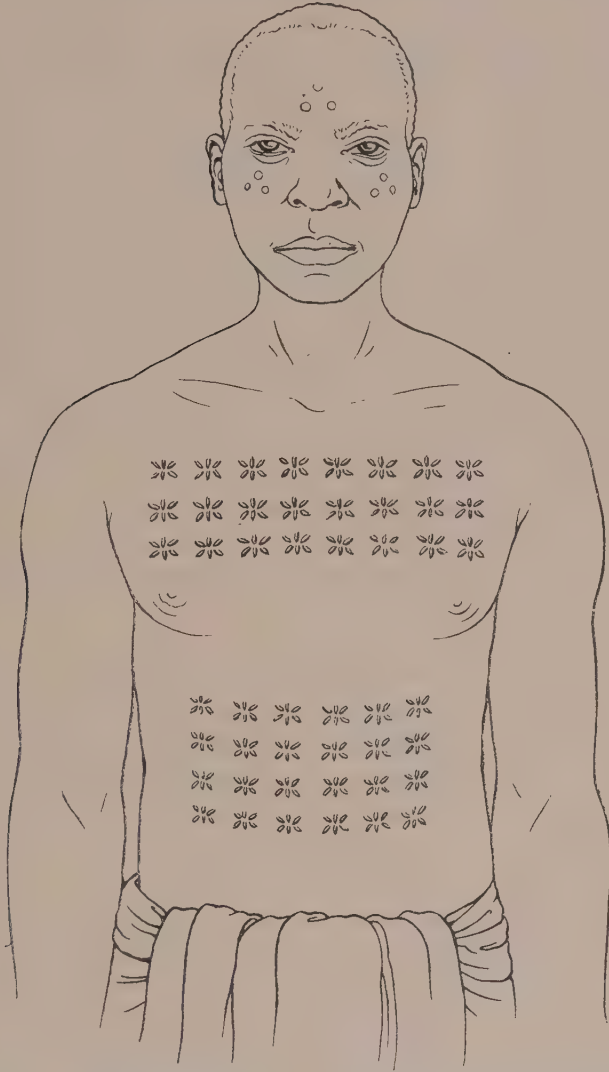


Abb. 1. Kreisnarben im Gesicht; Sternchennarben auf Brust und Bauch; die T-Hose.

chen nicht gekennzeichnet; sie scheinen heute rein dem Schmuckbedürfnis zu dienen.

Früher war das anders. Nach BALBI's Bericht waren die Sternchen ein Stammesmerkmal der Atchwabo, das nur bei ihnen in Gebrauch gewesen ist. Doch aus welcher Idee heraus man ursprünglich gerade diese Sternchen eingeschnitten hat, wie der Brauch entstanden ist, aus welchen Gründen er

sich gewandelt hat, so daß man heute die Sternchen nicht mehr auf der Stirne trägt, darüber liegen keine Nachrichten vor. Auch weiß man nicht, ob diese Verzierung für alle Stammesmitglieder verpflichtend war. Vielleicht war sie es einmal; heute ist sie es nicht mehr. Das äußere Zeichen ist geblieben und man sieht es noch häufig; der Gedanke aber, der diese Verzierung einst hervorgebracht hat, ist aus dem Gedächtnis der Atchwabo verschwunden und mit ihm fiel auch die verpflichtende Vorschrift. Die Sternchen, die ehemals Stammeszeichen waren, sind heute zum individuellen Schmuck herabgesunken, mit dem die junge Mutter nach eigenem Ermessen ihren kleinen Liebling zieren mag.

Fast nur von Kindern oder jüngeren Leuten wird noch auf der Stirne und den beiden Backenknochen folgende Verzierung angebracht. Zur Zeit, wenn der Kajubaum in Saft steht, ätzen sie sich diesen Saft durch Stiche an drei Stellen in die Haut ein, so daß drei dicke Punkte entstehen, die in Dreieckform angeordnet sind. Auf der Stirne wird das Dreieck in der Mitte über den Augen angebracht; die Wunden schimmern bläulich durch und auch die zurückbleibenden Narben tragen noch eine Zeitlang bläulichen Schein (Abb. 1).

Bei einem jungen Mädchen sah ich eine Zeichnung, wie Abb. 2 sie zeigt. Die Narben schillerten auch ins Blaue, wie die oben beschriebenen

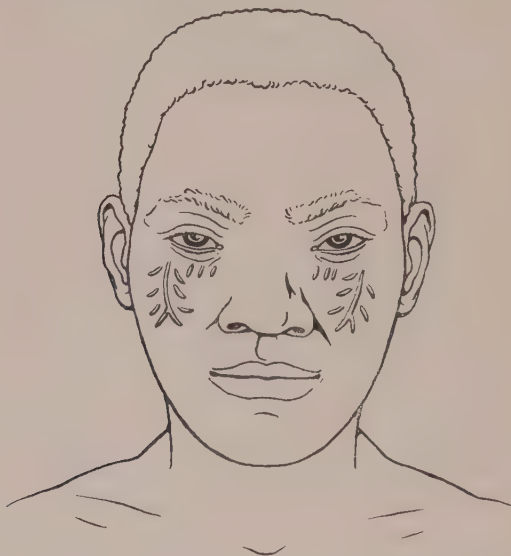


Abb. 2. Eigentümliches, nur einmal beobachtetes Narbenmuster eines Mädchens.

Punkte. Dieses Muster habe ich nur ein einziges Mal gesehen und bei Erwachsenen überhaupt nicht beobachtet. Das Mädchen war bestimmt eine *Mutchwabo*. Warum sie aber gerade diese Zeichnung angebracht hat, habe ich nicht erfahren können. Die oben beschriebenen drei Punkte wurden durch den Willen des einzelnen motiviert: „Je nachdem ein Mensch es mag.“ So wird auch dieses Muster rein persönlichem Wunsch entsprungen sein.

Hiemit ist Kleidung und Schmuck der Kinder erschöpft.

4. Die Kleidung bei den Zermonien.

Weitere und im Material ganz abweichende Formen der Kleidung zeigen sich in den geheimen Jugendweihen. Die Knaben gehen mit ihrem schmalen Schamshurz in die Festlichkeiten. Nach dem Akte der Beschneidung liegen sie einige Tage unbedeckt in der Hütte, die immer je zwei von ihnen zur Wohnung angewiesen wird. Für die ersten Nächte gibt man ihnen eine Schlafmatte, in die sie sich einwickeln können. Später, wenn die Wunde verheilt ist, gibt man ihnen eine Decke. Wenn die Knaben wieder herumgehen können, müssen sie sich Schürzen von meist zerfaserten Blättern der wilden Palme herstellen, welche die Hüften ganz bedecken. Diese Blätterschürzen sind dann für die Dauer der Jugendweihen ihre einzige Kleidung.

In der ersten Zeit aber, ehe die Wunde ganz ausgeheilt ist, geht der amtliche Leiter der Veranstaltung, der *namungu*⁹ mit den Knaben am Abend aus. Bei diesem Ausgang sind die Männer zwar bekleidet, die Knaben aber gehen ohne jegliches Kleidungsstück. Man gab mir zwei Gründe dafür an. Zunächst, daß die kühle Abendluft gut für die Wunde sei. Dann noch folgendes: Wenn die Knaben den ganzen Tag auf dem Tanzplatz gesessen hätten, dann täte die Wunde weh. Darum gingen sie am Abend ein wenig herum; dann schmerze die Wunde nicht mehr. Ein Trommler geht voraus und schlägt auf der Trommel eine genau bestimmte Weise. Daran können alle Leute erkennen, daß die Knaben jetzt ihren Spaziergang machen. Die Frauen aber werden noch durch ein eigenes Lied gewarnt, zu dieser Zeit auf den Wegen zu gehen; denn der *namungu* singt mit lauter Stimme: „Matrone, die da schreit, geh' fort von mir, daß ich vorübergehe, wir und diese meine Leute hier.“

Man sagt, Frauen müßten deshalb aus dem Wege gehen, weil sonst die Wunde der Knaben nicht heilen könnte; das ist der magische Grund. Aber auch Schamhaftigkeit liegt dieser Anordnung zugrunde, wie aus folgendem erkannt werden kann. Wenn die Männer trotz aller Warnung auf dem Wege ein Weib antreffen — es soll sich manchmal eines im Gebüsch verstecken, um die Knaben heimlich anzuschauen — so treiben sie die Knaben abseits ins Gebüsch. Das Weib aber ergreifen sie, beschimpfen es heftig und sagen ihm viele Worte, „die das Herz beißen“; sie sagen: „Bist du nicht die Tochter (oder die Frau) des so und so? Wir glaubten, du seist ein gutes Weib. Du aber schaut heimlich auf die Knaben, wenn sie unbekleidet gehen. Bist du eine Hure?“ Und sie schlagen es mit Stöcken.

Zwei Dinge werden aus diesem Vorgang klar. Erstens, daß es einer Frau als Mangel an Schamhaftigkeit angerechnet wird, Jünglinge in dieser Situation anzuschauen. Und zweitens, daß Jünglinge sich nicht unbekleidet vor Frauen zeigen dürfen, einmal aus magischen Gründen nicht, dann aber auch aus geschlechtlicher Scham.

Gegen Ende der Jugendweihen werden die Knaben mit der Feierkleidung der Erwachsenen angetan. Diese ist ein Tuch, so breit, daß es der Breite nach den Körper rundherum umspannt; die beiden Enden werden in

⁹ Näheres über die weibliche *namungu* siehe „Anthropos“ 1922—1924, S. 81 ff.

der Höhe der Hüften vorne auf dem Bauch verknotet. Das nerabhängende lange Ende wird zwischen den Beinen hervorgeholt, hinter dem Knoten durchgezogen und hängt dann vorne wie eine breite Schürze herab (Abb. 1). So ist der Mensch vom Nabel bis zu den Knien hinab verhüllt. Dadurch, daß die Knaben dieses Kleid der Männer anlegen, wird ihre Zugehörigkeit zur Gruppe der „Großen“ auch äußerlich beurkundet. — Nach dem „ROTEIRO“ ist dieses Kleidungsstück früher nur von den „Häuptlingen im Land“ getragen worden. Heute, wo die Häuptlinge verschwunden sind, hat sich auch die Idee dieses Kleidungsstückes gewandelt: es ist zum Allgemeingut der Männer geworden, wenngleich es immer noch als Feierkleid angesehen wird.

Auch die Mädchen gehen mit ihrem gewöhnlichen Tuch bekleidet in die Zeremonien hinein. Wenn ihre leibliche Mutter noch lebt, gießt sie in einem eigenen Tanz einen Topf mit Bier über das initiierte Mädchen. Bei dieser Zeremonie sind die Kinder ohne Tücher. Auch sonst sind die Kinder noch manchmal unbekleidet, jedesmal aber aus genau angegebenen Gründen. — In einer Tanzgruppe tragen die Haupttänzerinnen Masken und Kleidung aus „Dingen des Waldes“ = Zweigen, Blättern und Gras.

Am Tage nach dem letzten Tanz des dritten Hauptabschnittes legen die Mädchen dann das große Tuch der Frauen an, das von den Achselhöhlen bis zu den Fußknöcheln reicht. Es wird oben festgesteckt, um die Hüften wird es meist durch einen Gürtel festgehalten. Es ist so breit, daß die Enden vorne weit übereinander schlagen. Außerdem trägt das Mädchen dann noch eine Schärpe aus buntem Tuch, die von der rechten Schulter nach der linken Hüfte hinabreicht. Daran erkennen alle, daß sie die Zeremonien ordnungsgemäß durchlaufen hat. Diese Schärpe trägt das Mädchen nur so lange, bis es alle seine Verwandten besucht hat; darnach wird die Schärpe endgültig abgelegt. Das große Tuch zu tragen ist das Mädchen aber von jetzt ab ermächtigt, wenngleich es noch keine „Große“ ist.

Im zweiten Hauptteil der Jugendweißen wird dem Mädchen auch offiziell das Kopfhaar geschoren. Das geschieht aber nicht zu irgendwelchem Schmuck; es ist nur eine Handlung, welche die innerliche Umwandlung vom kindlichen und kindischen Sinn zur Denkungsart der Erwachsenen versinnbilden soll: „Sie scheren es, damit es von drinnen herausziehe das Haar der Kindheit und damit es sei mit dem (habitus) der Großen“ („Anthropos“, 1923/1924, S. 89 f.). — Davon, daß den Knaben das Haar geschoren wird, habe ich nicht reden hören.

Eigentlicher Schmuck wird auch in den Jugendweißen nicht getragen.

Außer der Beschneidung, die aber magische Zwecke verfolgt, werden in den Jugendweißen keine Körperverstümmlungen vorgenommen. Auch Tatauierungen oder Narbenverzierungen werden in dieser Zeit nicht angebracht. Die künstliche Verlängerung der *labia minora*, die bei den Asena noch geübt wird, ist bei den Atchwabo nicht in Gebrauch. Die Aringa schärfen den Jünglingen in den Jugendweißen die Schneidezähne zu; auch das tun die Atchwabo nicht. Durch diese Besonderheiten rücken die Atchwabo sowohl von ihren nördlichen wie auch von ihren südlichen, respektive südwestlichen Nachbarn merklich ab.

5. Die Kleidung der Erwachsenen; Berufskleidung.

Durch die ausgangs der Jugendweihen angelegte Tracht ist auch die Kleidung der Erwachsenen im wesentlichen gekennzeichnet. Einige Eigentümlichkeit treten noch an ihr auf, die hier angeführt werden sollen.

Die Kleidung der Männer ist bei feierlichen Anlässen, wie Tänzen oder großen Gerichtssitzungen, die oben beschriebene weite Hose, die aus einem einzigen Stück Tuch besteht, die sogenannte T-Hose. Am Oberkörper tragen sie allenfalls noch ein Trikothemdchen; beide Kleidungsstücke sind in der Stadt jetzt Vorschrift. Im Busch aber und daheim tragen die Männer nur das schmale Schamtuch, wie es oben bei den Knaben bereits beschrieben wurde. Männer, die an Hodenbruch leiden, eine ziemlich häufige Krankheit, schämen sich dessen, weil es auf unzeitgemäßen Geschlechtsverkehr zurückgeführt wird. Um nicht von den Kollegen wegen ihrer Zügellosigkeit verlacht zu werden, suchen sie diese Krankheit ängstlich zu verbergen und bedecken sich deshalb mit vielen Tüchern. Alle die genannten Tücher bestehen heute aus eingeführten, minderwertigen Stoffen. Die Alomue aber und andere umwohnende Stämme tragen an Stelle dieser Tücher manchmal noch kleine Felle, die als eigentliche Schamverhüllungen dienen.

Auch Berufskleidung hat sich in mehrfacher Form herausgebildet. So hat die Kultur der Kokospalme ein Kleidungsstück gezeitigt, das naturgemäß nur von wenigen Männern getragen und nur zu bestimmten Arbeiten angelegt wird. Bei der Kokosernte teilen sich die Männer in zwei Gruppen; die einen lesen die herabgefallenen Nüsse auf und tragen sie zu Haufen zusammen. Die anderen steigen auf die Bäume, um Nüssebündel oder einzelne reife Kokos abzuschneiden. Den Baum besteigen sie in folgender Weise: Um die Füße schlingen sie einen fingerdicken Baststrick, den sie meist aus der Faser der Banane drehen. Dann setzen sie die Fußsohlen flach an den Stamm und spannen dadurch den Strick, daß er etwa um den halben Stamm herumreicht und an den ehemaligen Blattansätzen Halt gewinnt. Hierauf strecken sie den Oberkörper so weit als möglich in die Höhe, umschlingen den Stamm, drücken Arme und Brust fest daran und ziehen die Beine nach. So schieben und ziehen sie sich den Stamm entlang bis zur Krone hinauf. Dabei hat die Brust am meisten auszustehen und wird leicht aufgerissen. Um das zu verhindern, binden sie sich Tücher darüber. Meine Arbeiter baten mich meistens um ein Stück Sackleinwand; aber Fell sei dafür am besten, sagten sie. — Auch die Männer, welche den Palmwein aus der Krone der Bäume herabholen, tragen diesen Brustschoner und benützen den Baststrick, wenn sie es nicht vorziehen, Stufen in den Baum zu hauen.

Eine andere Berufskleidung trägt der Weissagezauberer bei seinen Amtshandlungen. Es ist ein Löwenfell, seltener ein Leopardenfell; das Leopardenfell soll ein Notbehelf sein und wird nur getragen, wenn ein Löwenfell nicht zu beschaffen ist. Das bindet er quer über Leib und Brust, wenn er sich in Verzückung tanzen will, um Diebe zu erraten oder um die Zukunft zu offenbaren.

Auch der Medizinzauberer trägt bei bestimmten Amtshandlungen den Schweif eines Leoparden oder eines Löwen, den nur er tragen darf, und den

er benutzt, wenn er Krankheiten heilkräftig besprengen oder wenn er böse Zauberkräfte bannen will. Dieser Schweif ist ihm sowohl Abzeichen seiner gesellschaftlichen Stellung, wie auch ein individueller Kultgegenstand, ein Symbol aller persönlichen und außerpersönlichen Kräfte, über die der Zauberer verfügt. Und wenn er Kräuter sammeln will, trägt er noch einen Sack aus Fell, den man *budu* nennt.

Daß durch die Kleidung rein gesellschaftliche Unterschiede gekennzeichnet worden wären, habe ich nicht bemerkt. Der Stand der Zauberer gehört nicht hierher; denn er ist nicht rein gesellschaftlich zu werten. Anderswie Höherstehende tragen halt ein besseres Tuch, wenn sie es nicht vorziehen, beim Inder den abgelegten Rock eines Europäers zu kaufen und damit zu prunken.

Das ist die Kleidung der Männer. Mehr habe ich nicht vorgefunden. Penisfutterale habe ich nie gesehen, auch nicht davon reden hören.

Die Frauen kleiden sich in das bereits erwähnte lange Tuch, das von einem Gürtel gehalten wird; manchmal ziehen sie es bis unter die Achselhöhlen hoch, meistens aber hängt es über den Gürtel herab. GUSTAVO DE BIVAR PINTO LOPES sagt, daß sie darunter noch einen Gürtel aus Glasperlen tragen würden (S. 36). Und die alte Marianne erzählte, daß die Frauen unter dem langen Tuch noch einen Gürtel aus Pflanzenstoffen hätten. Frauen besitzen und tragen meistens mehr Tücher als die Männer. In einem Korb oder einer Kiste bewahren sie alle Tücher auf, die ihnen ihr Mann jemals geschenkt hat. Je mehr es sind, um so mehr fühlen sie sich betreut und geliebt, und wenn Frauen miteinander streiten, prahlen sie gern mit der Anzahl und Schönheit dieser Tücher.

Bei den Frauen habe ich auch ein Berufskleid gefunden, das von der *namungu*, der behördlichen Vorsteherin in den Jugendweihen der Mädchen, getragen wird und ihr als Abzeichen ihres Standes gilt. Von den Achselhöhlen bis zu den Fußknöcheln ist sie in ein schwarzes Tuch gekleidet, das ein Gürtel aus demselben Tuch um die Hüften festhält. Arme und Schultern sind durch eine enganliegende schwarze Bluse verhüllt; im weiten Halsausschnitt hängen Ketten von dicken, schwarzen Perlen auf die Brust herab. Schwarz ist die Farbe der Freude; und aus der einheitlich schwarzen Farbe von Kleidung und Schmuck mag man schließen, daß die Jugendweihen dem Stamme Freudenfeste sind („Anthropos“, 1923—1924, S. 83).

Über den Schmuck der Erwachsenen ist bezüglich der Männer nichts mehr zu sagen übrig. Die Angoni schmücken Waden, Hals und Kopf mit Federn, wenn sie zum Tanze gehen und die Alomue haben einen eigentümlichen Haarschnitt. Die Atchwabo haben nichts dergleichen mehr. Das Kopfhaar schneiden sie glatt weg und lassen es dann wieder gleichmäßig wachsen; auch Körperhaare rasieren sie vielfach ab oder ziehen sie einzeln aus. Den spärlichen Bartwuchs lassen sie stehen. Ablegbaren Schmuck tragen die Männer nicht.

Auch der Schmuck der Frauen ist nicht reichhaltig. An den Handgelenken werden bisweilen noch Ringe getragen, aber schon selten. Häufiger sind noch die Beinringe; aber auch dieser Schmuck scheint schon im Ver-

schwinden begriffen zu sein. Am Halse tragen sie meist ein Kettchen aus bunten Perlen, das auf die Brust herniederhängt. Eng um den Hals liegt vielfach auch ein solches Kettchen; meistens aber tragen sie dort eine dünne Schnur aus Pflanzenmaterial mit irgendwelchen Anhängseln, die böse Einwirkungen der Außenwelt von der Trägerin fernhalten sollen (Abb. 4 und 5).

Auch Männer tragen diese Abwehramulette. Manchmal fehlen die Anhängsel und nur die Schnur ist noch geblieben. Das Haar tragen auch die Frauen gleichmäßig kurz geschoren. Ist es wieder gewachsen, so zieren sie es hin und wieder mit einem Stück europäischen Kamm; einheimische Kämme tragen sie nicht mehr. Mädchen, die einem europäischen „Patron“ gehören,

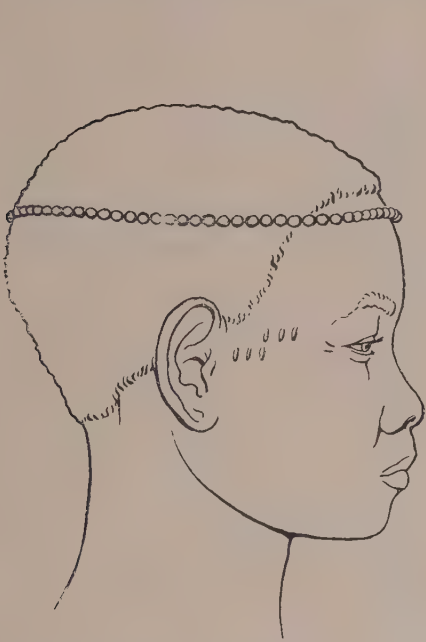


Abb. 3. Die gewöhnliche Kopfperlschnur der Frauen; an den Schläfen Medizinnarben.

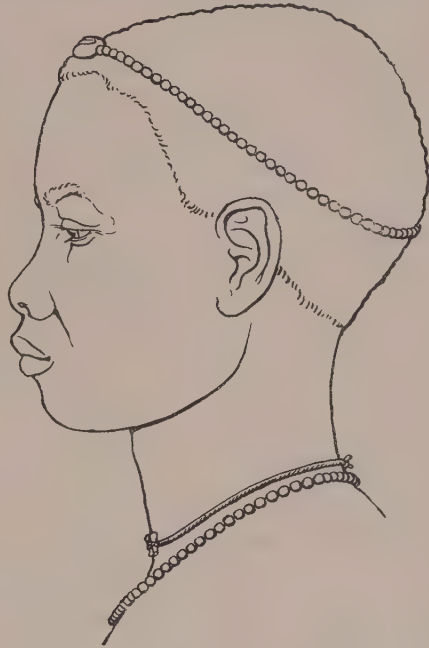


Abb. 4. Die Schwangerschaftsschnur, von der Seite gesehen.

zu dem sie allabendlich in die Stadt hineingehen müssen, tragen vielfach die großen, breiten Kämme aus Horn oder Schildpatt, wie die portugiesischen Frauen sie aufzustecken pflegen. Sie tragen meistens auch eine europäisch zugeschnittene Bluse. Diese Mädchen sind fast immer Mischlinge.

Wenn die Frauen Kopfweh haben, legen sie eine Stirnkopfbinde an. Sie tragen auch Perlschnüre auf dem Kopf, und zwar zwei Sorten, die sich durch die Lage und in etwa auch durch das Material unterscheiden. Die eine Art besteht nur aus kleinen, bunten Perlen oder Korallen; sie wird um Stirn und Hinterkopf gelegt und scheint nur als Schmuck zu dienen (Abb. 3). Die andere besteht aus ebensolchen Perlen, zwischen denen aber noch eine Muschel von der Größe eines Fingergliedes angebracht ist. Diese Schnur wird nicht über die Stirne geführt, sondern setzt tief am Hinterkopfe an und verläßt den Haarbezirk nicht (Abb. 4). Die eingelegte kleine Muschel muß in der Mitte

des Kopfes stehen, ein wenig über der Stirne (Abb. 5). Diese Schnur wird nur zur Zeit der Schwangerschaft getragen und noch einige Monate nach der Entbindung. Wann sie genau an- und abgelegt wird, vermag ich nicht zu sagen.

BLEEK gibt noch im Jahre 1856, gestützt auf KOELLE, verschiedenen Schmuck an, der nicht mehr vollständig existiert. Auf S. 153 zählt er auf: Ketten, deren Material er leider nicht angibt, Halsringe aus Eisen, Armbänder, respektive Armspangen, Ohr- und (Finger-)Ringe sowie Perlen. Der eiserne Halsring und der Ohrring sind ganz verschwunden. Das Armband (*kundsile*) ist selten geworden; mit dem Worte *kuidjili*, das lautlich mit *kundsile* identisch ist, bezeichnet man heute die Fußbringe der Frauen. Den Finger-ring (*mpête*) habe ich nur einmal gesehen an der Hand eines Mädchens, das



Abb. 5. Die Schwangerschaftsschnur von vorne gesehen; am Halse und auf der Brust die Medizinschnur und die gewöhnliche Perlschnur.

bald darauf geheiratet wurde; ich kann mich nicht mehr erinnern, an welchem Finger er stak. Er bestand aus einem schmalen Stück Palmblatt, dessen Enden auf dem Fingerrücken verknotet waren. Man sagte mir, daß früher alle Mädchen vor der Hochzeit solche Fingerringe getragen hätten. Heute ist dieser Verlobungsring als Gegenstand fast verschwunden. Das Wort *mpête* besteht aber noch in der abgeschliffenen Form *pete*. Nur daß man damit nicht mehr den ehemaligen Brautring bezeichnet, sondern man nennt jetzt die Brautgeschenke so, die der Bräutigam einige Zeitlang seiner Verlobten machen muß.

Künstliche Verzierungen oder Verstümmlungen des Körpers werden nach den Jugendweihen fast nicht mehr vorgenommen. Höchstens daß sich jemand Medizinnarben vom Zauberer oder von einer Medizinfrau schneiden

läßt, wie Abb. 3 es zeigt. Diese Narben respektive Wunden gelten aber nicht als Schmuck, sondern sollen Blut ablassen und Kopfweh oder andere Krankheiten aus dem Körper leiten. Was die Erwachsenen noch an Sternchen oder anderen Narben tragen, wurde ihnen in der Kindheit eingeschnitten. Nur die drei Punkte lassen sich manchmal auch noch Erwachsene auf Stirne und Wangen anbringen. Die Lippen zu durchbohren und darin gewundene Stücke Zinn zu tragen, ist bei den Atchwabo jetzt nicht mehr Brauch. Die Frauen der Alomue tun das noch und auch noch einige andere Stämme, die weiter nördlich wohnen. Die Alomue durchbohren auch noch die Ohrläppchen und stecken Pflöcke hinein, Männer und Frauen. Die Atchwabo aber lachten, wenn die Alomue, große, starke Menschen, mit zerfetzten Ohrläppchen vorüberkamen. Meist trugen sie schon gar keine Pflöcke mehr in den Öffnungen, ein Zeichen, daß die Sitte auch bei ihnen im Verschwinden ist. Bei den Atchwabo aber muß sie, wenn sie überhaupt jemals vorhanden war, schon seit Jahrhunderten verschwunden sein; denn die alten Schriftsteller, die über Quelimane geschrieben haben, der Jesuitenpater MANUEL BARRETO im Jahre 1667, der Dominikanermissionar JOÃO DOS SANTOS um 1600, der Jesuit MONCLAIO, der über die Expedition FRANCISCO BARRETO's nach Monomotapa im Jahre 1569 einen Bericht geschrieben hat, sowie der ROTEIRO im Jahre 1492 haben das Durchpflöcken der Ohrläppchen nicht erwähnt.

Auffallend einfach ist die Trauerkleidung. Männer wie Frauen legen die kleinsten und verwaschensten Lappen an, die sie besitzen. Die Frauen, „welche weinen“, die Klagefrauen, tragen noch eine Tanzrassel in den Händen, einen etwa 30 cm langen Stab, durch den man vier bis sechs eierdicke, trockene Fruchtkapseln hindurchgesteckt hat, in die man Knöchelchen oder Steinchen hineinlegt. Dieses Instrument ist die gewöhnliche Tanzrassel, die sich die Frauen manchmal beim Tanzen an die Beine binden, um das dumpfe Geräusch beim Aufstampfen zu verstärken und „süß zu machen“.

Nach dem Begräbnis tragen die Männer einige Tage, die Frauen längere Zeit ein weißes Tuch um Kopf und Stirn gebunden. Das ist das Zeichen, daß sie „Bestorbene“ sind, d. h. sie sind Leute, denen jemand gestorben ist. Auch bei den Totentänzen, die nach dem Tode eines Verwandten stattfinden müssen, tragen die „Bestorbenen“ dieses weiße Stirn-Kopfband.

BIVAR erwähnt (S. 33) im Jahre 1889 das Wort *micomba* = „eine Art wilder Palme“, heute *mikoba*. Von dieser Palme sagt er, daß man aus ihren trockenen Blättern Hals- und Armbänder sowie kleine Diademe geflochten und als Trauerabzeichen getragen habe. Ich habe diese Flechtwerke nicht mehr gesehen; wahrscheinlich sind sie in den vergangenen 25 Jahren außer Gebrauch gekommen. Das „Diadem“ hat man durch das weiße Stirn-Kopftuch ersetzt.

Kinder tragen keine Trauerkleidung; sie dürfen auch den Leichenzug nicht begleiten.

6. Anlässe, bei denen die Atchwabo unbekleidet gehen.

Kinder gehen bis zum dritten oder vierten Jahre unbekleidet, aus einem Grunde, den ich bereits mitgeteilt habe. Auch in den Jugendweihen sind die Kinder einigemal unbekleidet; so die Mädchen, wenn sie von der Mutter mit

Bier überschüttet werden und die Knaben bei ihrem abendlichen Spaziergang, wenn die Wunde der Beschneidung noch nicht ganz verheilt ist.

Außer diesen Gelegenheiten habe ich noch vier Anlässe kennen gelernt, bei denen die Erwachsenen ohne Tücher gehen. In allen vier Fällen liegt ein religiöser Beweggrund vor. Einer der Anlässe gehört als Handlung der selbständigen Zauberei an, greift aber in seiner beabsichtigten Wirkung in das Gebiet des Dämonismus und des Seelenkultes hinüber; zwei weitere Anlässe gehören dem Dämonismus an und der letzte dem reinen Seelenkult.

Der erste Anlaß ist die Handlung, durch welche jemand den heimtückischen Anschlag eines unsichtbaren Feindes, eines Dämons oder einer mißgünstigen Seele abzuwehren sucht. Wenn jemand durch Weissagung erfahren hat, daß ein solcher Feind ihm oder einem seiner Verwandten nach dem Leben trachtet, hilft er sich auf folgende Weise. Er stellt sich auf einen umgestürzten Getreidemörser, nimmt bestimmte magische Handlungen vor und spricht bestimmte Zauberworte aus. Diese Handlung wird in dem Teil des Hofes vorgenommen, der Fremden unzugänglich ist. Wer die Handlung vornimmt, muß allein sein und darf keine Kleider tragen. Den Grund dafür habe ich nicht erfahren können.

Ein anderer Anlaß ist das „Entwerfen des Kindes“, jene Zeremonie, durch welche die Mutter, wenn sie eine Hexe ist, um Mitternacht ihr Töchterchen heimlich dem Dämon weiht, damit es eine große Zauberin und Hexe werde. Tatsache und Motiv des Unbekleidetseins wurden mir in einem kleinen Satz mitgeteilt: „Sie (die Mutter) fängt an, ihre Tücher abzulegen; denn auch der Dämon trägt kein Tuch; und sie will ihm gleichen.“ In dieser eigentümlichen Zeremonie dürfen wir die erste Berufung zur Zauberei erblicken. Daß die Mutter unbekleidet ist, geschieht aus dem Drang heraus, sich ihrem Dämon anzugleichen, damit er um so eher geneigt sei, ihr Töchterchen als seinen Schützling anzunehmen und eine große Zauberin aus ihm zu machen. Hier interessiert die Zeremonie bloß so weit, als die Kleidung in Frage steht.

Der nämliche Grund der Angleichung gilt auch für den dritten Fall. Berühmte Zauberer töten bisweilen heimlich ihr erstgeborenes Kind, um ihren Dämon zu bewegen, ihnen großen Reichtum zu verschaffen. In dem Augenblick, wo sie das Kind töten, legen sie ihre Tücher ab, weil sie dem Dämon gleichen wollen. Diese beiden Fälle habe ich von verschiedenen Gewährsleuten erfahren; der Grund der Angleichung aber wurde jedesmal ohne Anregung meinerseits spontan angegeben, so daß ich die Gewähr habe, nicht die Ansicht eines einzelnen, sondern die Meinung des Stammes wiederzugeben. Diese Handlung wird auch von Leuten, die nicht Zauberer sind, nachgeahmt. Sie gehen zu einem großen Zauberer und bitten ihn um eine bestimmte Medizin, mit der sie ihr erstes Kind zu töten suchen. Dabei schlachten sie einen Hahn und bestreichen sich mit seinem Blut. Auch sie sind aus dem gleichen Grunde wie der Zauberer unbekleidet.

Manche Atchwabo gehen auch unbekleidet, wenn sie den verstorbenen Verwandten auf dem Feld ein Opfer bringen wollen. Andere wieder tun das nicht, sondern sie hüllen Kopf und Körper ganz in Tücher ein. Ob man unbekleidet oder verhüllt erscheinen soll, hängt von der jeweiligen Anordnung

der Seelen selber ab, die es dem Zauberer durch Wahrsagesteinchen oder auf andere Weise wissen lassen; der Zauberer sagt es dann den Opfernden, wenn sie ihn darum bitten. Sollen sie verhüllt erscheinen, so liegt der Gedanke an die ganz und gar eingewickelte Leiche zugrunde, über die der nächste Abschnitt berichtet und von der die Seele ja herstammt. Sollen sie aber ohne Kleider zum Opfer kommen, so geschieht es deshalb, „weil die Seelen dem Dämon gleichen“.

Die Nacktheit ist also den Atchwabo ein Ausnahmezustand.

Hiergegen spricht eine Stelle bei AYRES D'ORNELLAS (S. 25), der, gestützt auf JOÃO DOS SANTOS, behauptet, daß die Quelimane-Leute alle nackt gingen; höchstens trügen sie Fell von Affen oder anderen Tieren, das vom Gürtel bis zu den Knien reichte. Das ist nicht richtig aus viererlei Gründen. Erstens stützt sich D'ORNELLAS auf JOÃO DOS SANTOS, der vor dreihundert Jahren jene Gegenden bereiste; was aber damals gegolten hat, braucht heute nicht mehr zu stimmen und stimmt auch nicht, wie ich mich durch den Augenschein überzeugt habe. Zweitens gingen die Atchwabo auch vor drei- respektive vierhundert Jahren nicht nackt und trugen auch keine Felle mehr; sondern der ROTEIRO sagt, daß sie „kleine Stücke Baumwollzeug, womit sie ihre Scham bedecken“, getragen hätten. THEAL glaubt das sogar (Bd. I, S. 61) mit „loin cloth“ (Lendenkleidung) übersetzen zu müssen. Damit ist jedenfalls klar, daß die Atchwabo zu VASCO DA GAMA's Zeiten nicht gänzlich nackt gegangen sind und auch daß damals für sie die Fellperiode schon überwunden war. Drittens hat D'ORNELLAS hier falsch zitiert; denn er hat eine Schriftstelle geschaffen, die sich wie ein einheitliches Zitat ausnimmt, die aber in Wirklichkeit aus verschiedenen Kapiteln stammt, die von verschiedenen Stämmen handeln. Von der Kleidung der Atchwabo sagt SANTOS leider nichts, auch nicht, daß sie nackt gewesen sind. Viertens ist der Ausdruck „nackt“ nicht mit „gänzlich unbekleidet“ zu übersetzen, wie man sich beim ROTEIRO, bei LINSCHOTEN und bei JOÃO DOS SANTOS mehrfach überzeugen kann. Diese Schriftsteller schreiben zwar *nudi*, *nus* (nackt), verstehen aber darunter nicht gänzliche Nacktheit, sondern nur ein Mindestmaß von Kleidung.

Die Fälle gänzlicher Nacktheit aber, die ich vorgelegt habe, und ihre Motivierung beweisen wohl, daß die Atchwabo das Bekleidetsein als Norm empfinden; die Nacktheit muß in jedem Fall eigens begründet sein.

7. Kleidung der Toten.

Die Toten bedeckt man bald nach dem Hinscheiden mit einer Decke oder einer Matte; das Gesicht verhüllt man ihnen mit einem weißen Tüchlein. Kurz vor der Beerdigung hüllt man den ganzen Leichnam in weißes Tuch, dem bisweilen etwas rotes Tuch beigegeben wird. Um die eingehüllte Leiche wird noch ein festes Band, meist aber ein Baststrick geschlungen; die Atchwabo nennen das „den Toten binden“. Die Leiche wird so gebunden, „auf daß der tote Mensch sich nicht mehr erhebe“. So legen sie die Leiche in einen Sarg (Kiste oder Flechtwerk) und bekleiden auch diesen mit weißem Tuch.

AYRES D'ORNELLAS sagt (S. 48), daß mehr unberührte Stämme ihre Toten in Hockerstellung brächten und sie dann mit Rindenstoff umschnürten.

Der Gebrauch, den Toten in Tücher zu wickeln (meist weiße), fände sich nur bei Stämmen, die mehr Beziehung zu Europäern gehabt hätten und schiene muhammedanischer Herkunft zu sein.

Die Kleider, die dem Toten gehört haben, dürfen von den Verwandten nicht getragen werden; sie würden sonst erkranken. Das Anrecht auf diese Kleider haben die Totengräber, welche die Leiche waschen, einhüllen und meist auch zu Grabe tragen. Ihnen schaden die Kleider eines Toten nicht, sondern sind für sie ein besonderes Zaubermittel, dessen Bedeutung mir aber unklar geblieben ist. Ich hörte öfter sagen, daß die Totengräber aus diesen Tüchern heraus rohen Reis essen könnten, ohne krank zu werden. Wenn aber die Verwandten rohen Reis in diese Tücher legen und ihn essen wollten, müßten sie davon sterben.

Hiermit sind für die Atchwabo alle Formen von Kleidung und Schmuck erschöpft. Es erübrigt nun, noch das Material zu untersuchen.

8. Das Material der Kleidung.

In dem bunten Vielerlei der Formen, die vorgelegt worden sind, läßt sich verschiedenes Material unterscheiden, aus dem einzelne Stücke der Kleidung hergestellt werden: eingeführtes Tuch, bisweilen ein Stück rauhes Heimgewebe, Felle und mancherlei Art pflanzliches Material. Das liegt heute alles friedlich nebeneinander, und der eilfertige Beobachter würde es gewiß für ein starres Ganzes halten. Wer aber tiefer schaut, kann in diesem Nebeneinander keine einheitliche, gleichbeschaffene Masse sehen; ihm wird sie sich schon bald als das Endergebnis geschichtlicher Entwicklung zeigen, und er wird es für seine Pflicht halten, dem Verlauf dieser Entwicklung nachzuspüren, bis sich ihm ein jetziges Nebeneinander in das geschichtliche Nebeneinander aufgelöst hat. Diese Entwicklung aufzudecken, sei auch hier versucht.

a) Die geschichtlichen Stoffe.

a) Die eingeführten Stoffe.

Hierüber nur einige kurze Angaben, die sich zum Teil auf STUHLMANN und STRANDES stützen.

Seit den neunziger Jahren setzte eine reichhaltige Einfuhr von Europa her ein, die vielerorts das Heimgewebe überflüssig machte. Davor kam das meiste Tuch von Indien, wo seit dem Jahre 1840 Artikel für die „Wilden“, auch Tücher in Massen hergestellt und nach dem Osten Afrikas geschickt wurden. Aus dieser Zeit mögen auch die vielen Kaufläden stammen, die von Indern jeder Kaste in den Städten und in der Wildnis, zumeist an Kreuzungspunkten von Wegen oder an Flußübergängen unterhalten werden.

Und davor waren es die Muhammedaner, welche die Einfuhr besorgten. Der ROTEIRO spricht von grüner Seide und von grünem Atlas, den sie bei Quelimane gesehen haben und der gewiß von den Arabern stammte, die damals in großer Anzahl die Ostküste bewohnten und dort Handel trieben.

β) Die heimgewebten Baumwollstoffe.

Die vorhin genannte Einfuhr der Araber war zu VASCO DA GAMA's Zeiten noch nicht so umfangreich, daß sie der heimischen Tucherzeugung

gefährlich geworden wäre. Die Eigenweberei scheint damals in Blüte gewesen zu sein; denn die Häuptlinge schickten „alle Tage nach den Schiffen Tücher zum Tausch, die Rötelzeichen trugen . . .“ (ROTEIRO, S. 157).

Man darf annehmen, daß die Häuptlinge Erzeugnisse ihrer eigenen Weberei angeboten haben. Daß die Tücher Rötelzeichen trugen, scheint eigens darauf hinzudeuten. STRANDES (S. 19) glaubt allerdings, daß diese Rötelzeichen rote Schriftzeichen gewesen wären. Ich kann es nicht entscheiden, da ich nur die Übersetzung von HUMMERICH kenne und das Original des ROTEIRO mir unzugänglich ist. Aber aus einem anderen Grunde scheint die Übersetzung von STRANDES nicht zulässig zu sein. Die Araber kannten die Färberei, und es ist kaum anzunehmen, daß sie neben der eigentlichen Färberei nun noch dieses äußerliche und mechanische Auftragen von Farben geübt haben. Demnach wird es wahrscheinlich, daß die zum Tausch angebotenen Tücher Erzeugnisse der Eigenweberei gewesen sind.

Wann genau die Webekunst nach Quelimane gekommen und dort heimisch geworden ist, darüber liegen keine Quellenangaben vor. BARBOSA sagt (S. 6), daß die „Mohren“ von Sofala „nun neuerdings“ begonnen hätten, viele feine Baumwolle zu produzieren und weißes Tuch daraus zu weben. Darnach wäre die Baumwolle nicht lange vor dem fünfzehnten Jahrhundert in Sofala heimisch geworden. STUHLMANN meint, daß die Baumwollpflanze durch die persische Kolonisation, deren Blütezeit im zwölften und dreizehnten Jahrhundert war, nach dem Osten Afrikas gekommen sei. In diese Zeit dürfen wir auch die Einführung des Webstuhles verlegen, der sich dann, von Norden nach Süden voranschreitend, in ganz Ostafrika eingebürgert hat, vielfach allerdings bloß ganz nahe an der Küste.

Heute ist die Eigenweberei der Atchwabo wieder ganz verschwunden und ich habe nie einen Webstuhl bei ihnen gefunden. Als man mir eines Abends mitteilte, daß an einem entfernten Orte ein Mann mit einem Webstuhl sei, und ich am anderen Morgen hinging, um den Webstuhl anzusehen, sagte man mir, der Mann sei nicht von dort, sondern sei wieder mit dem Webstuhl „in sein Land“ zurückgekehrt. Es ist also Tatsache, daß die Weberei der Atchwabo nicht mehr besteht; die europäische Industrie und die stets reichhaltige Einfuhr haben dieses einheimische Gewerbe vernichtet.

Im „Atlas Africanus“ H. I, Bl. I, wird das Verschwinden des Webstuhls auf das Baumwollgebiet im nordöstlichen Afrika beschränkt; von dem Baumwollgebiet in „Äquatorialafrika“ wird gesagt, daß der Webstuhl noch vorhanden sei. Doch scheint der Webstuhl auch in diesem Gebiet im Verschwinden begriffen zu sein, wie das Beispiel der Atchwabo zeigt.

b) Die vorgeschichtlichen Stoffe.

Welches Material vor der Baumwolle benutzt wurde, ob Felle oder Kleider aus pflanzlichen Stoffen, darüber liegen schriftliche Dokumente nicht vor. Doch kann man aus einzelnen, heute noch bestehenden Kleidungsstücken, die sich als Reste früherer Kultur ausweisen, und aus der Kleidung der umwohnenden Völker sowohl wie auch aus sprachlichen Überlegungen mehr oder

weniger sichere Schlüsse ziehen, was als Material der Kleidung gedient haben mag.

a) Rindenstoff (fehlt).

Viel ist in naher Umgebung der Rindenstoff in Gebrauch. FROBENIUS (1898) gibt ihn am Unterlauf des Sambesi für drei Gebiete an: an der Küste südlich vom Sambesi; dann mehr im Innern, aber noch östlich der Lupata, ein Gebiet südlich und nördlich vom Sambesi bis zum Oberlauf des Shire hin; dann noch ein Gebiet westlich der Lupata. Im „Atlas Africanus“ H. I, Bl. I, ist das ganze Gebiet Sambesi-Shire-Rowuma und jeweils noch ein Stück südlich, respektive westlich und nördlich als Rindenstoffgebiet gezeichnet. Mit diesen Angaben deckt sich auch die Karte von ALEXANDER JÜNGER.

Bei umwohnenden Völkern der Atchwabo ist der Rindenstoff vielfach in Gebrauch. So habe ich ihn — zwar nie als Schurz, sondern nur noch als Packmaterial — mehrfach bei den Alomue gesehen, wenn sie mit Lasten nach Quelimane zogen. Auch die Jao am Ostufer des Nyassasees besaßen ihn, wie STEERE (1871, S. 13) bezeugt, wo er das Wort *mauwondo* mit „bark cloth“ (Rindenstoff) übersetzt. Und für die Mang'anja am Süden des Nyassasees versichert SCOTT ebenfalls, daß sie Rindenstoff besitzen und gibt auf S. 457 Stoff und Herstellungsart genau an. Auch die nördlichen Nachbarn der Atchwabo, die Loranga-Leute, scheinen ihn gekannt zu haben. SANTOS (1609) berichtet (P. I, Buch II, Kap. XXXIII), daß sie ihre Toten in ein schwarzes *bertangi* eingehüllt und dann noch mit vielen Streifen desselben *bertangi* gebunden hätten. Was *bertangi* bedeutet, gibt SANTOS nicht an. Ein portugiesisches Wort ist es nicht, und in den umliegenden Eingebornensprachen habe ich ein ähnlich klingendes Wort nicht finden können, so daß man über die Bedeutung im unklaren bleibt. Vielleicht darf man es auch mit „Rinde“ übersetzen.

Die Atchwabo aber tragen den Rindenstoff nicht. Ich habe auch nie davon reden hören — etwa wenn die Alomue mit Rindenstoff vorbeikamen — daß man ihn früher auch getragen hätte. Auch in sprachlichen Dokumenten oder in der Sprache selber habe ich keine Anhaltspunkte dafür gefunden, daß er früher verfertigt und getragen worden sei.

Wie weit sich das rindenstofflose Gebiet in der Sambesimündung noch etwa nach Westen und Süden erstreckt haben mag, ist mir unbekannt. Bei den Atchwabo aber habe ich diesen Stoff nicht gefunden, auch nicht andeutungsweise und man wird dieses rindenstofflose Gebiet auf der Karte von FROBENIUS noch eintragen dürfen.

ß) Die Fellkleidung.

Felle werden an der Ostküste vereinzelt heute noch getragen. Bei den Alomue habe ich selber noch Fellschurze gesehen. Vom Süden Zentralafrikas sagt JOHNSTON (1897, S. 419), daß Felle früher viel getragen worden seien, und FROBENIUS nahm noch im Jahre 1898 an, daß Fellkleidung für diesen Teil Afrikas das Ursprüngliche sei. ALEXANDER JÜNGER äußert S. 141 dieselbe Meinung. Ich werde weiter unten dartun, daß Felle nicht die ursprüngliche Kleidung der Atchwabo gewesen sind; aber es gab eine Zeit, in der sie Felle getragen haben.

Dafür spricht zunächst die Tatsache, daß die umwohnenden Stämme

Felle getragen haben. Ein durchschlagender Beweis ist das zwar nicht, wie das Beispiel des Rindenstoffes zeigt. Aber da die Atchwabo ebensolche Vorbedingungen hatten wie jene — einen reichen Wildbestand — so liegt kein Grund vor, anzunehmen, daß sie sich der Felle zur Kleidung nicht bedient hätten.

Auch aus einer sprachlichen Überlegung scheint hervorzugehen, daß die Atchwabo früher Felle getragen haben. Die Atchwabo nennen die jetzt gebräuchliche Fellkleidung *guo*. In der Sprache der Mang'anja 'gibt es für „Kleid“ zwei Worte: *nguo* und *nsaru*. *Nsaru* bedeutet nach SCOTT (S. 462) „native cloth“ (heimgewebtes Tuch), und SCOTT gibt ebenda auch die Webtechnik an. *Nguo* aber heißt erst an zweiter Stelle „Tuch“, an erster Stelle bedeutet es „skin, of a sheep or goat“, also „Schaf- oder Ziegenfell“ (SCOTT, S. 442). Somit ist es wahrscheinlich, daß das Wort *guo* auch in der Tchwabo-Sprache früher „Fell“ bedeutet hat, und daß die Atchwabo früher Felle getragen haben. — Aber auch dieser Beweis hat keine zwingende Kraft, wenn nicht zuvor nachgewiesen ist, daß *guo* früher immer oder doch meistens „Fell“ bedeutet hat. Das aber ist bis jetzt nicht nachgewiesen. JOHNSTON führt (1919), Bd. II, S. 273) über achtzig Sprachen auf, die „Kleid“ mit *guo* oder einem ähnlich klingenden Wortstamm bezeichnen. Aber nach JOHNSTON's eigenen Angaben kann man dieses *guo* nur in einem einzigen Fall mit „Fellkleid“ übersetzen, in der Sprache der Subia, die in der Nähe der Viktoriafälle wohnen¹⁰. In allen anderen Fällen — die Mang'anja wohl noch ausgenommen — kann *guo* jegliche Art von Kleidungsmaterial bezeichnen: Fellschurz, aber auch Baumwolltuch und Rindenstoff. Es wäre gewiß von Interesse, die Namen der einzelnen Kleidungsarten zu studieren und zu untersuchen, welches ihre erste Bedeutung war; wir würden manche neue Erkenntnisse aus dieser Arbeit gewinnen können. Einstweilen aber läßt sich aus diesen Benennungen noch nichts Sicheres schließen.

Die Hauptstütze für die Annahme, daß die Atchwabo früher Felle getragen haben, ist die Überlieferung und die Feststellung einiger Reste dieser Kleidung, die sich beim Verfall derselben erhalten und in unsere Zeit herübergerettet haben.

Alte Leute erzählten mir davon, daß die Atchwabo früher Felle getragen hätten. Das wurde mir spontan gesagt, wenn wieder einmal einige Alomue in Fellschurzen an uns vorüberzogen. Weiter unten werde ich ein Lied mitteilen, in dem diese Tradition ihren Niederschlag gefunden hat.

Reste der Fellkleidung habe ich in der heutigen Profankleidung nicht gefunden, wohl aber gibt es sie noch auf dem Gebiete der Religion, genauer auf einem Gebiete der angelehnten Zauberei, dem Dämonismus. So trägt der Weissagezauberer noch ein Löwen- oder Leopardfell, wenn er bei seinen Tänzen den Dämon anruft, um Diebe entdecken oder die Zukunft voraussagen zu können. Und der Medizinzauberer bindet sich, wenn er Kräuter sammeln will, einen Fellsack um, den man *budu* nennt, worunter man im heutigen

¹⁰ Nach RECHE (S. 75) nennen allerdings auch die Issansu im abflußlosen Gebiet den Gesäßschurz aus Ziegenfell *nguo*.

Sprachgebrauch ein Tuch versteht, in das man etwas zum Mitnehmen einbinden kann; ehemals aber sollen die *budu* alle aus Fell bestanden haben, wie alte Leute versichern und wie die Erzählung von dem Jäger berichtet, der, wenn er auf die Jagd ging, immer „fünf Brote in seinen Rucksack aus Tierfell“ tat.

Daß sich im profanen Leben Reste der Fellkleidung nicht erhalten haben, hat gewiß seinen Grund darin, daß die Fellbeschaffung schon seit Jahrhunderten schwierig war. Aber man wird auch daraus schließen dürfen, daß die Fellkleidung die tiefsten Lebensinteressen des Namens nicht berührt hat, sonst wären auch im profanen Leben noch Spuren von ihr zu entdecken wie von der Kleidung aus Pflanzenstoffen, von der weiter unten die Rede sein wird. Wenn aber die Fellkleidung sich gerade im Zauberwesen gehalten hat, während sie im gewöhnlichen Leben verschwunden ist, so ist der Grund darin zu suchen, daß sie hier von religiösen Gedanken erfaßt und festgehalten wurde; denn religiöses Empfinden ist konservativer als profanes, und was es einmal in seinen Kreis einbezogen hat, hält es mit großer Beständigkeit fest, auch gegen äußeren Wechsel.

Der Übergang vom Fell zum Tuch hat sich aber auch im gewöhnlichen Leben nicht ohne Kampf vollzogen. Das beweist ein Lied, welches man bei folgendem Anlaß singt. Es gilt als unanständig, sein eigenes Kleid zu loben. Wer es dennoch tut, wird, wenn er zum Tanzplatz kommt, öffentlich beschimpft, indem sein Tuch so viel wie möglich herabgesetzt wird. Einer singt alsdann folgenden Text: „Dieses ist (ja gar) kein Tuch, sondern nur ein Fuchsfell“ (das Fell eines kleinen Walddieres, das zu nichts zu gebrauchen ist). Die anderen singen dann den Refrain dazu in so spottendem Tone und mit solcher Beharrlichkeit, daß der Prahlhans beleidigt wird und verärgert den Tanzplatz verläßt.

Die heutigen Atchwabo wissen gutes Tuch von schlechtem wohl zu unterscheiden. Wenn sie nun, um das gelobte Tuch möglichst schlecht hinzustellen, es nicht einen „Lappen“ oder einen „schmutzigen Fetzen“ nennen, sondern mit einem Fell vergleichen, so muß in der Auffassung der Atchwabo das Fell noch als Kleidungsstück empfunden werden, wenn auch als eines, das überwunden, abgetan und verachtenswert ist.

Aber noch ein Zweites läßt uns dieses Lied erkennen. Wenn die Atchwabo heute noch, um ein Tuch herabzusetzen, es ein schlechtes Fuchsfell nennen, dann muß der Streit zwischen Tuch und Fell mit großer Heftigkeit geführt worden sein. Und bis das Fell vom ganzen Stamm für minderwertig angesehen wurde, mag manches ähnliche Spottlied gesungen und manches scharfe Wort gesprochen worden sein, das „ins Herz gebissen hat“. Das Lied vom Fuchsfell ist wie ein letztes Echo, das zu uns Spätgeborenen herüberdringt und uns von jenem Kampf der Moden innerhalb des Stammes Kunde gibt.

In dem Streit zwischen Fell und Tuch mußte aber das Tuch Sieger bleiben, nicht weil es in sich wertvoller ist (anderswo hat sich trotz des Tuches die Fellbekleidung noch jahrhundertlang behauptet!), sondern weil dem Tuch ein Umstand zu Hilfe kam, der der Fellkleidung die Zufuhr abschnitt, d. h. der den Wildbestand Quelimanes vernichtete und so die

Beschaffung der Felle fast unmöglich machte. Während nämlich nördlich, westlich und südlich von Quelimane noch viele wilde Tiere leben, zeigt sich gerade im Gebiet der Atchwabo eine überraschende Armut an Wild. Das scheint schon zu VASCO DA GAMA's Zeiten so gewesen zu sein; denn damals trugen die Atchwabo schon keine Felle mehr, und der ROTEIRO berichtet nichts von wilden Tieren, obschon er bei dem einmonatlichen Aufenthalt reichlich Gelegenheit gehabt hätte, wilde Tiere zu sehen oder von ihnen reden zu hören, wenn es dort welche gegeben hätte. Auch SANTOS berichtet nicht, daß im Quelimanegebiet wilde Tiere gelebt hätten, während er von der Gegend um den Loranga ausführlich erzählt, daß es dort „Tiger, Leoparden, Löwen, Elefanten, Büffel, Meru, Hirsche, Gazellen, viele Zibetkatzen, unzählige Äffchen und große Affen“ gegeben hätte.

Das ist nicht immer so gewesen; denn die Tradition berichtet, daß früher einmal in der Gegend von Quelimane viel Wild gelebt habe; auch die Erzählungen sprechen davon. Aber seitdem die Portugiesen den Makusifluß durch einen Kanal mit dem Quaqua verbunden haben — genauer: sie haben den Rio Muananje, einen Nebenfluß des Makusi, mit dem Rio Liquare, einem Nebenfluß des Quaqua, verbunden und so das Gebiet der Atchwabo zu einer Insel gemacht — seither, so sagen die Atchwabo, könnten die wilden Tiere nicht mehr in ihr Gebiet gelangen; denn sie würden das salzige Meerwasser fürchten und einige könnten auch nicht schwimmen, und auch schon lange, lange Zeit vorher wären sie nicht mehr zu ihnen gekommen. Damit spielen sie auf die Tatsache an, daß der etwa zehn Kilometer lange Kanal schon früher bestanden hat, aber versandet war, und daß er von den Portugiesen eigentlich nur vertieft und verbreitert worden ist. Die Stelle aber, an der er sich befindet, war für das Wild der einzige Zugang ins Quelimanegebiet; wenn diese Stelle unpassierbar wurde, mußte das Wild aussterben.

Man wird also annehmen müssen, daß dieser schmale Zugang sich schon vor Ankunft der Portugiesen geschlossen hatte. Infolgedessen ging der Wildbestand zugrunde und die Fellbeschaffung wurde sehr erschwert. Als daher die Baumwolle und der Webstuhl eingeführt wurden, fanden sie günstigere Aufnahme als anderswo und wurden schnell so mächtig, daß sie auch die letzten Reste der Fellkleidung auf die Seite räumen konnten.

Daß ein Kanal sich öffnen und wieder schließen kann, ist für eine Küstengegend mit großem Tropenregen kein erstaunliches Ereignis und steht auch nicht vereinzelt da. Auch der Verbindungsarm des Quaqua zum Sambesi, der lange Zeit versandet war, hat sich vor einigen Jahren wieder zu einem regelrechten Fluß entwickelt, wie ich im „Anthropos“, 1923—1924, S. 69, berichtet habe.

Diese Absperrung gegen das übrige Festland hat nicht nur die Fellkleidung früher als anderswo vernichtet und der Baumwolle zu einem raschen Sieg verholfen, sondern sie hat sich in ihren Folgen auch noch auf anderen Gebieten der Kultur bemerkbar gemacht; doch hierüber an anderer Stelle.

γ) Die Tracht der unbearbeiteten Pflanzenstoffe.

Seitdem H. SCHURTZ im Internationalen Archiv für Ethnographie (Bd. IV, 1891, S. 133 ff.) die Verbreitung der Kleidungsstoffe: Leder, Fell, Rinde,

Baumwolle und Palmfasergewebe in großen Zügen festgelegt hat, ist Fell und Rinde als die ursprüngliche Tracht Ostafrikas angesehen worden. Man sprach und spricht wohl noch von einer Tracht, die dieser vorausgegangen sein muß (so SCHURTZ, 1891 *b*, S. 29 ff. und JÜNGER, 1926, an mehreren Stellen), doch legt man ihr nicht viel Bedeutung bei. Mit der Aufzählung und Darstellung der Entwicklung von Leder (Fell), Baumrinde, Wolle, Palmfasergewebe und Baumwolle schließen die Autoren meistens ihre Untersuchungen ab (siehe KURT VON BOECKMANN im „Atlas Africanus“, H. 1, Bl. 1.):

Dieses vergleichende Studium der Trachten ist gewiß von Interesse und kann uns lehrreiche Erkenntnisse bringen, vor allem über die Gesetze der gegenseitigen Beeinflussung und Verflechtung der Kulturen. Aber es birgt auch die Gefahr in sich, das ganze Interesse abzusaugen und so ein Vordringen in Kulturen zu verhindern, die zeitlich früher gelegen sind wie etwa die Fell- und Rindenstoffkultur in Ostafrika. Und doch wird es Aufgabe der Ethnologie sein, auch diese Fröhkulturen zu erschließen. Eine solche Fröhkultur tritt bei den Atchwabo im Material der Kleidung zutage.

Unter den verschiedenen Stoffen, die bei den Atchwabo zur Herstellung von Kleidung und Schmuck gebraucht werden, ist auch einer, der nicht in die gebräuchlichen Typen eingereiht werden kann und der doch zur Herstellung einer vollständigen Tracht gedient hat. Es ist das irgendwelches unarbeitete pflanzliche Material wie Gras, vollständige oder zerfaserte Palmblätter, Bast, meistens Bananenbast, Schilf usw., Stoffe, die bei vielen Kleidungsstücken und Kleidungsresten sowie bei der dazugehörigen Kultur noch vielfach gebraucht werden. Ich habe dieses Material bei folgenden Stücken und Resten gefunden.

1. Die Hüftschnur, die meist aus Bast besteht, und die dem Kinde unter einiger Feierlichkeit angelegt wird. Dazu das erste Bedeckungsmaterial, das vielfach noch aus Zweigen oder Blättern besteht (siehe S. ???).

2. Als Fortsetzung dazu die von Männern und besonders von Frauen noch getragene Hüftschnur aus ebendemselben Stoff und der Hochzeitsgürtel.

3. Der Strick aus Pflanzenmaterial, der dem Brusttuch der jungen Mädchen Halt geben soll und der zu dem Schluß berechtigt, daß ehemals das Brusttuch selber auch aus pflanzlichem Material bestanden hat.

4. Die Masken in den Mädchenweihen und der Schamschurz in den Jugendweihen der Knaben, der meist aus gefaserten Palmblättern besteht; man darf wohl darauf schließen, daß bei Einführung der Zeremonien diese Palmblätterkleidung auch im Profanleben üblich war und nur übernommen wurde.

5. Der Fingerring der Braut, der als Streifen aus einem Palmblatt herausgeschnitten wurde.

6. Die Halsschnur für Medizinen, die aus Bast gedreht ist.

7. Der Baststrick, mit dem der Tote umwickelt wird.

8. Die Trauerzeichen: Hals- und Armbänder und kleine Diademe, die aus trockenen Blättern der wilden Palme hergestellt wurden.

Alles das ergibt eine ausreichende und selbständige Tracht, die noch

um so vollständiger wird, wenn man bedenkt, daß einzelne der aufgezählten Stücke nur noch Reste einer ehemals gewiß reichhaltigeren Kleidung sind.

aa) Die Verbreitung dieser Tracht und ihre Bedeutung.

Die Tracht der unbearbeiteten Pflanzenstoffe findet sich nicht nur bei den Atchwabo, sondern ist — oft in weniger Stücken, manchmal aber viel ausgeprägter — auch bei anderen Völkern Afrikas im Gebrauch. Daß das in Westafrika so ist, daran wird niemand zweifeln, da ja hier die „Kleidung aus pflanzlichem Material“ bodenständig zu sein scheint, und es wird niemanden wundernehmen, wenn man dartut, daß der Kleidung aus bearbeiteten Pflanzenstoffen eine solche aus unbearbeiteten vorausgegangen ist. Aber auch im Sudan, in Ost- und Südafrika findet sich diese Kleidung, also in Gegenden, in denen man nach den bisherigen Aufstellungen hauptsächlich Kleidung aus tierischem Material vermuten sollte.

Es würde den Rahmen dieser Arbeit überschreiten, möglichst viele Stämme nach dieser Tracht abzusuchen; das sei eventuell einer eigenen Arbeit vorbehalten. Hier möge es genügen, das Vorhandensein dieser Tracht in großen Zügen darzutun und auch die dazugehörige Kultur aufzuzeigen, soweit das möglich ist. Wir beginnen im Süden.

aaa) Südafrika.

Bei den A m a k o s s a ziehen die Jünglinge nach der Beschneidung „in phantastischem Kostüm, mit Schilf oder Palmblättern umhangen, in den Ortschaften umher...“ (FRITSCH, S. 109).

Die B e t s c h u a n e n besitzen die Jugendweißen der Mädchen, in denen diese eine „strenge Unterweisung in ihren zukünftigen Pflichten durchmachen“ (FRITSCH, S. 206). Diese Mädchenweißen werden *Boyale* genannt. In dem *Boyale* „bemalen sich die Mädchen mit weißem Ton und kleiden sich in eine phantastische Umhüllung von Röhrchen und Schnüre von getrockneten Kürbiskernen. Die Rohre werden zu Schürzen zusammengefügt um die Lenden, sie umziehen den bloßen Leib in dicken Wülsten, hängen locker um den Hals und die Schultern herab und selbst der Kopf trägt noch einen Aufbau von demselben Material. Die Schnüre von trockenen Kernen, welche dazwischen hängen, verursachen mit den Schilfstengeln zusammen bei jeder Bewegung ein eigentümliches Rascheln, und wenn ein ganzer Zug so verkleideter Mädchen eiligen Laufes daherkommt, hört man dies Geräusch für größere Entfernungen“ (FRITSCH, S. 207). Dasselbe berichtet HOLUB, Bd. I, S. 483. S. 485 bringt HOLUB auch eine Abbildung dieses Schmuckes.

Von den B u s c h m ä n n e r n berichtet SCHULTZE (S. 657 f.), daß sie Armringe und Beinringe tragen, die aus den Rindenfasern der Akazie gedreht seien; Frauen tragen solche Ringe in großer Zahl oberhalb des Handgelenkes und am Oberarm, Männer tragen sie unterhalb des Knies. Auch Ketten aus Kürbiskernen sind bei den Buschmännern in Gebrauch. Ebenda bringt SCHULTZE auch eine Abbildung von je einem Armring und einem Beinring, die aus Bast geflochten sind.

Von den T h o n g a berichtet JUNOD folgenden Gebrauch (Bd. I, S. 106 f.). Nach der Verlobung besucht der Bräutigam mit einigen Freunden

seine Braut und deren Freundinnen. Wenn sie nach einigen Tagen das Dorf der Braut wieder verlassen, „all the young girls accompany them along the paths, far, far away, and, when they part, boys and girls tie together high standing grasses on the veldt, a touching symbol of their loves! Seeing these knots during the whole season at a crossway, passers-by will know that lovers parted there“. Dasselbe geschieht, wenn die Braut mit ihren Freundinnen nach einem Besuche des Bräutigams dessen Dorf verläßt. Die Sitte, hochgewachsene Gräser als Symbol der Liebe in dieser Weise zusammenzuknoten, erinnert an den Brautring aus Palmblattstreifen, den die Braut bei den Atchwabo nach der Verlobung trägt.

βββ) Ostafrika nördlich vom Sambesi und östlich vom Seengebiet.

Hier sind Gürtel und Lendenschurze noch häufig aus Gras oder ähnlichem Material hergestellt. Auch das Brusttuch ist genügend bestätigt, ferner Schmuckstücke, Medizinschnüre und Trauerzeichen aus Gras oder Blättern.

Der Gürtel aus unbearbeitetem Pflanzenmaterial wird vielfach im Profanleben noch getragen. So von den Frauen der W a n g o n i (FÜLLEBORN, S. 152), von den Frauen der W a n j i k a (ebenda, S. 512) und von den Männern im Livingstone-Gebirge (ebenda, Tb. 85 c und S. 459).

Lendenringe aus einfachen Baststreifen oder aus Bananenbast zusammengedreht tragen die W a k o n d e (ebenda, S. 384). Ferner gibt es dort grasgeflochtene Lendengurte von etwa Bleistiftdicke (ebenda, Tb. 91, Nr. 9) und Weibergürtel aus vielen Schnüren bestehend (ebenda, Tb. 91, Nr. 13). Von den Mang'anja sagt SCOTT, daß sie Gürtel aus Tuch, Schnur oder Fell herstellen (S. 606). Der Gürtel aus unbearbeitetem Pflanzenmaterial ist also mehrfach belegt als ein Stück, das heute noch im Profanleben getragen wird.

Lendenschurze oder ähnliche Gebilde aus demselben Material werden in den Jugendweihen getragen bei den Y a o (WEULE, 1908 a, S. 224, 227, 264); ferner bei den Makonde (STUHLMANN, S. 187).

Von den Frauen ist der Blätterschurz häufig noch als Alltagskleid berichtet. Aber auch Männer tragen diesen Blätterschurz noch als gewöhnliches Kleid. FÜLLEBORN führt ihn noch an drei Stellen an: bei den Akissi (Tb. 76, b und im Konde-Land Tb. 67, b und c); von den Männern im Livingstone-Gebirge berichtet er, daß sie „eventuell auch nur ein Blätterbüschel an einer Gürtelschnur“ tragen würden (S. 459).

Lendenschurze aus Gras, Schnüren oder Fransen werden in Ostafrika heute noch getragen bei den W a h e h e, wo die Mädchen sich in solche Schurze kleiden, „aber selten“, wie FÜLLEBORN sagt (Tb. 49, Nr. 14, und Tb. 47, b). Nach Berichten aus dem Konde-Land aus dem Jahre 1883 „gingen die Männer in der Regel ganz nackt oder hatten sich höchstens ein Stück Bananenblatt oder ein Grasbüschel vorgebunden“ (ebenda, S. 383). Im Livingstone-Gebirge tragen die Frauen neben Fellen und Blätterbüscheln auch bisweilen Grasschurze. FÜLLEBORN sagt hierüber folgendes: „Die W a k i n g a- und W a m a h a s s i-Frauen tragen um die Lenden einen aus vielen einzelnen Schnüren bestehenden Gürtel (Tb. 91, Nr. 13); in diesen wird vorne stets

ein Büschel frischer Blätter gesteckt, das die Genitalien bedeckt (Tb. 89, *a*; Tb. 90, *b—e*; Fig. 183). Das Gesäß verhüllt man durch einen Schurz aus Gras oder Fell. Die Grasschurze bestehen aus einzelnen, etwa einen Fuß langen, fingerbreiten Gräsern bzw. Blattstreifen, die nur an ihrem oberen Ende miteinander verflochten sind, nach unten aber franzenartig frei herabhängen (Tb. 91, Nr. 17; Fig. 183); hierzu kommt noch eine dicke Quaste aus solchen Blattstreifen, die hinten, in der Mitte des Schurzes, an diesen befestigt wird (Tb. 91, Nr. 11).

Bei jüngeren Mädchen aus der Bulongwa-Gegend sah ich statt dieses relativ breiten Grasschurzes hinten nur ein oder auch zwei ganz schmale, d. h. nur handbreite, niedliche Grasschürzen und das Defizit war durch einen Busch frischer Blätter ersetzt (Tb. 91, Nr. 18; Tb. 90, *b—d*).

Von den Frauen auf dem Beja- und im Ngosi-Hochland sagt FULLEBORN, daß sie um die Lenden einen Gurt trügen, von dem „fransenartig kleine Stricke herabhängen, die an den Enden mit breiten Eisenperlen verziert sind“ (S. 512).

Auch vom Tanganika-See sind Grasschurze gemeldet. LECHAPTOIS bringt auf S. 152 ein Vollbild, auf dem zwei Kinder außerhalb der Jugendweihen diese Schurze tragen.

Nach SCHURTZ (1891, *b*, S. 31) tragen bei den Wassukuma am Südufer des Viktoriasees „die Mädchen zuweilen Bündel von Gras“, und die Dschaggamädchen am Südabhang des Kilimandscharo kleiden sich oft in ein Bananenblatt.

In Ostafrika ist also der Schurz aus unbearbeitetem pflanzlichen Material genügend bezeugt.

Für das Brusttuch bringt A. WERNER im Titelblatt ihres Buches eine Bestätigung vom unteren Shire; die eine der Frauen scheint das Brusttuch auch noch mit einer Schnur festgebunden zu haben. Eine allgemeinere Bestätigung gibt SCHURTZ in der „Urgeschichte der Kultur“, S. 408, wo er sagt: „In Afrika wird bei vielen Stämmen von den verheirateten Frauen ein Stück Tuch an einer Schnur über die Brust getragen, aber oft findet sich, namentlich bei jungen Mädchen, nur die Schnur ohne das Tuch.“ Es ist schade, daß SCHURTZ nicht die Literatur angegeben hat, auf die er sich hier gestützt hat.

Schmuckstücke aus Gras oder Schilf hat FULLEBORN von den Wahhe und nordwestlich vom Nyassasee berichtet (S. 513 und Tb. 49, Nr. 17). BÜTTNER übersetzt das Suaheli-Wort *ubondo* (S. 122) mit „Grasschmuck, den die Frauen in den Ohren tragen“.

Medizinschnüre aus Gras oder Bast gedreht mit daran befestigten Klötzchen oder kleinen Wurzeln hat WEULE abgebildet und von verschiedenen Völkern am Rovuma berichtet (WEULE 1908, *b*, Tf. 6, 24, 31 und auch sonst noch verstreut); man sieht diese Schnüre in den Museen von verschiedenen Gebieten nicht nur Ostafrikas. Bei den Makonde hat WEULE auch einen Knotenkalender (*Qippu*) aus Bastschnur gefunden. (WEULE 1908, *a*, S. 401 f. und 422.) SCOTT sagt von den Mang'anja, daß sie in Zeiten der Trauer Gras um Arme und Kopf binden würden (S. 703 unter dem Wort *chisangwi*).

Von den Toten wird vielfach berichtet, daß sie verschnürt werden; das Material der Schnur ist jedoch meist nicht angegeben. Man wird in Zukunft darauf achten müssen. Doch hat Missionar C. SCHUMANN bei den Babena in Deutsch-Ostafrika eine Begräbniszeremonie beobachtet, bei der Gras und Blätter reichliche und eigentümliche Verwendung finden. Der Bericht ist in der Zeitschrift für Ethnologie 1902, H. 2, S. 127 ff., erschienen und sei hier abgedruckt, soweit er für die Frage der Tracht des Toten von Interesse ist.

„... Gleich nach meinem Eintreffen wurde die Leiche an den Rand des Grabes getragen. Das Grab war oben 1 m lang und $\frac{1}{4}$ m breit, nach unten war es derart erweitert, daß die Leiche bequem darin liegen konnte. Am Grabesrande wurde der Leiche innerhalb der Mattenumhüllung alles ausgezogen, was sie an hatte. Die Matte selbst wurde an einer Stelle durchschnitten und ein Arm dadurch genommen, sodann die Leiche in die Matte festgewickelt, doch so, daß der eine Arm außerhalb der Mitte verblieb. Nunmehr traten die Verwandten ans Grab und jeder warf sowohl nach der Kopf- als nach der Fußseite des Grabes etwas Lehm, einige Blätter von Bäumen und einer Schlingpflanze und Gras hinein. Dann wurde mit Lianen die Leiche ins Grab gesenkt, ähnlich wie wir den Sarg ins Grab senken. Die Leiche wurde so gelagert, daß das Gesicht nach der Seite schaute, wo das Geschlecht der Familie seinen Stammsitz herschreibt und daß der freie Arm oben lag. Darauf stieg einer der Verwandten ins Grab und verstopfte mit Lehm und Blättern das obere Nasenloch und das obere Ohr. Nachdem man noch einmal Lehm, Blätter und Gras nach dem Kopf- und Fußende der Leiche geworfen hatte, traten die Blutsverwandten an das Grab und schoben Erde ins Grab.

Nun wurde das Grab zugeschaufelt und die Erde festgetreten. Der außerhalb der Matte befindliche Arm wurde hochgehalten und so erhoben begraben, in die Hand legte man ein langes Gras und dieses von der Hand ausgehende Gras wurde nun sorgfältig derartig mitbegraben, daß es außerhalb des Grabes noch ein Stück heraussah. Auch zu Fußende wurde solches Gras derart versenkt, daß es noch ein Stück heraussah. Das Grab wurde mit einem Hügel versehen, noch einmal wurden Lehm, Blätter und Gras zu Kopf- und Fußende und neben dem Hügel das Zeug des Verstorbenen und ein Wanderstab hingelegt.

Es folgte nunmehr die Waschung. Die Waschungen geschehen teils im Grabe selbst, teils begibt man sich dazu an den Fluß. Die Blutsverwandten beobachteten dabei die besondere Zeremonie, daß sie Gras um die Brust legen, sodann Grasringe zwischen den kleinen und den Goldfinger legen und bei Beginn der Waschung das Gras nach dem Rücken werfen.

Nach der Waschung begab sich die Trauerversammlung an einen Kreuzweg. Hier wurde ein Feuer entzündet und es begann eine neue Zeremonie. Es wurde mit einem Sensenmesser rechts und links vom Feuer Gras abgemäht und aufs Feuer geworfen, dann mit einer Hacke rechts und links etwas Erde aufgehoben und ebenfalls aufs Feuer geworfen.

Nun mögen die Erklärungen der Symbole folgen. Der Tote schaut nach dem Lande, wo er herkommt, der eine Arm wird freigelassen, damit er den oben hingelegten Wanderstab ergreife auf seinem Weg „zur Gottheit“. Das:

Gras, das in die Hand gelegt wird und außerhalb herausieht, soll nur anzeigen, wo der Tote liegt, auch werden Nasenloch und Ohr nur zugestopft, damit keine Erde hineinfällt. Lehm, Blätter und Gras sind Abzeichen der Baumaterialien: Pfähle, Lianen zum Binden, Gras zum Decken, Lehm, die Pfahlwände zu bewerfen. Der Tote soll auch in dem neuen Lande, dahin er gezogen, bauen. Die Waschung ist Reinigung von der Unreinheit, die ihnen durch Anfassen und Begraben des Toten anklebt, das Abwerfen von Gras bei der Waschung ist Zeichen des Vergessens, des Abschüttelns aller Traurigkeit.“

Man wird die Symbolik von Blätter, Lehm und Gras als Abzeichen der Baumaterialien gelten lassen müssen. Daß man aber den Toten gerade Gras in die Hände legt, und daß man Gras benutzt, um sich nach dem Erdbegräbnis zu reinigen, wird man nicht allein aus praktischen Zwecken erklären können, sondern man wird darin auch ein letztes Überbleibsel aus jener frühen Zeit erblicken dürfen, wo das Gras — vielleicht auch Blätter und andere Pflanzen — in der Profankleidung dieses Volkes einmal eine so wichtige Rolle spielten, daß das Volk sich bis heute ihrer nicht ganz entledigen konnte.

yyy) Die Neger im nördlichen Teile des Seengebietes.

Auch diese Stämme tragen noch Schürzen, Gürtel und Schmuck aus Bast und Gras, und Gebilde aus Pflanzenfasern dienen als Trauerzeichen. Dazu kommt hier noch eine Verwendung frischen Grases zu bestimmten Opfern; diese Verwertung des Grases aber scheint auf hamitischen Einfluß zurückzugehen.

Bei den von den Wahima überwanderten Bantu-Stämmen, den Wapororo, Wahutu, Wakarague (Wanjambo), hat WEISS Hals-Medizinschnüre gefunden; nach den Abbildungen scheinen sie aus Gras geflochten zu sein. Auch aus Gras geflochtene Armringe werden dort getragen. Die Abbildung (WEISS, S. 101) zeigt zwei Wanjambo-Frauen, die viele Beinschnüre tragen. S. 104 sagt WEISS erklärend hierüber: „Bei den Wahutu-Weibern sieht man seltener die mit Eisendraht umspinnenen (erg. Ringe), dafür aber Bastringe.“

HANS MEYER bildet auf S. 27 „eiserne Glöckchen als Halsschmuck“ ab, die an einer Grasschnur aufgereiht sind. Auf S. 32 sagt er: „Kinder vor der Pubertät gehen gewöhnlich ganz nackt oder mit einem schmalen Schurz aus Bananenbast.“ Es scheint sich hier um Bahutu-Kinder zu handeln.

Von den Wakarague bringt die Nr. 58.498 des Wiener Naturhistorischen Museums einen „Schurz aus Gras, der an einem aus Gras geflochtenen Bindstrick hängt“.

Die Waheia westlich vom Viktoriasee tragen eine eigenartige und einzig dastehende Kleidung. „Sie tragen einen etwa bis zu den Knien reichenden Lendenschurz aus feinen zerschlitzten Fasern von Raphiapalmblättern oder auch Baumbast bzw. Gräsern, die an einer Lendenschnur aufgereiht werden. Häufig wird ein zweiter derartiger Grasschurz um den Hals als Mantel gelegt, oder man trägt ihn schärpenartig über einer Schulter“ (WEISS, S. 151 f.). „Die Waheia-Weiber zeigen große Ähnlichkeit mit denen der Waganda, nicht nur in Figur und Gesicht, sondern auch in der Tracht, wie es Abb. 119 zeigt.“

Allerdings kommt auch häufig eine hiervon abweichende Kleidung vor. Sie besteht aus einem Rock von Bast oder Gras, in Art des Männergrasschurzes gefertigt, nur länger und erheblich dichter, weil er sonst seinen Zweck nicht erfüllen würde. Häufig tragen die Weiber nur diesen Schurz, zuweilen aber auch darüber noch einen Rindenstoff wie die Waganda-Frauen“ (WEISS, S. 154). „Die jungen Mädchen begnügen sich mit einem erheblich kürzeren Grasschurz“ (ebenda, S. 154). „Schmuck tragen die Weiber sehr wenig, allenfalls an Schnüren aus Bananenbast kleine Holzstücke, die oft noch durch eingebraunte Muster verziert sind und wohl mehr als Amulette wie als Schmuck dienen“ (ebenda, S. 155). Auch werden Arm- und Beinringe aus geflochtenem Bast getragen (ebenda). „Die Kinder tragen einen großen oder kleinen Grasschurz, je nachdem, ob es ein Knabe oder ein Mädchen ist“ (ebenda, S. 156).

Die Wageia (Kavirono) östlich vom Viktoriasee, teils Niloten, teils Bantu, haben trotz des Mindestmaßes an Kleidung doch noch eine Menge Schmuck aus Gras oder Bast.

„Um die Fußgelenke legen sie geflochtene Ringe, hergestellt aus Bast, häufig aber auch ganz grobe, die aus Rutengeflecht angefertigt sind“ (WEISS, S. 192). Auch an den Unterarmen tragen sie geflochtene Ringe. „Ein weiterer Hüftschmuck sind geflochtene Bast- bzw. Grasringe, genau in der Art, wie wir sie im nächsten Kapitel bei den Bakulia beobachten werden“ (WEISS, S. 214). „Recht häufig tragen die Weiber an dünner Bastschnur ein kleines Fransstück, hergestellt aus dünnen, dunkelgefärbten Bastschnüren, kaum groß genug, um die Scham zu bedecken. Bisweilen geht dieser eigenartige Fransenschmuck auch um die ganzen Hüften herum“ (WEISS, S. 214). „Verheiratete Frauen, die bereits geboren haben, tragen aus großen Perlen oder auch aus Grasringen eine etwas tieferhängende Schnur um die Hüften, an welcher nach hinten ein kleiner mit Perlen bestickter Lederschurz herabhängt oder auch ein Schwanz in Gestalt einer großen Quaste, der sehr geschmackvoll und gleichmäßig aus feinen Pflanzenfasern hergestellt ist. Der Kopf dieser Quaste ist in der Regel mit Perlen benäht. Zuweilen treten an Stelle dieser Quasten einfache Blätterbüschel“ (WEISS, S. 215). Auch am Ober- und Unterarm werden Bastschnüre getragen. Bastschnüre werden von den Wageia auch als Zaubermittel getragen.

Auch die Bakulia am östlichen Ufer des Viktoriasees haben viel von dieser ursprünglichen Tracht bewahrt.

Die Heilung der Beschneidungswunde suchen sie dadurch zu beschleunigen, „daß der Penis mit einem Suspensorium, bestehend aus einem Grasring und Bastschnur, hochgelagert wird“ (WEISS, S. 296). In den Zeremonien wird vielfach Schmuck aus Pflanzenfasern getragen: Hauben, die einen breiten Strohkranz haben, Gesichtsrahmen mit wallenden Strohmähnen usw. (WEISS, S. 296). Die nicht beschnittenen Jünglinge legen „zahlreiche, sehr sorgfältig geflochtene Ringe aus Gras und Bast“ um den Hals (WEISS, S. 255). Ähnliche Gras- und Bastringe tragen sie auch um die Hüften und kreuzweise über der Brust. Von den Frauen sagt WEISS, daß sie „zahlreiche, aus Bast oder Gras geflochtene Ringe“ um die Hüften legen

(S. 292). Die Männer verwenden beim Haarschmuck Bast zur Verlängerung der Zöpfe (S. 250).

Bei den B a g a n d a tragen junge Mädchen „häufig um den Hals einen etwa fingerdicken Ring aus Bastfasern, auf dem in geschmackvollen Mustern kleine Perlen genäht sind“ (WEISS, S. 138). Auch kleine Kinder tragen derartige Bastringe häufig um die Hüften. Ähnlich sagt JOHN ROSCOE (1911, S. 443): „Little girls never wore anything more than a waist ring, which was made from the plantain stem...“ ROSCOE berichtet auch noch von den Baganda ein Opfer, das aus frischem Gras und Holz besteht. Ein ähnliches erzählt DRIBERG von den L a n g o. Da man diese Verwendung frischen Grasses wahrscheinlich auf hamitischen Einfluß zurückführen muß, so werden diese Opfer weiter unten in dem Kapitel „Hamitische und hamitisierte Stämme“ behandelt.

Die L a n g o verwenden noch vielfach Blätter und Gras in der Art, wie das südlicher wohnenden Bantu-Negern eigentümlich ist. S. 64 f. erwähnt DRIBERG Schnüre, die nur von kleinen Mädchen getragen werden, während die größeren Schürzen aus Metallstückchen tragen. „From about the age of five girls over the pudenda a few strings or threads (called *chip*) made from the hibiscus, increasing in number with the age of the wearer.“ Ebenda sagt er auch, daß Fingerringe viel von Mädchen getragen werden, „and are usually presents from admirers“. Leider gibt er nicht an, woraus diese Fingerringe verfertigt sind. Aber auch wenn sie heute aus Metall bestünden, wäre es möglich, daß sie früher aus Pflanzenstoffen hergestellt worden sind, wie die Fingerringe der Verlobten bei den Atchwabo. Auch die Monatsschürze der Frauen wird hier getragen; sie besteht aus Gras und Blättern. Es heißt hierüber S. 162: „A man does not cohabit with his wife during menstruation, at which period she wears grass and leaves instead of the usual *chip*.“ Ähnliches ist von den Semi-Bantu Südnigerias berichtet (TALBOT, S. 408). Diese Schürzen zu tragen gilt als alte Gewohnheit und hängt nicht vom Belieben der einzelnen ab. S. 210, Anm., erzählt DRIBERG von etwa 50 Männern, Androgynen, die sich, „being impotent from birth“, als Frauen gerieren und auch als solche betrachtet werden. „They even simulate menstruation and wear the leaves prescribed for women in their courses.“ Auch bei Krankheitsbeschwörungen werden Blätter angewendet. Blätter werden auch beim Begräbnis gebraucht. „The eyes are closed, and the ears are sealed with the leaves of the tree ochoga to prevent earth from entering“ (S. 166). „Branches and leaves of the tree edugu are scattered over the grave“ (S. 167). Als Trauerzeichen werden in sehr auffälliger Weise Pflanzenfasern verwendet. „On the day of his death the deceased's wife and mother tie strings or bands of fibre round their heads, necks, waists and breasts. Near relatives take off all their ornaments, while distant relations remove their bead ornaments and cover their brass ornaments with grass or fibre“ (S. 167). Bei der nächsten Ernte wird dann ein eigenes Fest gefeiert, bei dem diese Trauerzeichen offiziell abgelegt werden.

Hier bei den Lango sieht man deutlich, wie die Gras- und Blätterkleidung als das Ursprüngliche angesehen wird. Im Alltag hat man wohl das

Neuere übernommen: Perlen- und Messingornamente und auch modernere Kleidung. Wenn aber die ewigen Gesetze des Lebens und des Todes sich fühlbar machen, kehrt man zu dem zurück, was alter Brauch ist und was früher einmal Alltag war, zu Blättern, Gras und Pflanzenfasern.

δδδ) Die Stämme des abflußlosen Gebietes.

Diese Gebiete müssen vom Standpunkt der Ethnologie aus „teils als Rückzugs-, teils auch gleichzeitig als Festungsgebiete“ angesehen werden. Wir haben es hier mit Stämmen zu tun, die sich vor dem Ansturm neuerer Einwanderer in „abgeschlossene, ziemlich schwer zugängliche Bergländer“ (RECHE, S. 1) zurückgezogen haben, oder auch dahin zurückgedrängt worden sind. Möglich ist auch, daß sich unter diesen Stämmen noch Urrassenreste befinden. Auch bei diesen Völkern wird die in Frage stehende Tracht noch viel im Profanleben getragen, wenigstens finden sich genügend Reste von ihr vor, ein Beweis dafür, daß wir es hier mit einer alten Tracht zu tun haben.

Von den *Sandawe* ist folgendes berichtet:

„Bei alten Leuten sah ich zuweilen die ursprüngliche Tracht wenigstens in ihrem Hauptteil: wohl hundertmal polsterartig um die Hüften gewickelte Schnüre (*'umu*), angeblich aus *hika*-Gras gedreht. Doch tragen auch sie daran Stofflappen vor den Schantheilen an Stelle des Schurzes *dzadza*, der aus einer Pflanze *dza* in mir unbekannter Weise hergestellt gewesen sein soll“ (DEMPWOLFF, S. 85 f). Der eigentliche Schurz aus Pflanzenfasern erscheint also schon außer Gebrauch zu sein, lebt aber noch in der Erinnerung. Von den genannten Schnüren hat BAUMANN (S. 112) eine Abbildung gebracht. „Das meist durchbohrte Ohrläppchen wurde oft nur durch einen spiralig zusammengerollten Palmblattstreifen (*marara*) ausgefüllt und erweitert“ (DEMPWOLFF, S. 83). „Anscheinend ärmere Leute begnügen sich mit dem wohl ursprünglicheren Schmuck von Ketten *mumbureka*) aufgereihter Fruchtkerne der *mu'wo*-Pflanze“ (ebenda, S. 83). DEMPWOLFF berichtet auch S. 90 von einer Schleuder der Sandawe, die von der jetzigen Generation nur zum Verscheuchen der Vögel aus den Feldern benutzt wird. „An einer ovalen Lederpelotte von 11·5:8 *cm* Durchmesser waren zwei gedrehte Schnüre aus Bast des Brotfruchtbaumes *gele* geknüpft, usw....“ (DEMPWOLFF, S. 90 f). Ebenda hat DEMPWOLFF auch eine Abbildung dieser Schleuder gebracht.

Diese Schleuder der Sandawe hat als erster RECHE schon zwei Jahre früher beschrieben und auch genauer abgebildet (S. 28 f.) und berichtet, daß an den zusammengefalteten Enden des noch mit Haar besetzten Leders „die zweisträhnigen, aus pflanzlichem Material gefertigten Schnüre durch Umwicklung befestigt sind“. Ebenda beschreibt RECHE auch die Peitschen der Sandawe. „Mit ihnen knallen die Knaben in den Feldern, um die plündern den Vögel zu verjagen. Sie sind aus einem mit sehr dicker Bastschicht versehenen Stück Holz gefertigt; im Stiel ist der Holzkern belassen, aus dem Stück, aus dem die Schnur geworden ist, aber entfernt; so sind Schnur und Stiel aus einem Stück hergestellt. Im stielnahen Abschnitt ist die Schnur durch Umwicklung mit Baststreifen verstärkt, im Endteil dreisträhnig gedreht. Das äußerste Ende bildet ein aufgefaseres Büschel, das durch einen

Knoten gegen die übrige Schnur begrenzt ist. Am Stiel ist die vollständige Rinde erhalten“ (RECHE, S. 30).

Die *Kindiga* zeigen ebenfalls noch Reste dieser Tracht. RECHE sagt (S. 17): „Während die Knaben ziemlich lange unbekleidet gehen, sieht man selbst bei ganz kleinen Mädchen bereits ein aus Gras geflochtenes und oft mit Perlen verziertes Schürzchen.“ Auch bei dem ebenda abgebildeten „Genitalgehänge für kleine Mädchen“ scheinen die herabhängenden Schnüre aus Bast oder anderem Pflanzenmaterial hergestellt zu sein. „Die Männer“ tragen häufig aus Gras geflochtene Schnüre um den Leib...“ (ebenda) S. 18 beschreibt RECHE die S. 17 abgebildete Halsschnur wie folgt: „Auf eine gedrehte, zweistrännige Schnur, deren Enden verknotet sind, ist eine größere Anzahl durchschnittlich etwas über 1 cm langer Holzröhrchen aufgereiht.“

Die *Issansu*, die gänzlich zur Fell- oder europäischen Tuchkleidung übergegangen sind, haben dennoch bei den Trauerfeierlichkeiten einen Rest der alten Tracht bewahrt. „Zum Zeichen der Trauer legt man allen Perlen-schmuck ab und bindet einen Baststreifen um den Kopf; an der Trauer beteiligen sich alle Verwandten und Freunde; sie dauert nur ein bis zwei Tage“ (RECHE, S. 88).

Bei den *Nyaturu* tragen die Männer um die Taille „oft dreistrännige gedrehte dünne Schnüre aus Gras, und zwar meist ein ganzes Bündel, ein Brauch, der sich auch bei allen den Nachbarstämmen findet, die einen erheblichen Einschlag hamitischen Blutes aufweisen“ (RECHE, S. 44).

Die *Hamiten* haben wohl eine Graskultur, die den Nomadenvölkern charakteristisch zu sein scheint; weiter unten wird davon die Rede sein. Ob aber diese Schnüre aus Gras hamitischen Ursprungs sind, wie RECHE oben sagt und wie er S. 127 noch einmal ausdrücklich nahelegt, ist nicht ohne weiteres klar, sondern die weite Verbreitung dieser Hüftschnur bei mehr oder weniger zurückgedrängten Völkern läßt den Schluß zu, daß wir hier ein Stück der Frühtracht Afrikas von uns haben, dessen Form ebenfalls hamitisch beeinflußt ist.

S. 43 sagt RECHE noch, daß bei dem „Rückenhängeschmuck für kleine Mädchen“ die fünf mittleren Stränge „aus Gras geflochten“ sind, während sie sonst meistens aus Perlenbändern bestehen. Vielleicht darf man hier ebenfalls die Perlenbänder als das neue, von den Hamiten übernommene respektive umgewandelte Kulturgut betrachten, und die einfachen aus Gras geflochtenen Stränge als den alten Brauch ansehen. Die Steinschleuder der *Nyaturu*, die ebenfalls von RECHE zum erstenmal erwähnt wird, „ist aus dicken gedrehten Bastschnüren geflochten“. Hier sind auch die Trauerzeichen aus Gras wieder in Gebrauch, wie sie bereits von südlich wohnenden Stämmen berichtet sind. RECHE sagt hierüber folgendes: „Zeichen der Trauer ist eine um den Kopf gelegte geflochtene Schnur, wie wir sie bereits bei der Trauer der Witwe kennen gelernt haben“ (S. 63). Ebenda heißt es weiter: „Stirbt der Ehemann, so trauert die Witwe durch Anlegen einer gedrehten Grasschnur, die sie um den Kopf windet. Nach sechs Tagen schert sie sich den Kopf ganz kahl, behält aber die Trauerschnur bis nach Ablauf eines Monats

bei.“ Tanzgürtel besitzen die Nyaturu nach RECHE (S. 63 f.) zwei Sorten, solche, die aus Leder hergestellt werden und solche, die aus Schnüren bestehen. Einen der letzteren beschreibt er folgendermaßen: „Tanzgürtel für Frauen. An eine um die Taille gelegte Schnur sind auf einer Strecke von etwa 30 cm dicht nebeneinander zahlreiche, etwa 16 cm lange Schnüre angeknüpft, die senkrecht herabhängen und am Ende je ein 10 bis 11 cm langes Hölzchen tragen; das Ende der Schnur ist in das Hölzchen hineingepflocht. Beim Tanzen verursachen die aneinanderschlagenden Hölzchen einen klingenden Ton.“

WERTHER berichtet noch (S. 57), daß die Nyaturu „Bastschnüre um die Taille als Bekleidung“ tragen. In einem Einzelfalle hat WERTHER auch beobachtet, daß sie sich mit Zweigen bedeckten, „deren einen sie vorne, den anderen auf der Rückseite mittels eines Riemens um den Leib gebunden hatten“ (ebenda).

Die Burungi kleiden sich heute in europäische Tücher, wenigstens die Männer. Dazu zeigen sie aber auch noch Reste einer alten Tracht. Sie tragen nämlich „wie die Wanyaturu, Wassauide und Wafiomi, d. h.“ wie alle Völkerstämme, die auch sonst hamitischen Einschlag verraten, ein mächtiges Bündel aus Gras gefertigter Schnüre“ (OBST, S. 190, nach RECHE, S. 108). „Die Frauen sind bei der alten Tracht geblieben und kleiden sich ebenso wie die Weiber der Nachbarstämme in große Lederschürzen. Außerdem tragen sie lose sitzende Gürtel aus dicken Schnürenbündeln“ (ebenda). Diese Schnürenbündel bestehen aus „gedrehten Pflanzenfaserschnüren“. Auch hier ist nicht ohne weiteres klar, daß diese Schnüre hamitisches Lehnsgut sind. Das geht aus einem Vergleich der Stämme hervor, bei denen diese Schnüre getragen, respektive nicht getragen werden.

Am auffälligsten und dicksten sind diese Schnürenbündel nämlich bei den Bakulia und Wageia, zwei Nilotenstämme, die zwar hamitische Beimischung haben, aber noch mehr negroide Elemente in sich bergen. Viel unansehnlicher sind diese Hüftschnüre schon bei den Baganda und Waheia, zwei Bantustämme mit hamitischer Beimischung; dort werden sie meist nur noch von Kindern getragen. Und gar nicht scheinen sie bei den Massai und Wandorobbo vorhanden zu sein; wenigstens finde ich weder bei WEISS noch auch bei MERKER eine Andeutung davon. Auch die Nandi tragen sie nicht. Gerade diese Stämme werden aber als überwiegend hamitisch angesehen; STRUCK zählt sie in BUSCHAN, Bd. I, „Völkerkarte von Afrika“ unter den „Nilotohamiten“ auf, während WEULE auf seiner „Völkerkarte von Deutsch-Ostafrika“ im „Deutschen Koloniallexikon“, Bd. I, sie direkt zu den „Hamiten“ rechnet.

Somit sieht man nicht recht ein, wie die Stämme des abflußlosen Gebietes ihre Hüftschnürenbündel nun gerade von den Hamiten überkommen haben sollen. Die Hamiten selber besitzen solche Schnüre nicht. Aber südlicher wohnende Bantustämme sowohl wie auch Sudanneger tragen solche Schnüre, wenn auch meist in einfacherer Form. Man wird also nicht fragen müssen, woher dieser Gürtel überhaupt stammt, sondern nur, woher es kommt, daß der schon bestehende und bodenständige Gürtel gerade bei den Stämmen

des abflußlosen Gebietes diese außergewöhnliche Form hergenommen hat. Und da ist es wahrscheinlich, daß diese Form der Hüftschnüre von den hamitischen Drahtspiralen abgesehen und hergenommen worden ist. Der Gürtel selber aber ist als Restbestand einer alten bodenständigen Tracht anzusehen.

Fassen wir das bisher Dargelegte zusammen.

Für Ostafrika ergibt sich folgende Tatsache: Stellenweise wird Schmuck und Kleidung, bestehend aus unbearbeitetem pflanzlichen Material, heute noch im Profanleben als alltägliche Kleidung getragen. Bei anderen Stämmen ist diese Tracht im Profanleben nur noch in Resten erhalten, die aber dauernd getragen werden müssen. Bei noch anderen Stämmen wieder treten diese Reste auch im Profanleben schon zurück und erscheinen nur noch zu bestimmten Zeiten oder bei bestimmten Anlässen, die meist religiöser Natur sind. Und diese alte Kleidung, respektive ihre Reste bestehen ganz unbeeinflußt von dem Material, das heute von jenen Stämmen getragen wird: wir finden diese Reste bei Stämmen mit Fellkleidung sowohl wie auch bei Völkern, die Rindenstoffkleidung tragen.

Das berechtigt zu folgendem Schluß: Vor der Fell- respektive Rindenstoffkleidung trug man in Ostafrika — wahrscheinlich auch in Südafrika — die Tracht der unbearbeiteten Pflanzenstoffe.

Mit dieser Aufstellung aber haben wir eine Zeit erschlossen, für die man von Ostafrika nicht mehr behaupten kann, daß seine Tracht aus tierischem Material bestünde; diese Behauptung kann nur von einer relativ jungen Zeit Geltung haben. Mit anderen Worten: die Aufteilung Ost- und Westafrikas bezüglich der Tracht im Gebiete mit vorherrschend tierischem, respektive vorherrschend pflanzlichem Material hat für die Frühzeit Afrikas keine Geltung und ist auch für die heutige Zeit nur mit Vorbehalt richtig. Wir werden weiter unten sehen, daß auch der Sudan und Westafrika diese Tracht der unbearbeiteten Pflanzenstoffe wenigstens noch in Resten besitzen, also auch in jener Frühzeit besessen haben. D. h. es legt sich nahe, daß es einmal eine Zeit gab, wo Sudan, Ost- und Westafrika kulturell noch nicht geschieden waren, sondern eine große Einheit bildeten.

see) Die hamitischen und hamitisierten Stämme im nördlichen Teile des ostafrikanischen Seengebietes.

Bei diesen Stämmen findet sich die Tracht aus unbearbeiteten Pflanzenstoffen nicht. Auch derartiger Schmuck ist bei ihnen selten: bei den *Masai* ein Stirnring aus geflochtenem Gras, den die Mädchen nach der Beschneidung tragen (MERKER, S. 67) und die Verlängerung der Haarfrisur durch Bast (ebenda, S. 148). Und bei den *Bakitarä* wird die Nabelschnur an zwei Stellen mit Gras abgebunden und dann mit einem Schilfblatt zerschnitten (ROSCOE, 1923, S. 242), ein Brauch, der sich auch bei den Negerstämmen Nordnigerias findet (MEEK, Bd. II, S. 75).

Im übrigen aber zeigen diese Völkerstämme ein ganz anderes Bild; sie verwenden mit Vorliebe frisches Gras und dieses mehr bei religiösen Zeremonien.

Von den *B a g a n d a* berichtet ROSCOE (1911, S. 318) ein Holz- und Grasopfer, das sie dem Flußgeist *Muige* darbringen. „On each side of the river, however, there was a heap of grass and sticks, and every person who crossed the river threw a few sticks or a handful of grass upon the heap as an offering to the spirit, and, after crossing safely, he threw more on the heap on the other side.“

Ein ähnliches Opfer aus Gras berichtet DRIBERG von den *L a n g o*, die er „a Nilotic tribe of Uganda“ nennt, die aber auch hamitisch beeinflusst sind. Wenn bei ihnen ein Mädchen außerhalb des Dorfes mit einem Manne verbotenen Umgang hatte, und das bekannt wird, so werfen die Vorübergehenden Gras an diesen Ort. DRIBERG sagt S. 161 folgendes hierüber: „Should a girl be found in illicit intercourse with a man out of doors, or should she complain of such intercourse, all passers-by throw grass on the spot, as *jok* is immanent there with evil influence.“ *Jok* ist eine Gottheit, die sich in verschiedener Weise kundgibt, und die man durch dieses Opfer zu versöhnen sucht.

Noch unzweifelhafter findet sich das frische Gras als Opfer bei den *M a s a i*. LE ROY berichtet darüber (S. 321) wie folgt: „C'est ainsi que, chez les Massai, le sacrifice le plus significatif que l'on puisse faire à la Divinité, c'est celui d'une poignée d'herbe arrachée dans la plaine, offerte à Dieu ou à ses représentants comme un hommage dont la signification est celle-ci: C'est vous que avez couvert la terre de cette herbe sans laquelle nos troupeaux et nous ne pourrions vivre. Vous en restez le maître: la voici.“

MERKER berichtet von dem Gebet, das die Masaikrieger, wenn sie auf dem Kriegszug sind, „täglich früh vor dem Abmarsch und abends nach Ankunft im Lager“ verrichten. „Sie hocken dabei dicht zusammen, während ein Anführer und ein Wohltäter durch die Gruppe gehen, die einzelnen mit den Halmen eines für Rinder geschätzten Futtergrases bestreuen und das Gebet sprechen“ (S. 208).

MERKER beschreibt auch das von LE ROY mehr angedeutete Opfer genauer. „Während des Gebetes streckt sie (die Frau) die Arme gegen den Himmel. Dabei hält sie in beiden Händen Grasbüschel oder nur ein solches in der linken Hand, während sie um den rechten Oberarm mehrere Halme gebunden hat. Bei jedem Gebet opfert die Frau für Gott ein wenig Milch. Entweder drückt sie aus ihrer eigenen — und zwar der rechten — Brust ein paar Tropfen, oder sie gießt aus einer Kürbisflasche etwas auf die Erde. Ein ähnliches Opfer bringt sie morgens und abends beim Melken dar, indem sie sowohl aus dem Euter, als auch aus dem Melkgefäß etwas Milch zur Erde fließen läßt“ (S. 207).

Wir haben hier ein Grasopfer, das mit einem Milchopfer verbunden ist: beides zusammen ist als tägliches Primitialopfer anzusehen. Das ist nicht mehr Negerart, sondern hamitischer, genauer gesagt: Großviehzüchterbrauch, der sich auch bei den Großviehzüchternomaden Zentralasiens findet. Herr Prof. GAHS aus Zagreb war so freundlich, mir die entsprechenden Parallelen zusammenzustellen.

J. G. GEORGI, Beschreibung aller Nationen des russischen Reiches,

S. 386: „Alle schamanistischen Heiden feiern ein Frühlingsfest . . . Das Frühlingsfest ist ihr Neujahr, an welchem sie das erste Gras und die Erstlinge der Viehzucht, vorzüglich Milch opfern und für das Jahr Segen erbitten.“

Ebenda, S. 387: „Die (Pferde-) Tungusen und (mongolischen) Burätten feiern ihr Frühlingsfest wie die (türkischen) Teleuten, nur opfern beide nebst der Milch auch etwas frisches Gras.“

J. G. GEORGI, Bemerkungen einer Reise im Russischen Reich, S. 286: „. . . Die nerčinskischen Pferde-Tungusen feiern wie die Burätten um die Zeit des ersten Grases und der ersten Milch ein Fest.“

G. N. POTANIN, Cernaja vjera ili samanstvo u Mongolov i drugya stati D. Banzarova, S. 38—39: „Dasselbe Fest (wie die alten Hiongnu und die alten Mongolen im 13. Jahrhundert) feiern auch heute die (mongolischen) Kalmücken und die heidnischen Tataren, und es heißt bei ihnen *Urus-sara* . . . *Urus* ist das Fest der Erneuerung der Natur und das Heranrücken jener Jahreszeit, wo die Erde sich mit dem Grün schmückt, wo auch die Herden dem Nomaden neue Frucht und reichliche Milch spenden; deswegen bestehen auch die Opfer, welche das dankbare Volk in dieser Zeit seinen Göttern darbringt, aus Milch, Kumys, Bier und Gras. Zu gleicher Zeit vertraut es seine Herden der Obhut der Gottheiten an, indem es ihnen Tiere, meistens Pferde, weiht . . .“

So dürfen wir mit Recht diese Verwendung des frischen Grases als außerafrikanisch ansprechen; mit der Art der Neger, Gras zu verwenden, hat sie nichts zu tun.

Hiemit hängt der Brauch zusammen, bei den Hochzeitsfeierlichkeiten frisches Gras zu verwenden. Dieser Brauch ist bei den Bakitara besonders auffällig, wobei Braut und Bräutigam auch noch Milch trinken müssen, wodurch der Ehevertrag offiziell seine Gültigkeit gewinnt. „In preparation for the bride's coming, grass was usually laid on the path outside the kraal-gate for a little distance, and also inside, from the kraal-gate to the house of the bridegroom's parents. When the bride reached this grass carpet she was allowed to alight from her litter and walk to meet her husband, who came from the kraal when he heard the procession approaching“ (ROSCOE, 1923, S. 270).

„Wen the two parties met, someone from each gathered a handfull of grass. That picked by the bride's friend was taken to her mother, and the bridegroom's tuft to his mother; both tufts were put away with the fetishes in the respective houses, for they were supposed to ward off magic“ (ebenda).

„The milk from a healty young cow that had a calf alive and well was put into the special wooden pot, *Kisahi*, and the bridegroom's mother brought it in and handed it to the head of the house, who drank a little and handed it back to his wife, saying, 'Give it to the boy'. The bridegroom, who had now entered the house, went into the bridal chamber and sat on the bed by the bride; his mother handed the milk-pot to him, and, first drinking a little himself, he passed it to the bride, who drank from it. This constituted the covenant of marriage and was binding. Should the bride refuse to drink, no further step could be taken until her consent had been obtained. When

she had drunk, she handed the pot to her mother-in-law, who put it with the milk-pots until the early morning when she finished the milk herself; no other person might drink any of it because, being the marriage-pledge, it was sacred. If it was taken from a cow which had lost its calf or was sickly, the couple would either have no children or those they had would die in infancy or be delicate“ (ebenda, S. 271).

Die Verbindung von Milch und frischem Gras bei den Hochzeitsfeierlichkeiten macht es unzweifelhaft, daß es sich auch hier um einen Viehzüchterbrauch handelt.

In gleicher Linie dürfen wir als drittes hamitisches Charakteristikum die reichliche Verwendung von frischem Gras beim Begräbnis aufstellen; manchmal wird hiebei auch grünes Laub verwendet.

So heißt es von den Massai: „Nachdem die Leiche draußen niedergelegt ist, bedecken sie die Söhne unter Vortritt des Ältesten oder — wenn dieser noch im Kindesalter steht — des Bruders des Verstorbenen mit grünen Zweigen . . .“ (MERKER, S. 201). Ebenda: „Wenn jemand außerhalb des Kraals starb, so läßt man ihn auf der Stelle liegen, wo ihn der Tod ereilte, und die dabei Anwesenden werfen einige Büschel Gras oder Laub auf die Leiche. Beim späteren Passieren des Ortes wirft man wieder einen Stein oder eine Handvoll Gras auf jene Stelle, wo der Tote lag. Je angesehener derselbe war, desto länger bleibt dieser Verehrung ausdrückende Brauch bestehen.“

Diese Gewohnheit sehen wir mit Recht als einen Großviehzüchterbrauch an, der mit dem Gras- respektive Milchopfer auf einer Linie steht. Das zeigt die Tatsache, daß man nicht nur Gras auf das Grab wirft, sondern zuweilen auch etwas Milch daraufgießt. „Das Häuptlingsgrab sowie oft auch die Gräber der *El kiboron*-Greise werden mit einem größeren oder kleineren Steinhügel gekrönt. Vorübergehende Masai werfen später als Zeichen der Verehrung für den Toten einige Büschel Gras auf letztere, wogegen sie auf das erstere, das als heilig gilt, von Zeit zu Zeit auch etwas Milch als Opfer ausgießen“ (MERKER, S. 202).

Somit ergibt sich bei den Hamiten eine andere Art, Gras zu verwenden, wie das bei den Negern Brauch ist. Die Neger verwenden vorzugsweise trockenes Gras in nicht allzu großen Mengen. Die Hamiten aber verwenden fast nur frisches Gras und dieses reichlich. Die Neger verarbeiten es mehr zu Schmuck und Kleidung. Als Charakteristikum der Hamiten aber darf gelten, daß sie frisches Gras zu religiösen Zwecken verwenden: bei Opfer und Gebet, bei Hochzeitsfeierlichkeiten und beim Begräbnis. Daß die Hamiten in engerer oder lockerer Verbindung mit dem frischen Grase bei diesen Gelegenheiten noch Milch verwenden, legt ihren Zusammenhang mit den Großviehzüchternomaden Zentralasiens nahe; bodenständisch afrikanisch aber ist dieser Brauch nicht.

Die Ehrfurcht vor dem Grase und die Hamitenart es zu verwenden, hat HOLLIS von den Nandi sehr gut zusammengestellt. HOLLIS sagt S. 77 f: Grass. Grass is held to be sacred, as it is the food of cattle. It may not

be cut except by women for thatch, and warriors are not permitted to till the ground, as they would have to kill the grass.

When a man or boy is being beaten, he is allowed to go free if he can tear up some grass. A Nandi, too, will not kill a native of another tribe if he has grass in his hand or on his person. A handful of grass held above the head is a sign of peace, and when two people fight, one of them has only to pluck some grass to ensure that his opponent will desist from attacking him. Peacemakers carry grass in their hands after a murder has been committed; and warriors returning from raids and expeditions are greeted by their women-folk who run out to meet them singing, and as a sign of peace bearing bunches of grass.

When a man pays a debt in cattle, or when cattle are paid for a wife, some grass has also to be handed to the receiver, otherwise it is thought that the cattle will die.

Grass is used on many occasions. For instance, it is thrown on the wounds made by the black ant (*songotiet*), as this insect is considered unlucky; it is held in the hand when an ox, calf, goat, or sheep is bled for the first time, or when an unborn calf or kid is removed from its mother's carcass; a bracelet of grass takes the place of the wedding ring of civilized nations; grass is bound round the central pole of the house as a signe of life and strength; and dead bodies are partially covered with grass when laid ready for the hyenas. If a warrior drops a weapon he must throw some grass on it before he picks it up; and when a person urinates or defaecates, he must cover the spot with grass. Grass is also put in the mouth of gourds used for sprinkling warriors with milk when they start on a raid, and for anointing boys and girls during the circumcision festivals. It is likewise employed when the *tet'-ap-tumdo* goat is killed at weddings. Grass must never be used for beating either people or cattle."

§§§) Der Sudan und Westafrika.

Ein ebenfalls ziemlich einheitliches Gebiet der Tracht der unbearbeiteten Pflanzenstoffe ist der Sudan. Hier sind es hauptsächlich Blätter und Zweige, die getragen werden; doch fehlt auch Gras, Schilf und andere Pflanzenfaser nicht.

Im Ostsudan ist die Kleidung häufig. Es gibt dort große Gebiete, „wo Baumblätter oder Gräser einen sehr wichtigen Bestandteil der Tracht vieler Stämme bilden“ (SCHURTZ, 1891, a, S. 142 f.). SCHURTZ rechnet hierher die Bari, Nuer, Bongo und Madi, ferner die Dor und Fertit.

Das Wiener Naturhistorische Museum weist unter Nr. 4951 bei den Nyang-Bari einen Frauenschurz auf, dessen rückwärtiger Teil aus Baumbast besteht, während der vordere Teil aus Blattbüscheln hergestellt ist. Von den Kitsch ist ebenda eine Kopfbedeckung vorhanden, die „aus zahlreichen Bastschnüren verfertigt“ ist (Nr. 4005). Und die Nr. 10.647 bringt von den Bari einen „Schamschurz für Mädchen, aus geflochtenen Fransen bestehend, welche mit roter Ockererde gefärbt sind“.

Von den Bongo-Frauen sowie von den Frauen der Mittu,

Niamniam und Kredj sagt SCHWEINFURTH, daß sie „dichtbelaubte, geschmeidige Zweige“ zur Bedeckung gebrauchen, die sie jeden Morgen „als frische Garderobe aus dem Walde“ holen (S. 155). Die Madi-Frauen „bedienen sich des Schurzes von Laub und Gräsern“, während die Männer Felle tragen (ebenda, S. 213). Bei den Mangbattu tragen die Frauen neben Rindenstoff noch Bananenlaub, das sie an der Gürtelschnur befestigen, „die keiner fehlen darf“ (ebenda, S. 343). Bei all diesen Stämmen scheint die Lendenschnur für beide Geschlechter noch aus pflanzlichem Material zu bestehen.

Von den Schilluk sagt HOFMAYR: „Die jungen Schilluktöchter holen sich nur für die Menstruation ihre Papyrusfasern — ein Mittel, das ihnen ihr Ahne geschenkt — an den Ufern des Nils, . . .“ (S. 288). — Das Gesicht der Toten wird im Grabe mit einem Strohgeflecht bedeckt (ebenda, S. 300).

Im mittleren Sudan wird die Pflanzenfasertracht berichtet von den Heidenstämmen Baghirmis (SCHURTZ, 1891, *b*, S. 30). Südlich von den Wadai bei den Banda (ebenda, S. 29). Und auch „die Heidenstämme, die in den Haussa-Ländern und im Süden des zentralen Sudan trotz der Nähe kulturell fortgeschrittener Völker auf einem tiefen Stande der Gesittung verharren, gehören hieher“ (SCHURTZ, 1891, *b*, S. 29).

Das Wiener Naturhistorische Museum bringt unter der Nr. 84.256 aus Nordadamaua von den „Namtshi-Heiden“ einen „Frauenschurz, bestehend aus zwei Büscheln gelblicher Bastfaser des Affenbrothaumes, am oberen Ende zusammengeflochten; mit geflochtener Schnur verbunden . . .“

Im Westsudan findet sich diese Tracht an verschiedenen Stellen. Aus Südnigerien hat TALBOT einige Reste berichtet.

Bei den dortigen Bantustämmen trägt die schwangere Frau einen eigenen Gürtel, der früher aus trockenen Bananenblättern bestand (S. 375).

„The Bakwiri cut off the umbilical cord on the day of birth and tie some ‚medicines‘ on to the end of the remaining part; the cord and the after-birth are buried along with plantain leaves and yams, and a young plantain is planted above it. Among the Bakundu the first man who notices that a woman is pregnant in the town ties a string round her wrist and gives her a present“ (ebenda).

„In the rest of the country men were attired in skins or coverings made of bark, palm-leaf, or more rarely, screw-pine fibre“ (S. 395).

Beim Begräbnis wird Schilfgras verwendet. „Recess graves, similar to those of the later prehistoric period in Egypt, are customary among some of the north-eastern Semi-Bantu. With certain of these peoples communication is maintained between the corpse and the world above by means of a reed or some like instrument . . .“ (S. 471 f.).

TALBOT hat sich fast nur der Erforschung der geistigen Kultur in Südnigerien gewidmet und viel Neues zutage gefördert; hätte er der Erforschung der materiellen Kultur ebensoviel Aufmerksamkeit widmen können, so ist anzunehmen, daß er noch mehr Reste dieser alten Tracht und der dazugehörigen Kultur gefunden hätte.

In Nordnigerien hat sich MEEK mit der Erforschung auch der materiellen Kultur befaßt und viele Stücke dieser Tracht gefunden.

So wird die Nabelschnur mit einem Stück Schilfgras abgeschnitten. „The umbilical cord is severed by a sharpened reed (Païemawa). The Berom lay the cord over a piece of broken pot, and sever it with a knife if the child is a boy, or with a piece of sword-grass if a girl“ (Bd. II, S. 75).

Das Kagoro-Mädchen trägt nur einen Gürtel aus Fasern (Bd. I, S. 40).

Penisfutterale sind bei den Plateaustämmen aus Gras gewoben (Bd. I, S. 41).

Von den Frauen der primitiven Stämme werden Schürzen aus Blättern, Gras und anderen Pflanzenfasern getragen. „The women of the primitive tribes, if they are not totally unclothed, wear aprons of leaves (or of fibre strings) or loincloths. The Angas, Vergum, Bachama, Jarawa, Anaguta, and Longuda females, for example, wear a bunch of leaves behind until they arrive at marriageable age, when they add a bunch in front also. The leaves (branches in all) are suspended on strings of fibre. Among the Sura these strings are fastened before and behind to a circular ball made of grass and bound round with string. The branches holding the leaves are often plaited at the top and dyed red (Jarawa). The women of the Jaba and other Nasarawa tribes are distinguished by their use of 'tails'—flat plaited trays with protruding centre-pieces. The Pe and Nungu women commonly wear kilts of loose string, often smeared with red earth and oil. The Ba women combine the use of leaves with leather, wearing a bunch of leaves behind and a leather sporran in front. Other tribes, again, appear to be in a transition stage between natural and manufactured clothing. Irigwe women, for example, wear a strip of cloth round the waist, and a bunch of leaves behind. The use of cloth must soon become general“ (Bd. I, S. 41 f.).

Bei feierlichen Gelegenheiten tragen auch die Männer noch Schürzen von Schilfgras (Bd. I, S. 41).

Auch bei den Hochzeitsfeierlichkeiten wird Gras verwendet. „The Basa bridegroom passes reed-grass over the back of his bride, and then twists it and thrusts it into the thatch of his roof. This constitutes the marriage tie, and the reed-grass remains a witness to their union“ (Bd. III, S. 99). Die letzte Bemerkung erinnert direkt an die Sitte, die JUNOD von den Thonga berichtet hat, wo auch Grashalme zum Zeichen der Treue zusammengebunden werden.

Auch das Brautkleid besteht aus Faserschnüren. „The Angas wedding-day is signalized by the formal entry of the bride into the bridegroom's house. She then for the first time dons her garment of fibre-strings, the strands of which hang down from her waist before and behind“ (Bd. II, S. 99).

Beim Begräbnis tritt diese Tracht ebenfalls wieder auf. „The Berom wrap a ram's skin round the waist of their dead men, the women being buried in their girdles of leaves“ (Bd. II, S. 116). Dasselbe gilt von den Frauen

der Zul: „The women, however, are still buried in their pristine costume of leaves“ (ebenda). „Tangale widows must, at the graveside, cross the body of their dead husband three times, and they wear special girdles of locust-bean leaves to ward off the defilement of death“ (Bd. II, S. 122).

Auch Gras und andere Pflanzenfasern werden beim Begräbnis gebraucht. „Ba and Seiyawa widows tie band of fresh grass round their loins, and change their costumes of leaves . . . Among the Ron the nearest relative wears ropes of grass around his head, chest, and loins. (Das erinnert an die bereits berichtete Sitte der Lango). The Mama, Ninza, and Mada widow ties several turns of newly made string around the neck, chest, and waist. Among the Borom, widows mourn by wearing strings of fibre round the neck, and, if they have adopted clothes, they abandon these for a girdle of leaves“ (Bd. II, S. 130 f.).

Am oberen Senegal hat DELAFOSSE diese Kleidung gefunden.

„Les Senoufo ont à peu près le même costume que les Banmana, mais se contentent plus fréquemment que ces derniers d'un simple *bila* ou d'une culotte sans blouse; leurs femmes portent généralement le pagne, mais n'ont souvent qu'une sorte de mouchoir cachant leur nudité, ou des franges de cuir, ou un paquet de feuilles“ (Bd. I, S. 339).

Ebenso ist es bei den Birifo: „Les femmes cachent leur nudité au moyen de deux paquets de feuilles retombant l'un par devant et l'autre par derrière“ (ebenda).

Das gleiche sagt DELAFOSSE von den Bariba und den Soumba: „Les femmes des uns et des autres portent des paquets de feuilles“ (ebenda, S. 340).

Auch DELAFOSSE hat sich mehr der Erforschung der geistigen Kultur zugewandt, so daß es nicht ausgeschlossen ist, daß bei intensiverer Forschung noch mehr Reste dieser alten Tracht gefunden werden.

SCHURTZ glaubt annehmen zu dürfen, daß in der Regel nur der weibliche Teil eines Volkes die Blättertracht bevorzuge, weshalb er eine besondere Gruppe der Blättertracht nicht bilden mochte. Er hatte recht darin, für die Blättertracht eine besondere Gruppe nicht zu bilden; denn die Blättertracht ist eine zu schmale Basis; sie ist nur ein Teil der Tracht der unbearbeiteten Pflanzenstoffe. Und sogar im Sudan, wo doch die Blättertracht überwiegt, erscheint sie immer mit Gras, Schilf und anderen pflanzlichen Fasern gemischt.

Aber es wäre auch unrichtig, diese Tracht allein den Frauen zuzuschreiben. Wohl finden sich — besonders im Sudan — heute mehr Stücke und Reste dieser Kleidung bei den Frauen als bei den Männern. Dafür gibt SCHURTZ als Grund an, daß das Laub — man mag auch Gras, Schilf, Bananenbast und Palmfaser hierher rechnen — „eine höchst einfache und billige Kleidung ist, die der Mann gern dem wenig geachteten Weibe überläßt, während er für sich selbst bessere Stoffe wählt“.

Dieser Grund liegt etwas sehr an der Oberfläche und ist weniger eine objektive Tatsache, als vielmehr eine subjektive Meinung von SCHURTZ, die allenfalls für den Sudan Geltung haben könnte. Für die Gesamtheit der

Tracht der unbearbeiteten Pflanzenstoffe gilt sie nicht; denn die wird auch von Männern noch getragen und ihre Reste zeitweilig auch noch von Frauen solcher Stämme, die im übrigen Leben eine sehr reichhaltige und durchaus nicht billige Kleidung zu tragen pflegen. So müssen wir den Grund für das hauptsächlichliche Tragen dieser Kleidung von seiten der Frauen anderswo suchen. Dieser tieferliegende Grund ist in folgender Überlegung zu finden.

Wie die Aufzählung der heute noch gebräuchlichen Stücke beweist, hat sich diese Kleidung am meisten bei lebenswichtigen Ereignissen bewahrt: Geburt, geschlechtliche Differenzierung und Reife, Jugendweihe, Verlobung und Hochzeit, Tod eines Stammesmitgliedes oder eines Verwandten. Nun wird aber der Mann von diesen Ereignissen körperlich wenig berührt und seelisch nur oberflächlich beeindruckt und in der äußeren Arbeit verflachen seine Eindrücke schnell. Die Frau aber ist physisch eng und unentrinnbar in diese lebenswichtigen Momente eingespannt und psychisch wird sie von diesen Ereignissen nachhaltig und tief beeinflußt; denn die Gestaltung ihres Lebens hängt im großen wie im kleinen von diesen Ereignissen ab. Daher hält sie auch den frühesten Überbau dieser lebenswichtigen Momente: Anschauungen, Sitten, Tracht usw. mit größerer Zähigkeit fest. Und dieses ist der Grund, warum sich die Gras- und Blättertracht bei der Frau länger und in mehr Stücken und Resten erhalten hat als beim Mann.

Beim Manne hat sich diese Kleidung, wenn sie einmal aus dem Profanleben ausgeschieden war, meist nur noch in den Jugendweihen erhalten. Das aber liefert uns eine willkommene Bestätigung für den aufgestellten Satz, daß sich diese Tracht dort am zähesten erhalten hat, wo sie sich mit lebenswichtigen Momenten paaren konnte. Denn das wichtigste Moment im Leben des ostafrikanischen Mannes, das ihn nachhaltig und tief beeindruckt wie kein anderes, ist die Jugendweihe. Und dort hat auch er an der ursprünglichsten Kleidung festgehalten, während er im Profangebrauch schon zu anderen Stoffen übergegangen ist.

In Westafrika wird man es sich ersparen dürfen, für diese Tracht einen eigenen Nachweis zu liefern. Westafrika gilt ja als das typische Land der Pflanzenfasertracht, die heute vielfach bearbeitet ist. Aber jedermann wird zugeben, daß der Tracht aus bearbeiteten Pflanzenfasern eine solche aus unbearbeitetem pflanzlichen Material vorausgegangen ist. Außerdem bringen die einschlägigen Werke viele Abbildungen von dieser ursprünglichen Kleidung, und die Museen weisen viele Belegstücke dafür auf.

Somit ergibt sich, daß vor der heute herrschenden Tracht und zum Teil heute noch neben ihr bestehend im Sudan, in Ost-, West- und Südafrika eine andere Tracht bestand, die einheitlich aufgebaut war. Das Material dieser Tracht ist überall dasselbe: Gras, Schilf, Bananenbast und Bast von anderen Bäumen, Palmfaser und Blätter. In Ostafrika herrschen Palmfaser, Gras und Bast vor; im Sudan überwiegt die Blätterkleidung und in Westafrika halten alle diese Dinge einander ziemlich das Gleichgewicht.

Bezüglich des Vorkommens und des Umfanges dieser Tracht ist folgendes zu sagen. In sehr verkehrsreichen Gegenden und in den Hamitengebieten ist sie fast ganz verschwunden oder nur noch in sehr spärlichen Resten

erhalten. In allen anderen Gegenden kommt sie zum Teil noch als heute geltende Profankleidung vor, manchmal reichhaltig, manchmal nur in wenigen Stücken; zum Teil aber ist sie nur noch in Resten erhalten und zum Teil scheint sie nur noch bei lebenswichtigen Momenten auf, die bei allen Stämmen die gleichen sind. Wir dürfen daraus folgende Schlüsse ziehen.

Erstens: Zu einer Zeit, wo die Eingebornen von der Lebenswichtigkeit dieser Ereignisse tief durchdrungen waren, haben sie die Tracht der unbearbeiteten Pflanzenstoffe als selbständige Kleidung getragen.

Zweitens: Von der Ehrfurcht, die der Eingeborne vor diesen lebenswichtigen Ereignissen hatte — der einfache Naturmensch besitzt mehr Ehrfurcht davor, als der zivilisierte, der Natur entfremdete Europäer — von dieser Ehrfurcht hat der Eingeborne etwas auf die Tracht selber übertragen, die damals in Gebrauch gewesen ist.

Schließlich: Wenn nun im Leben des einzelnen sich diese wichtigen Momente geltend machen, wagt er es aus eben dieser Ehrfurcht nicht, von der altgewohnten Kleidung abzugehen; sie erhält sich mit großer Zähigkeit und bröckelt nur langsam und stückweise ab.

So wird man diese Tracht und ihre einzelnen Stücke nicht als etwas Zufälliges betrachten dürfen. Sie hat sich erhalten, obschon Indien und Europa längst moderne Stoffe bereitgestellt haben und auch Afrika selber schon zu anderem Material fortgeschritten ist. Auch ist das Anlegen einzelner Stücke dieser Tracht mit einiger Feierlichkeit verbunden, wie das bei der Weihe des ersten Gürtelchen des Kindes geschildert wurde. Und schließlich ist die Anwendung dieser Tracht nicht der augenblicklichen Laune des Individuums freigegeben, sondern sie ist durch ein ungeschriebenes Gesetz festgelegt und zwingt sich dem einzelnen als alte Sitte auf. Mit anderen Worten: Der Pflanzenfaser-, Gras- und Blättertracht kommt in der Kulturgeschichte Afrikas eine selbständige Bedeutung zu; es gab eine Zeit, in welcher die Tracht der unbearbeiteten Pflanzenstoffe wenigstens für Bantu- und Sudan-Neger die einzige Tracht gewesen ist.

Dieser Gedanke scheint hier zum erstenmal ausgesprochen zu sein. SCHURTZ war dicht bis zu seiner Erkenntnis gelangt, verwarf ihn aber wieder, da er nicht über genügendes Material verfügte und sich fast nur auf die Blättertracht des östlichen und mittleren Sudan beschränkte. Auch RECHE scheint dieser Auffassung nahegekommen zu sein; wenigstens hat er als erster der Beschreibung der hierher gehörigen Gegenstände besondere Sorgfalt gewidmet.

ββ) Die Kultur dieser Tracht

Von welchen Kulturen — gegenständlichen wie geistigen — die Leder- respektive Fell- und Rindenkleidung überbaut sind, haben FROBENIUS und andere im einzelnen ausgeführt. Es sei auch hier versucht, zu der Tracht der unbearbeiteten Pflanzenstoffe die dazugehörige Kultur zu erschließen. Doch können diese Schlüsse mit Sicherheit einstweilen nur von den früheren Atchwabo ausgesprochen werden; eine Ausdehnung auf die anderen Völker kann nur mit Vorbehalt geschehen.

Als Erkenntnisquelle kommt nur das Material in Frage, das in dieser Arbeit und in den „Mädchenweihen der Atchwabo“ („Anthropos“, 1923—1924, S. 69 ff.) niedergelegt ist. Da die Jugendweihen der Atchwabo Stücke dieser Tracht enthalten, dürfen wir diese Zeremonien auch als Erkenntnisquelle für jene Frühkultur benutzen. Darnach ergibt sich für die einzelnen Teile der Kultur folgendes:

1. An materiellen Gegenständen besaß diese Frühkultur die Tracht der unbearbeiteten Pflanzenstoffe; als Wohnung diente die Rundhütte, wahrscheinlich ohne Mittelpfahl als Stütze, wie RECHE sie auf Tafel 3 abgebildet hat und wie ich sie in den Mädchenweihen beschrieben habe („Anthropos“, 1923—1924, S. 88).

2. Bezüglich der Wirtschaftsform kann nur auf Ackerbau geschlossen werden; die von RECHE beschriebenen Peitschen und Schleudern, die „zur Vogeljagd und zum Verscheuchen von Vögeln aus den Feldern“ dienen, deuten darauf hin.

3. Die gesellschaftlichen Verhältnisse haben eine scharfe Scheidung zwischen Kindern und „Großen“ gekannt. Auch unter den Erwachsenen bestanden Standesunterschiede, wenigstens die der offiziellen Vorsteher in den Jugendweihen, denen man eine besondere Achtung entgegenbrachte („Anthropos“, 1923—1924, S. 81 f.).

Eine weitere gesellschaftliche Scheidung war die von jüngeren Frauen und von „Matronen“ = „wenn sie ihre Kinder haben vier oder fünf“ („Anthropos“, 1923—1924, S. 86).

Der Übergang vom Kind zum „Großen“ geschah durch die Jugendweihen, die „Betanzung“, deren Wesenskern für Knaben und Mädchen derselbe ist, wenngleich sie getrennt vorgenommen wird.

Es bestand damals die Ehe, die mit irgendwelchen Feierlichkeiten geschlossen wurde, und man scheint Unberührtheit der Braut verlangt zu haben („Den Gürtel zerreißen“). Der Ehe ging ein Verlöbnis voraus, durch welches das Mädchen irgendwie gebunden war (Der Fingerring aus Palmblattstreifen).

Man kannte irgendwelche Feierlichkeiten bei der Beerdigung und umschnürte den Toten mit einem Baststrick.

4. In der Religion ist mit Sicherheit vorläufig festzustellen die selbständige Zauberei, wie sie uns in den Jugendweihen entgegentritt. Die Initiationszeremonien der Mädchen bei den Atchwabo — die der Knaben sind in ihrem Wesenskern mit ihnen identisch — „stellen vielmehr eine neue Form der Initiationszeremonien dar, die man präanimistisch-magisch nennen mag. Präanimistisch: weil diese Form in ihrem Grundcharakter von Seelen- und Geisterglaube unberührt geblieben ist; magisch: weil hier bestimmte Handlungen bestimmte Ziel erreichen sollen, die sie naturgemäß nicht erreichen können. Solche Handlungen sind: Belehren, Beschneiden, Betanzen. Solche Ziele sind: Erwerbung sexuellen Wissens in der vom Stamm gewollten Weise und Übergang in eine andere Altersklasse als Nebenziele. Das Hauptziel aber ist die Erwerbung eines gewissen Etwas, das der sexuellen Funktion erst die

richtige Kraft verleiht, die Kraft, die dem Stamm den gesunden, kräftigen Nachwuchs sichert“ („Anthropos“, 1923—1924, S. 102 f.). Das aber ist selbständige Zauberei.

Selbständige Zauberei läßt sich auch aus den Medizinschnüren erschließen.

Ferner ist der Glaube an ein Fortleben der abgeschiedenen Seelen festzustellen: man trauert um den Toten (Trauerzeichen) und man fürchtet ihn (umbindet ihn mit einem Baststrick).

5. Von den sittlichen Begriffen ist dieser Fröhekultur die Schamhaftigkeit eigen; denn diese Tracht erweist sich fast bei allen Stämmen in der Hauptsache als eine Bedeckung der Geschlechtssteile. Den früheren Atchwabo wenigstens war die Schamhaftigkeit bekannt, und zwar die sexuelle. Dafür sprechen die Bedeckungsmittel, die zum Teil noch vollständig vorhanden sind (Schamschurz der Knaben) oder von denen Andeutungen ehemals reichhaltigerer Kleidung heute noch getragen werden (Hüftschnur der Kinder und Frauen und Bastschnur des Brusttuches).

Wie aus den Zeremonien ersichtlich ist, übte man auch zeitweilige sexuelle Enthaltsamkeit, und zwar aus magischen Gründen („Anthropos“, 1923—1924, S. 100).

Was sonst noch an Kultur vorhanden war und wieweit auch andere Völker daran Anteil hatten, sei späteren Untersuchungen vorbehalten. Hier möge es genügen, auf die bisher wenig beachtete Tracht aufmerksam gemacht, ihre Bedeutung herausgeschält und ihre wahrscheinliche Kultur in großen Zügen umrissen zu haben.

Die Tracht der Atchwabo hat also geschichtlich folgenden Verlauf genommen:

1. Die Tracht der unbearbeiteten Pflanzenstoffe.
2. Die Felltracht.
3. Die heimgewebten Stoffe.
4. Die eingeföhrten Stoffe.

9. Schluß.

Die vorliegende Arbeit liefert drei Erkenntnisse, die von allgemeiner Bedeutung sind:

Erstens, als Mindestmaß der Gewandung ergibt sich für die Atchwabo die Bedeckung der in etwa ausgewachsenen Scham, zu der auch die weiblichen Brüste gerechnet werden, solange sie nicht schlaff herabhängen.

Zweitens, der Beweggrund dieser Bedeckung ist die sexuelle Schamhaftigkeit.

Drittens, die Schichtung des Materials der Bekleidung läßt eine Tracht erkennen, die man als die Fröhrtracht Afrikas bezeichnen muß. Sie erstreckt sich über große Gebiete Afrikas und stammt aus Zeiten, wo Sudan-Neger sowie ost- und westafrikanische Bantu-Neger kulturell noch eine Einheit bildeten.

10. Literaturverzeichnis.

- BALBI ADRIANO (1826), Introduction à l'Atlas ethnographique du globe. Paris.
 — (1826), Atlas ethnographique du globe. Paris.
- BARBOSA DUARTE (16. Jahrhundert), A description of the Coasts of East Africa and Malabar. Herausgegeben von HENRY E. J. STANLEY, London 1866.
- BARRETO MANUEL, S. J. (1667), Informação do Estado e Conquista dos Rios de Cuama vulgar e verdadeiramente chamados Rios de Ouro. Veröffentlicht in dem Boletim da Sociedade de Geographia de Lisboa, fundada em 1875, 4a serie, Nr. 1, Lisboa, Imprensa Nacional, 1883.
- BAUMANN OSKAR (1891), Usambara und seine Nachbargebiete. Berlin.
- BIVAR PINTO LOPES, GUSTAVO DE (1889), Elementos para um Vocabulario do Dialecto falado em Quelimane. Moçambique.
- BLEEK W. H. J. (1856), The languages of Mosambique. London.
- BUSCHAN GEORG (1922), Illustrierte Völkerkunde, I. Band. Stuttgart.
- BÜTTNER C. G. (1890), Wörterbuch der Suaheli-Sprache. Stuttgart und Berlin.
- DELAFOSSÉ MAURICE (1912), Haut-Sénégal-Niger. Paris.
- DEMPWOLFF OTTO (1926), Die Sandawe. Hamburg.
- DRIBERG J. H. (1925), The Lango, a Nilotic Tribe of Uganda. London.
- ERMAN—RANKE (1923), Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum. Tübingen.
- FRITSCH GUSTAV (1872), Die Eingebornen Südafrikas. Breslau.
- FROBENIUS LEO (1898), Der Ursprung der afrikanischen Kultur. Berlin.
 — (1921), Atlas Africanus. München.
- FÜLLEBORN FRIEDRICH (1906), Das deutsche Njassa- und Ruwuma-Gebiet, Land und Leute, nebst Bemerkungen über die Schireländer. Berlin.
- GROSSE ERNST (1894), Die Anfänge der Kunst. Freiburg und Leipzig.
- HOFMAYR WILHELM (1925), Die Schilluk. Geschichte, Religion und Leben eines Niloten-Stammes. St. Gabriel-Mödling.
- HOLLIS A. C. (1909), The Nandi, their Language and Folk Lore. Oxford.
- HOLUB EMIL (1881), Sieben Jahre in Südafrika. Wien.
- HÜMMERICH FRANZ* (1898), Vasco da Gama und die Entdeckung des Seeweges nach Ostindien. München.
- JOHNSTON H. H. (1884), Der Kongo. Leipzig.
 — (1897), British Central Africa. London.
 — (1902), The Uganda Protectorate. London.
 — (1919), A comparative Study of the Bantu and Semi-Bantu Languages. Oxford.
- JÜNGER ALEXANDER (1926), Kleidung und Umwelt in Afrika. Leipzig.
- JUNOD HENRI (1913), The life of a South African Tribe. Neuchâtel.
- LECHAPTOIS (1913), Aux rives du Tanganika. Maison Carrée, Alger.
- MEEK C. K. (1925), The Northern Tribes of Nigeria. Oxford.
- MERKER M. (1910), Die Masai. Berlin.
- MEYER HANS (1916), Die Barundi. Leipzig.
- MONCLAIO P., S. J. (1569), Expedição de Francisco Barreto. Veröffentlicht in dem Boletim da Sociedade de Geographia de Lisboa, fundada em 1875, 4a serie, Nr. 10—11. Lisboa, Imprensa Nacional, 1883.
- ORNELLAS AYRES DE (1905), Raças e Linguas indigenas em Moçambique Lourenço Marques.
- RECHE OTTO (1914), Zur Ethnographie des abflußlosen Gebietes Deutsch-Ostafrikas. Hamburg.
- ROTEIRO DA VIAGEM DE VASCO DA GAMA (em 1497). 2a ed. correcta etc. por Alexandreerculano e o barão do Castello da Paiva. Lisboa 1861.
- ROSCOE JOHN (1911), The Baganda. London.
 — (1923), The Bakitara. London.
- SANTOS JOÃO DOS (1609), Ethiopia Oriental. Neu herausgegeben in der Bibliotheca de Classicos Portuguezes von Mello de Azevedo. Lisboa 1891.
- SCHULIEN MICH. (1923—1924), Die Initiationszeremonien der Mädchen bei den Atchwabo (Portugiesisch-Ostafrika). „Anthropos“, 1923—1924.
- SCHULTZE LEONHARD (1907), Aus Namaland und Kalahari. Jena.

- SCHUMANN C. (1902), Über die Gebräuche, welche die Babena bei Begräbnissen üben. *Zeitschr. f. Ethnologie*, 1902, H. 2, S. 127 ff.
- SCHURTZ HEINRICH (1891, *a*), Die geographische Verbreitung der Negertrachten. *Internat. Archiv f. Ethnographie*.
- (1891, *b*), *Grundzüge einer Philosophie der Tracht*. Leipzig.
- (1900), *Urgeschichte der Kultur*. Leipzig und Wien.
- SCHWEINFURTH GEORG (1922), *Im Herzen von Afrika*. Leipzig.
- SELENKA EMIL (1900), *Der Schmuck des Menschen*. Berlin.
- SCOTT DAVID CLEMENT (1892), *A Cyclopaedic Dictionary of the Mang'anja Language*. Edinburgh.
- STEERE EDWARD (1871), *Collections for a handbook of the Yao language*. London.
- STRANDES JUSTUS (1899), *Die Portugiesenzeit von Deutsch- und Englisch-Ostafrika*. Berlin.
- STRUCK BERNHARD (1922), *Völkerkarte von Afrika*, in BUSCHAN'S *Illustrierte Völkerkunde*, I. Band. Stuttgart 1922.
- STUHLMANN FRANZ (1909), *Beiträge zur Kulturgeschichte von Ostafrika*. Berlin.
- TALBOT, P. AMAURY (1926), *The peoples of South Nigeria*. Oxford.
- THEAL GEORGE MC. CALL (1916), *History of Africa South of Zambesi*. London.
- WEISS MAX (1910), *Die Völkerstämme im Norden Deutsch-Ostafrikas*. Berlin.
- WERNER A. (1906), *The natives of British Central Africa*. London.
- WERTHER C. W. (1801), *Die mittleren Hochländer des nördlichen Deutsch-Ostafrika*. Berlin.
- WEULE KARL (1908, *a*), *Negerleben in Ostafrika*. Leipzig.
- (1908, *b*), *Wissenschaftliche Ergebnisse meiner ethnographischen Forschungsreise in den Südosten Deutsch-Ostafrikas*. Berlin.
- (1920), *Völkerkarte von Deutsch-Ostafrika*. Im *Deutschen Koloniallexikon*, Bd. I. Leipzig 1920.
- WUNDT WILHELM (1908), *Völkerpsychologie*, Bd. III. Leipzig.



Quelques notices ethnographiques sur les Indiens du Rio Papuri.

Par le Rév. P. P. KOK, S. M. M.

(Suite.)

Culture matérielle.

1  Habits.

L'habillement de nos indiens est des plus simples.

Les hommes portent le pagne, en tupi *kw jo*, en tokano *wagsoro*, un morceau d'étoffe d'environ 8 cm de largeur, qui, passant entre les jambes, s'attache sur le ventre et sur le dos à une corde de *tuku* qu'ils portent autour des reins, sans que le pagne lui-même fasse le tour du corps. Ce *wagsoro*, dont l'unique but est de cacher la partie virile, était originellement un morceau d'écorce battue de l'arbre *wagsoke*, dont les fruits ressemblent au scrotum; pulvérisés et cuits, ils donnent une matière blanche, gluante et comestible, que les indiens appellent *wagso*, nom qu'ils donnent aussi au sperme.

Est-ce celui-ci qui a donné le nom à celui-là, ou vice versa, on ne le sait. Ajoutons à cela un chapeau, fait d'une feuille de platano silvestre piquée en forme de cône au moyen d'épines, que les hommes se confectionnent quelquefois contre la pluie; ou bien le chapeau double à larges bords, tressé avec des lianes et des feuilles dures d'un petit palmier que certains indiens ont le courage de se confectionner pour avoir une protection plus durable contre le soleil et la pluie.

Avec ceci ils sont complètement habillés; c'est-à-dire à l'indienne.

Les femmes, qui pour la plupart portent maintenant la *saya*, allaient auparavant comme leur mère Eve avant son colloque avec le serpent; leur seule toilette consistait à ajuster les cheveux sur l'occiput au moyen de

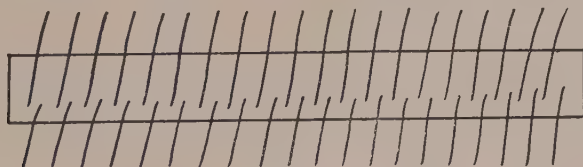


Fig. 1.

l'épine dorsale de certains poissons ou de peignes fabriqués avec des épines ou des  b tonnets de *pachuva* (*wagta*-palmier), fixés avec du goudron indien (latex d'un arbre), ou avec des fils de *tuku* (*jogkapunida* arbuste-palmier); les fibres servent à faire fils et cordes sur une planchette de bois d'environ 1 dm de longueur sur 2 ou 3 cm de largeur. Certaines femmes se mettaient le pagne comme les hommes (fig 1).

Dans le Guayavero, les femmes, qui dans les bois se portent comme auparavant, portent, quand elles se rendent à San Martin ou à autre village de blancs, comme un dalmatique de l'écorce du *wagsoke*. L'habitude d'aller sans rien ne s'est pas perdue, pas même dans le territoire  vang lis : il y

en à qui mettent le *saya* de côté pendant leur travail aux champs, quelques unes aussi en travaillant le manioc à la maison, beaucoup en se couchant le soir.

Après le bain, non seulement à l'aube, mais aussi beaucoup de femmes en plein jour, retournent à la maison la *saya* sur le bras et ne la remettent qu'après s'être séchées et chauffées auprès du feu.

Pour les unes c'est la crainte de voir la *saya* trop vite usée, vue la difficulté de s'en procurer une autre à cause de la paresse du mari et à cause des enfants autour d'elle; pour d'autres c'est la paresse personnelle, ou le sans-gêne, ou des intentions moins avouables.

Les hommes *kubéwa* portent le *wagsoro* très large. Les Tokanos, Desanos, etc., s'en moquent, eux qui n'ont pourtant que le quod-justum, ne couvrant souvent pas même le stricte nécessaire.

Quant aux cheveux, les hommes les portent courts, laissant pourtant une calotte pour se préserver contre les rayons solaires. Autrefois, pour la coupe des cheveux, les hommes aussi bien que les femmes ou les filles qui avaient par trop de poux, ou, dont les cheveux après une maladie, étaient tellement enchevêtrés qu'il n'y avait pas moyen de les arranger, mettaient la tête sur un morceau de bois dur et un autre leur coupait les cheveux au moyen d'une pierre affilée ou d'une hache de pierre.

2° Ornaments.

Pour l'ordinaire nos indiens ne portent aucune parure sur leur corps.

Les pendants d'oreilles que portent pas mal de femmes, ainsi que les anneaux d'oreilles et des doigts que portent certains hommes sont d'importation étrangère; les colliers et les bracelets de perles que portent beaucoup de jeunes gens, surtout les filles sont de la même provenance.

Les colliers de dents d'animaux (tapir, cerf, tigre-chat, etc.) ou de fruits très durs, qu'on suspend autour du cou des enfants sont d'origine toute indienne.

Il y en a qui portent l'*ūgtabu*, pierre ronde, blanche comme le marbre pur, très dure, variant entre 8 et 12 *cm* de longueur. Le trou par lequel passe la petite corde de *tuku* pour la suspendre sur la poitrine, est fait au moyen du frottement continu de grains de sable sous l'action d'abord d'une pierre, puis d'un bâtonnet de bois très dur. Perforer ainsi un petit trou de 3 à 4 *cm* de longueur et polir la pierre, la rendre bien ronde, bien lisse, à l'aide d'autres pierres très dures, est un travail de patience de plusieurs semaines. Aussi la pierre vaut-elle et sert-elle quelquefois pour payer une femme.

Le tatouage permanent n'est pas connu chez nos indiens. Pour leurs tatouage transitoires ils se servent de deux couleurs, les seules qu'ils connaissent, le *eengenonja*, poudre rouge-flamboyant et le *weè*, noir-bleu.

Le *eengenonja* ils se le procurent en faisant bouillir des feuilles du *migsikeda* (grosse liane), avec des feuilles du *pinosèrowame* (plante à feuilles rouges, parasite sur les arbres au bord des rivières) et de la *rāpure* de l'arbre *papuake* (le même qui sert à leurs ablutions superstitieuses à l'occasion des

règles, de la naissance, etc.). On passe la bouillie par un tamis, on la laisse se reposer, on verse l'eau et la poudre rouge reste au fond. Cette peinture s'en va avec le premier bain qu'ils prennent après le tatouage. Elle est surtout employée pour les danses.

Le *weè* s'obtient en faisant griller du *weèpuni*, du *weèpigkonpuni* et du *diaweèpuni* (feuilles de trois différents arbustes cultivés ad hoc) entourés de feuilles de platano et en dissolvant cette poudre après autant que possible dans l'eau. Cette couleur résiste de une à deux semaines à des bains journaliers. Elle sert surtout à des fins superstitieuses, de même pour laver la tête et les cheveux des femmes afin de tuer les poux.

La forme du tatouage est indifférente, chacun se barbouille comme il veut. Les uns se frottent tout le visage; d'autres ne mettent que quelques lignes:



Fig. 2.

d'autres se font comme un masque. Tandis que le *eengenonja* sert surtout à tatouer le visage, ceux qui veulent se peindre le reste du corps emploient pour cela le *weè* (fig. 2, 3).

Les femmes surtout se mettent des points de *weè* autour des seins; des hommes et quelques femmes se font mettre pantalon, chemise, même souliers avec cette teinture de *weè* (fig. 4).

Les tatouages dans les fêtes semblent n'avoir aucune signification religieuse ou superstitieuse; même les petites croix que quelques uns se font



Fig. 3.

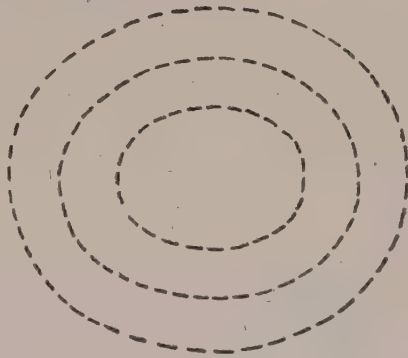


Fig. 4.

sur le front ou sur le menton, n'indiquent rien, car ceux qui se les font ne savent pas la signification de la croix qu'ils voient dans les chapelles.

Les tatouages de *eengenonja* et de *weè*, avec, s'il y en a, quelques fleurs naturelles dans les cheveux, c'est toute la toilette de fête des femmes; la plupart la simplifient encore en mettant de côté la *saya* pendant les danses; d'autres l'enrichissent en se couvrant les parties par le *jaghènwagsoro*, petit rideau de 1 dm carré, enjolivé par des perles, et en se mettant en dessous des genoux les *jugasaro*, jarretières de 2 cm de large, tressées en fil de *tuku*.

Les hommes, en dehors des tatouages, se parent pour leurs danses de couronnes de plumes de *papagayo* et de *garza*, quelquefois entrelacées de plumes d'*urubu* et d'épervier; il se mettent un rideau peint de *wagsoke* d'environ 80 cm sur 15 cm, tout en gardant leur pagne ordinaire; ils y ajoutent le *èmopoabogka*, tresses de cheveux du singe hurleur, sur l'occiput; les *jugasaro* en dessous des genoux; les *kigtio*, sonnettes faites de noyaux de fruits, autour des chevilles; des colliers de plumes, de perles, de dents, de petits fruits durs, autour du cou. Quelques uns ont encore en main le

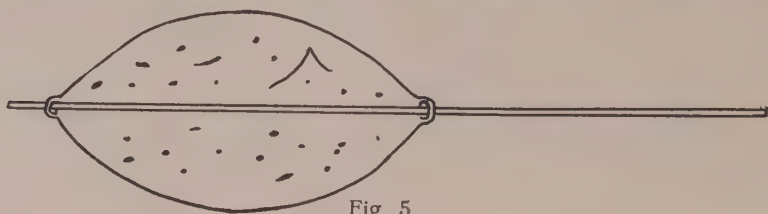


Fig. 5.

jagsa,alebasse vidée, percée d'un bâton plus ou moins ciselé, remplie de petits cailloux ou de noyaux de fruits; il sert à battre la cadence. Le chef de la fête tient en main un bâton de bois rouge, d'environ 2.5 m de longueur, sculpté en anneaux et petits carrés, ayant près du bout supérieur un creux rempli de petites pierres. A certains moments celui qui tient le bâton, le fait vibrer en faisant ainsi résonner les petites pierres (fig. 5).

Des masques de *wagsake* ou de peaux de singes, de cerfs, etc. (simplement séchées) ne sont plus employées que très rarement.

3° Instruments.

Alors que maintenant on trouve parmi nos indiens fusils, haches, couteaux, penillas et quelques lances, avant l'importation de ces armes et instruments, nos indiens ne connaissaient que:

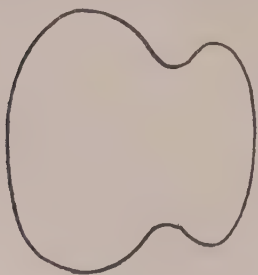


Fig. 6.

le *njogsènipi* bâton pointu servant plus ou moins de lance;

le *agtakomè*, hache de pierre liée sur un bâton (fig. 6);

le *beèkathè*, arc d'un mètre de longueur au moyen duquel ils envoyaient aussi des flèches empoisonnées avec le *kurara*;

le *bugpuwe*, sorte de sarbacane, d'environ 3 m, pour lancer des petites flèches de 2 dm;

le *agtanpi*, couteau de pierre.

Pour travailler la terre, les femmes se servaient d'un morceau de bois, surtout du *wagta*-palmier, ayant plus ou moins la forme d'une petite bêche, jou-jou d'enfant.

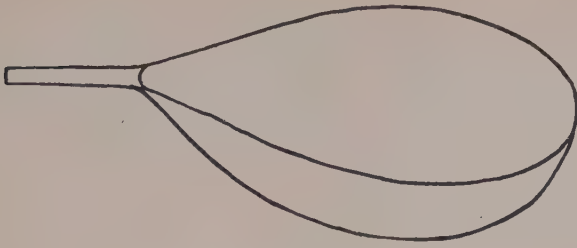


Fig. 7. Filet à main.

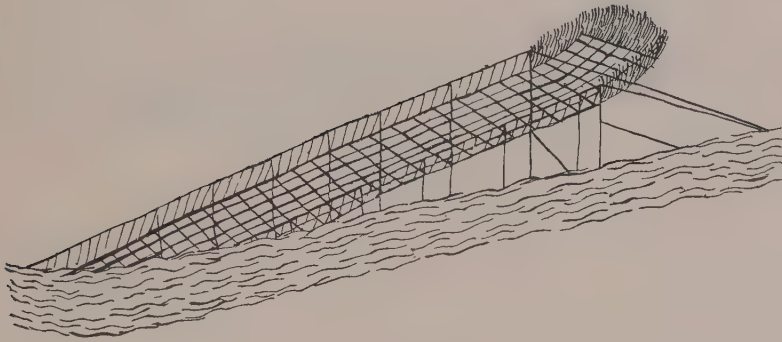


Fig. 8. Éwa.

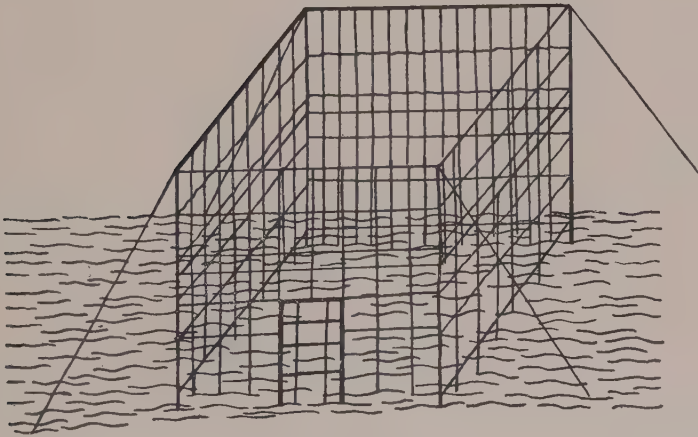


Fig. 9. Waihra.

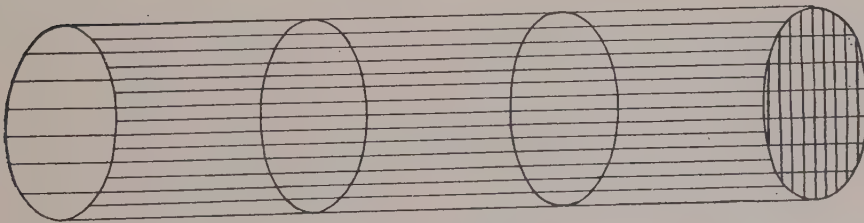


Fig. 10. Bugkawe.

Pour la guerre on se servait surtout du *njogsènipi*, de l'*agtakomè* et du *beèkathè* avec flèche empoisonnée; on se servait aussi d'un simple bâton, plus gros au bout, pour frapper à la tête.

Pour la chasse les indiens emploient le *beèkathè*, ainsi que le simple bâton pour frapper le gibier chassé dans l'eau ou dans un tronc d'arbre ou acculé dans un coin par les chiens.

Le tigre, ils tâchaient de le prendre en mettant de la viande ou en liant un chien dans une petite maisonnette construite ad hoc et fermée par

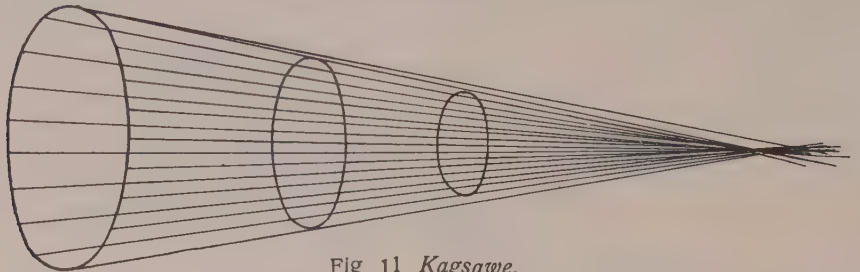


Fig. 11. *Kagsawe*.

une porte tombante, de manière que le tigre (de petite espèce), en entrant, s'enfermait lui-même.

Avant qu'ils n'eussent les hameçons pour la pêche, on se servait de la flèche. Actuellement on ne la voit plus que très rarement. Le filet à main, fait avec des cordes de *tuku* sert à nos indiens pour pêcher dans les endroits inondés.

L'*èwa*, grande installation avec des poutres et des nasses, leur procure des poissons de plus grande espèce qui passent dans les chutes (fig. 8).

Le *waihro* (*kakuri*) est posé près du bord dans les rapides; les poissons entrant par la petite porte en sortent difficilement; avant de prendre les poissons avec un filet ou avec les mains en plongeant, ils ferment cette porte. Puis ils emploient encore le *bugkawe*, nasse de 2 à 3 m de longueur, ainsi que le *kagsawe*, nasse qui peut avoir de $\frac{1}{2}$ à 2 m. Les *bugkawes* sont placés plus ou moins verticalement dans les chutes; la force de l'eau retient le poisson (fig. 9, 10, 11).

Ces deux derniers, ainsi que le *waihro* entre les poteaux et l'*imisa*, sont confectionnés avec des minces lattes de branches de palmier, liées entre elles par des cordes de *tuku* enduites de goudron indien (*ogpè*).

Ils se servent aussi de *èhu*, *barbasco*, grosse liane silvestre et de la feuille de l'*imipu*, grand arbuste cultivé ad hoc, pour empoisonner l'eau, surtout près des sources, au moment où l'eau baisse.

L'*imisa* sert à fermer les petites rivières pour y retenir le poisson et faciliter et augmenter la pêche (fig. 12).

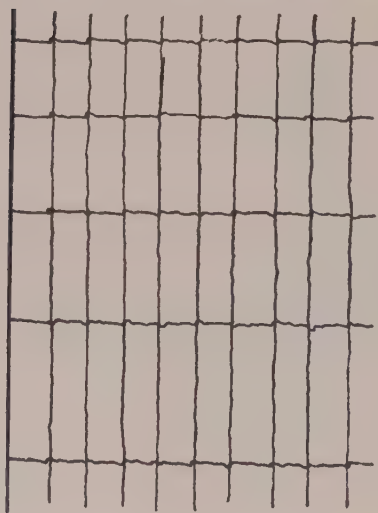


Fig. 12. *Imisa*.

4° Habitations.

Nos indiens ne sont pas nomades, mais une raison quelconque leur suffit pour abandonner leur maison et se fixer dans un autre endroit. Les



Fig. 13.

maisons sont de toutes dimensions, depuis 40×40 m, jusqu'à 8×4 m. Cela dépend du nombre de personnes qui vivent ensemble (fig. 13, 14, 15).



Fig. 14.

Le dessin ci-joint peut donner, j'espère, une petite idée d'une maison indienne et de son ameublement (fig. 16).

Les indiens construisent leurs maisons sur un terrain élevé, afin de se préserver du *diakwéro*, inondation régulière des rivières dans les saisons de pluies, et pour autant que possible, près d'un rapide ou d'une chute d'eau, pour avoir plus de chance d'attraper du poisson dans leur nasses.

L'orientation de leurs maisons ne leur donne aucun souci, ils les placent comme ils veulent; d'ordinaire la porte d'entrée donne sur la rivière.

Il y a des maisons qui ont le toit jusque près de la terre, d'autres à 1 m, d'autres à 2 ou 3 m de hauteur, etc.

Des villages n'existent que là où les missionnaires ont fait des petites

«réductions». Si par hasard on trouve deux ou trois maisons indiennes ensemble, elles sont placées sans ordre sur quelque coin de la butte.

Près des grandes maisons familiales, contenant quelquefois 50 personnes et plus, on trouve fréquemment une petite maisonnette. C'est là que le patriarche de la famille, ne voulant plus rester dans le chaos de la grande maison et ne pouvant plus supporter le vacarme de la marmaille, veut finir en paix ses jours, fumant s'il a du tabac, blaguant avec ceux qui viennent lui rendre visite et sommeillant le reste du temps en attendant plein d'espoir des idées qu'il n'a jamais eues.



Fig. 15.

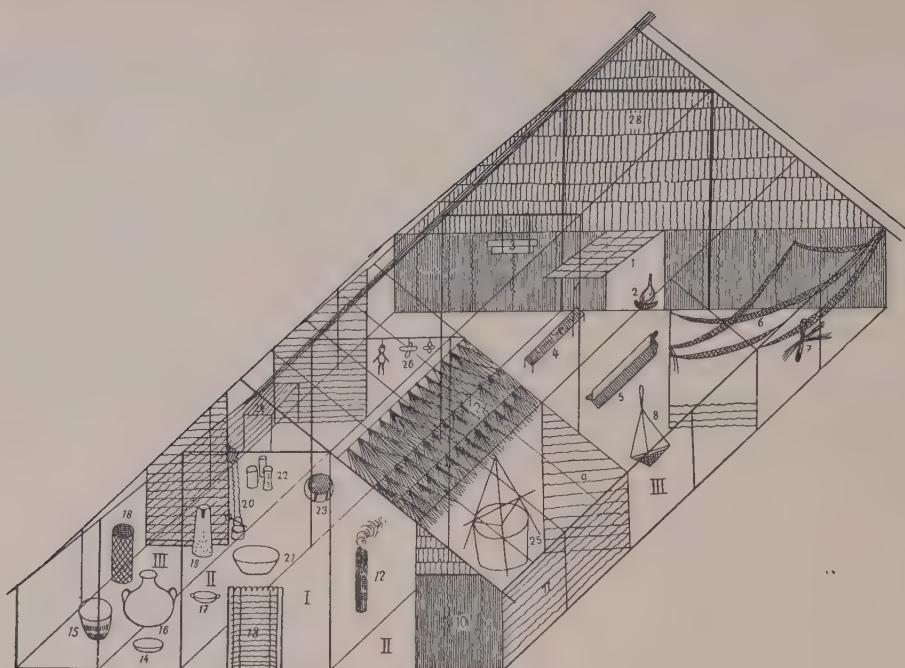


Fig. 16. Maison indienne pour six familles.

- 1 Porte ouverte.
 - 2 Fumée pour chasser les moustiques.
 - 3 Boîte suspendue contenant les ornements pour la danse.
 - 4 Banc.
 - 5 Canot pour bière indienne (*kasjiri*).
 - 6 Les hamacs dans une chambre.
 - 7 Le feu de famille.
 - 8 Suspension pour fumer les poissons.
 - 9 Séparation latérale, de feuilles de palme, entre deux chambres.
 - 10 Paroi extérieure de maison, faite avec de l'écorce d'arbre, souvent peinte à l'extérieur avec des figures d'hommes et d'animaux.
 - 11 Paroi extérieure latérale de maison, faite avec des feuilles de palmier.
 - 12 Tronc d'arbre avec de la résine pour illuminer.
 - 13 Porte fermée.
 - 14 Petit pot en terre cuite pour cuire du poisson.
 - 15 Grand baquet en terre cuite pour garder la purée de manioc.
 - 16 Vase en terre cuite pour chercher l'eau.
 - 17 Petit pot en terre cuite pour cuire le piment.
 - 18 Panier avec de la farine de manioc.
 - 19 Raspe pour rasper la racine de manioc.
 - 20 Pressoir pour exprimer la purée.
 - 21 Baquet en terre cuite pour cuire le suc exprimé de la *juca* (manioc) rayée.
 - 22 Trois supports en terre cuite.
 - 23 Four avec plaque en terre cuite pour griller le pain et la farine de manioc.
 - 24 Porte-vaisselle.
 - 25 Grand baquet en terre cuite pour recevoir l'eau avec l'amidon qui sort de la purée de manioc en la passant par un tamis déposé dans le trépied.
 - 26 Figures suspendues d'hommes et d'animaux, faites avec des feuilles du maïs.
 - 27 Manière de couvrir le toit avec des feuilles du palmier *muhipuni*.
 - 28 Paroi supérieure (devant et derrière) faite avec des feuilles effilées de palmier.
- I La nef du milieu servant de salle à manger, de salle de réception, de fumoir, de salle de danse s'il n'y a pas de maison expresse pour les fêtes.
- II Les nefs latérales où sont gardés les instruments servant à la préparation du manioc. Encore lieu de travail pour les femmes.
- III Les nefs extérieures divisées en tant de chambres qu'il y a des familles dans la maison.

Dans certaines contrées, surtout quand il y a plusieurs habitations dans les environs, on trouve des maisons de danse, *péru-wii* (*péru*, c'est la bière indienne). La grandeur en dépend du nombre d'indiens qui veulent s'y réunir pour leur bacchanales; la forme ne diffère en rien de celle des maisons d'habitation. Inhabitée le reste du temps, ce n'est que un ou deux jours avant la fête que quelques-uns s'y rendent, pour voir s'il y a lieu de faire des réparations. Sur les parois d'écorce de fort peu de maisons on trouve des peintures; les *péru-wii* en ont. Ce sont, faits avec de l'*eengenonja*, du *wèè*, ou du *nigti* (noir de fumée), des lignes, des carrés, des serpents, quelquefois des masques, des croquis de voiliers et de vapeurs. Ces derniers dessins sont faits par ceux qui ont voyagé avec des blancs dans le rio-negro jusqu'à Santa Izabel ou Manaos.

Dans les dernières années on trouve par ci, par là des indiens qui construisent les murs de leurs maisons en terre, surtout dans les villages de la mission; ces maisons sont petites, tout juste assez grandes pour une famille: père, mère et enfants.

5° Nourriture.

La nourriture principale, c'est la *yuca brava* (*kii*).

Autrefois, pour cultiver les champs, pour planter la *yuca*, les hommes cherchaient un endroit où il n'y avait que de petits arbres, faciles à couper avec la hache de pierre; tel gros arbre, qui se trouvait entre la végétation plus petite, était écorché avec l'aide de la hache de pierre et du feu renversé pour le faire mourir après, ou bien on le laissait debout.

Actuellement ce travail est facilité par l'importation de la hache et du coutelas.

Le *wègsè* tombé meurt et se dessèche pendant deux ou trois mois, si l'été est propice, puis on y met le feu.

C'est ici que finit le travail de l'homme. Tout autre travail, tant pour la *yuca* que pour d'autres plantations, excepté la culture d'un peu de tabac et de quelques arbustes de coca, est pour la femme. Pour la *yuca*, c'est la tige, brisée en plusieurs morceaux, qui est mise en terre (*bubèsè*). La *yuca* demande ici à peu près une année complète. Pendant ce temps la femme doit au moins deux fois nettoyer le champ, vu que les mauvaises herbes et les chindants empêcheraient le *kii* de grossir (*sitisè*).

Presque chaque jour la femme va au champ pour chercher un panier ou un demi panier de *kii*, selon la nombre de personnes qu'elle a à nourrir. La *yuca* enlevée, la tige est mise en terre pour ne pas mourir et attendre jusqu'à ce qu'un jour la femme ait le temps de nettoyer le terrain, de faire des tertres (c'est ainsi que le champ peut d'ordinaire produire une seconde année, après quoi il doit être abandonné et laissé en friche une dizaine d'années) et de replanter.

Les tertres ou entassements de terre servent à réunir la bonne terre de la surface. Tout le reste est d'une stérilité déconcertante. Les indiens ne savent pas engraisser la terre, et du reste leur paresse ne le leur permettrait pas; ils se rient des conseils qu'on leur donne pour employer le humus des forêts, et leur orgueil fait monter un sourire de mépris sur leurs

lèvres quand ils voient les missionnaires employer les déchets humains ou animaux pour améliorer un bout de terrain. La bulbe de la *yuca* est lavée, puis pelée; beaucoup de femmes, et au commencement toutes, font cette opération avec les dents. La bulbe pelée est réduite en purée sur un râpe (*sokono*), table un peu concave faite d'une racine d'arbre, dans la quelle on pratique une grande quantité de petits trous, sans cependant le perforer; au moyen du goudron indien, on fixe dans ces trous, des petits cailloux pointus, ramassés dans les chutes d'eau.

Cette purée est manipulée énergiquement sur un tamis et arrosée d'une eau abondante. Sous l'action pétrissante continuelle des mains, l'eau emporte l'amidon et tombe dans un baquet en terre cuite. La purée qui reste est exprimée davantage dans un pressoir suspendu, tressé de jonc et étiré au moyen d'un bâton, qui passe dans l'anneau inférieur de ce pressoir (*wag-tikèon*), sur laquelle s'assoit la travailleuse.

Cette purée séchée est mélangée avec l'amidon qui s'est déposé au fond du baquet, dont on enlève l'eau préalablement. Cette eau, crue est du poison violent; elle donne encore souvent des crampes après avoir été exposée au soleil pendant un jour; mais quand elle est bien cuite, elle donne une boisson assez agréable, le *jogka*.

L'amidon (*wègta*) (séché au moyen de cendres déposées dessus) mêlé avec cette purée sert à faire les galettes fades qu'on peut appeler le pain quotidien des indiens (*ahunga*); la purée seule peut aussi être grillée et donne une farine jaune qui se prend soit dans le *jogka*, soit cuite avec de l'eau (*jumuko*), soit simplement avec de l'eau froide (surtout en voyage). Le *wègta* seul, grillé, donne la farine blanche de manioc (*wègta-poka*; la jaune simplement *poka*).

La préparation de la farine, comme de la galette de *yuca*, se fait sur un plateau en terre cuite (*agtarò*) posé sur une espèce de four fait avec des pierres et de la terre glaise.

Le riz, importé par les missionnaires, n'a pas encore réussi à se faire cultiver par les indigènes.

Le maïs, très peu cultivé, ne l'est par quelques uns que pour brasser une sorte de bière. La préparation de cette bière, comme de celle qui se fait avec du *njamu* (qu'on pourrait nommer la patate indienne) ou avec du *dugtu* (bulbe ressemblant au *njamu*) est de toute simplicité: après être cuite, la substance est pulvérisée avec des pilons, jetée dans un canot ad hoc, et additionnée des galettes rôties de *yuca*; le tout est copieusement inondé d'eau, fermente et est prêt un jour après.

Le *njamu*, *dugtu* et *jagpi*, patates douces, ne sont pas cultivées en masse. Beaucoup n'en ont pas et ceux qui en ont, n'en plantent que par ci, par là entre la *yuca*; la quantité ne leur permet pas même d'en manger chaque mois.

Le platano même n'est pas un objet de vraie culture. On dit qu'il y en a, mais malgré mes multiples voyages, je n'ai, en dix ans, pas trouvé un seul indien qui a une plantation de bananes un peu étendue, on en trouve néanmoins quelques groupes d'ordinaire près des maisons, c'est là, qu'on

jette les balayures les rares fois que la maison est balayée, pour faire mieux pousser les plantes. Les arbres de *pupunja* (*ecnè*) sont assez nombreux; c'est surtout ce fruit qui sert à la fabrication de la bière.

Après la récolte, ce qui ne sert pas directement est cuit, puis enveloppé dans des feuilles de platano et enterré.

L'occasion de boire de la bière se présente parfois: ou bien quand il s'agit de quelque petit travail à faire en commun, par exemple une réparation à la maison, l'abattage du bois pour faire un champ de *yuca*, etc., ou bien quand on éprouve le simple désir de changer la monotonie de cette vie paresseuse, ou bien quand on a du monde pour plusieurs jours et qu'on voudrait arranger une partie de danse). Alors les fruits sont déterrés, on en enlève un peu la moisissure et on en fait une bière, qui, sans avoir toutes les bonnes qualités de celle de fruits frais, est plus capable d'enivrer les buveurs.

Le seul fruit qu'ils cultivent, quoique aussi en petit nombre, est la *piña* (*séna*) que les femmes plantent près des arbres pourris dans les champs de *yuca*.

Pour le reste ils mangent les fruits silvestres, et si les noyaux, qu'ils jettent n'importe où, tombent dans des conditions propices, ils auront, sans s'en occuper, quelques arbres fruitiers derrière, ou devant leur maison, ou à côté, ou encore dans les anciens champs de *yuca* en friche; si non, ils se contentent de ce que le forêt leur offre.

La canne à sucre est connue aussi. On en trouve quelques touffes derrière certaines maisons, mais surtout dans les champs. Elle sert à apaiser la faim quand elle s'annonce trop forte, et qu'il n'y a rien d'autre pour la satisfaire et aussi pour désaltérer les femmes pendant leur travail aux champs. Si en différents endroits on trouve une petite plantation, c'est uniquement pour fabriquer une bière plus enivrante. Quelques-uns savent se procurer de l'alcol, quoique d'une manière très primitive, avec leurs pots en terre et leurs tuyaux de bambou, mais c'est là un bienfait de la soi-disante civilisation.

Les petits ronds de tabac qu'on trouve près des maisons, sont d'ordinaire d'un aspect misérable. La nonchalance et la paresse empêchent même souvent de tuer la vermine qui leur dispute ce qu'ils aiment pourtant fortement. Aussi ne peut-on arriver nulle part sans être assommé par les demandes de tabac, ce qui continue indéfiniment si on ne le leur refuse catégoriquement, en leur reprochant leur paresse.

Le poivre rouge est cultivé par chaque famille, car sans le *bia*, la galette ne passe pas. C'est en trempant la pain indien dans du poivre cuit qu'on fait son repas.

Comme les rivières ne sont pas riches en poissons, ni les forêts en gibier, tout ce qui est un peu mangeable est le bien venu: certains serpents non vénimeux, surtout aquatiques; les grenouilles; les larves de certains coléoptères; des coléoptères que nous ne prenons pas même entre les doigts parce qu'ils puent trop; certaines espèces de chenilles, dont ils sont si friands, qu'ils restent des journées entières en observation près des arbres

attaqués jusqu'à ce que, les feuilles faisant défaut, les chenilles, bien grasses, descendent, quelquefois par centaines, pour engraisser à leur tour nos gens affamés (telle chenille est sucée toute vivante, après quoi la peau suit le même chemin; telle autre doit être cuite ou grillée, ou rôtie); le fourmi *sauba*, surtout les reines; plusieurs autres sortes du même genre au moment où elles s'envolent.

L'anthropophagie n'est plus de mode. Il paraît que le dernier cas — et encore était-ce une exception par atavisme — s'est présenté, il y a 15 ans, chez les Karapana, où on a mangé deux blancs.

Les vieux disent que leurs ancêtres aimaient la chair humaine; c'était surtout les bras et la partie inférieure depuis le bas du ventre qui étaient mangés. A ces festins servaient ceux qu'on avait pris dans une bataille ou dans une surprise de maison, ou un pauvre visiteur sans défense.

L'unique manière que connaissent nos indiens de conserver quelque aliment, est d'enterrer le *pupunja* et de fumer de la viande et du poisson.

Ce qui est encore cultivé sur une petite échelle, surtout par les plus paresseux, c'est l'arbuste de coca, dont la feuille, rôtie et pulvérisée, fournit une poudre verte, dont le goût donne l'idée du thé. Cette poudre, on la garde derrière les dents; elle descend lentement avec la salive dans l'estomac pour y apaiser la faim; cette mastication toute lente permet des conversations pendant des heures entières.

Les indiens boivent de l'eau pure, de l'eau froide ou chaude avec la farine de manioc, du suc cuit de manioc (*jogka manikwèra*) mentionné plus haut, différentes bières indiquées plus haut (ces bières ne leur font pas de bien ni au corps, vu la grande quantité qu'ils en absorbent, ni à l'esprit à cause des ivresses ou demies-ivresses souvent répétées, ni à l'âme, vu la démoralisation que causent leurs bacchanales). En dehors de ces boissons, ils savent encore se fabriquer un liqueur à leur façon. C'est le *kagpi*, écorce d'un arbre, pulvérisée et dissoute dans un peu d'eau; il a le don de leur faire voir des dieux, comme ils disent. Une petite quantité suffit pour enivrer complètement, voir même donner le délire. Les dieux qu'ils voient dans leur imagination affolée sont: des arbres qui dansent, des gens démesurément grands et mutilés qui marchent sur leur tête, etc. Ce sont les délices indiens. Comme il n'y a rien de réglé chez nos indiens, ils n'ont pas d'heure fixe pour les repas. On mange quand on a quelque chose et là où on se trouve.

Si la maman s'est levée assez tôt pour griller la galette, on se met, après le bain de l'aurore, autour du pot de *bia* et on prend son déjeuner.

Le soir même cérémonie, quand la femme a fini le travail de la *yuca*. Si la maman ne se lève pas de bonne heure, ou ne va pas chercher de la *yuca*, on cherche s'il reste encore quelque chose du dernier repas ou bien on s'invite chez d'autres ou on cherche fortune dans la forêt.

Quelqu'un revient-il avec du poisson ou du gibier, on a vite fait de le préparer, les autres sont invités si cela vaut la peine et on mange patricialement. Le gibier est-il grand, p. ex. un tapir ou un serf, beaucoup de ces gens gloutonnent j'usqu'à rendre le tout, attrapent une indigestion

et sont malades deux ou trois jours; ce qui ne les empêche pas de recommencer la prochaine fois.

Le menu n'est donc pas très varié, et ne demande pas une grande science culinaire. Quelques fois on a en guise de légume: la fleur du *pupunja*; la feuille de *yuca*, qu'on doit laisser pourrir d'abord à moitié pour faire disparaître le poison, la feuille du cerf, plante sauvage qui pousse surtout dans les nouveaux champs de *yuca*.

Les instruments qui servent pendant les repas, sont les mêmes que ceux que Dieu a donnés à nos premiers parents; quelque fois une feuille dure sert de cuiller, et un petit bâtonnet, ramassé à la hâte ou brisé d'un arbre, de fourchette.

Comme on mange dans le même pot, où trempent les morceaux touchés par toutes les bouches et dans lequel tous les doigts se mouillent, on boit aussi à la mêmealebasse qui passe de main en main et doit retourner par le même chemin avant de revenir chez la femme donnant à boire; on fume aussi à la même cigarette, la pipe étant inconnue; comme papier de cigarette on a l'écorce du *tawari* ou bien une feuille séchée de platano.

6° Feu, eau.

Anciennement le feu se faisait de deux manières. Ou bien en frappant deux pierres l'un contre l'autre, et en dirigeant l'étincelle dans de la poussière de bois très sèche, d'ordinaire une grosse liane très sèche et pilée; ou bien en faisant frotter rapidement un morceau de *mahapigkoni* (grosse liane) très sec entre deux morceaux de bois dur très secs et fortement liés ensemble aux bouts, jusqu'à ce que le *mahapigkoni* s'embrase.

Autant que possible le feu se conserve encore maintenant dans la maison, quoique ce souci diminue à cause de l'importation des allumettes; s'il y a plusieurs familles on garde au moins un feu au moyen de racines peu combustibles, ou bien en conservant le feu sous les cendres.

L'unique combustibles est le bois. A défaut d'allumettes, le feu se transporte au champ dans quelque petit pot en terre cuite ou simplement sur un tesson, pour y brûler les mauvaises herbes et pour chasser les mouches et d'autres insectes qui harcèlent la travailleuse et ses petits enfants, suspendus dans leur hamac ou assis près de la mère.

De la même manière on prend le feu avec soi dans le canot pour en avoir la nuit, si on prévoit qu'il faudra la passer dans la forêt, loin d'une maison. Quoiqu'il y ait des fruits, par exemple le *bati*, qui donne une huile qu'on peut très bien utiliser pour brûler, l'indien ne se donne pas la peine de la décoction qui lui permettrait d'écumer l'huile.

Il se contente le soir du feu familial; dans les fêtes de nuit, il se sert de feux plus grands, ou bien de l'*ogpè* (goudron indien) enflammé sur un tronçon au milieu de la maison; pour s'éclairer quand il se hasarde la nuit en dehors de sa maison, il se sert de lattes très minces de *mūgpūni*, arbre dont le bois se laisse très bien fendre et s'enflamme facilement.

Le feu sert uniquement à éclairer, à cuisiner, à se chauffer et à chasser, par sa fumée, moustiques, mouches, etc.

Il n'y a personne spécialement chargé de conserver le feu; chacun y pourvoit pour sa part et la nuit, celui qui s'éveille, et remarque que le feu a besoin d'être avivé, se lève pour faire la besogne; si celui-ci est trop petit pour descendre, ou si c'est une jeune fille, dont le hamac se trouvant audessus de ceux de ses parents pour mieux être protégée la nuit, est attachée trop haut pour pouvoir descendre facilement, on réveille père, mère ou autre personne près du feu.

Le bois doit être cherché et coupé par l'homme, c'est la règle, que pourtant les exceptions confirment par trop; très souvent on voit femmes et filles se diriger avec la hache vers la forêt, alors que papa et les jeunes gens restent paresseusement assis ou couchés dans leur hamac.

La rivière est l'unique source où ils cherchent l'eau; c'est toujours le travail de la femme et aucun homme, pas même un *maku*, ne s'humiliera jusqu'à prendre le pot en terre cuite pour aller chercher de l'eau; s'il a soif et qu'il n'y ait rien pour boire dans la maison, qu'il ne puisse envoyer à ce moment aucune femme, il ira à la rivière pour boire, mais sans rapporter goutte à la maison en dehors de ce qu'il a avalé.

Les indiens ne connaissent aucun moyen de stériliser l'eau, ni de la filtrer; il en résulte souvent des maladies, surtout dans les étés secs, quoiqu'ils évitent alors autant que possible de boire l'eau froide.

7° Soins du corps.

Le bain dans la rivière à l'aurore est de règle pour tous, la mère se baigne avec le petit sur le bras.

Ces bains — ils n'en connaissent pas d'autres — se répètent pendant la journée, soit qu'ils sont par trop salis, soit qu'ils sont en sueur après un travail, par exemple la femme allant chercher de l'eau après le pétrissage de la purée de *yuca* ou après le retour des champs, soit que la chaleur est par trop accablante.

Les enfants prennent leurs ébats dans l'eau; c'est presque l'unique jeu de ces pauvres petits. Les jeunes gens et filles s'ils n'ont rien d'autre à faire, on les entend dire à chaque moment, simplement pour se désennuyer: *téa uwana*, allons nous baigner.

En principe, les femmes vont les premières le matin et pendant la journée les jeunes filles font un petit peu attention à ne pas se baigner en même temps que les hommes; mais, en pratique, quoiqu'il y en ait qui réellement l'évitent, beaucoup ne craignent pas la promiscuité; il y en a qui la recherchent. Aussi ces bains ne se prennent-ils pas en silence, et la définition de «animal ridens» y est plus que prouvée.

Les enfant n'y font aucune attention, jusque vers les dix ans.

Les moralistes disent, en parlant de la coutume qui existe en Angleterre de se baigner nu en commun, *consueta vilescunt*. Je ne sais si nos sauvages, pourtant si habitués aux nudités, sont plus impressionnables en ceci que les civilisés; mais les mauvais propos, les idées et désirs malsains et aussi les actes préparés par cette promiscuité nue, même entre personnes du même sexe, sont nombreux ici, en même temps que cette habitude en-

tretient la domination de l'instinct animal et empêche le relèvement moral et par le fait même le sérieux de l'esprit.

Ce relèvement moral a d'autres ennemis que les us et coutumes de nos sauvages. Qu'on me permette d'en dire un mot; il y a des choses qui doivent se dire.

Notre travail de civilisation ici est combattu d'une part par les Colombiens (à quelques exceptions près) qui viennent ici chercher les gommes. Pour ne rien dire sur le recrutement et le paiement de leurs ouvriers, ils ne se gênent pas pour faire du tapage la nuit dans les réductions, quand le missionnaire est absent. Plusieurs d'entre eux, quoique s'intitulant «catolico apostolico romano», attaquent, devant les indiens, prêtres et religion, disant que ce sont des blagues et des mensonges, ce que les Pères enseignent, et qu'ils ne vivent parmi eux que parce que le gouvernement les paie grassement (et autres histoires et calomnies). Chaque arrivée dans notre rio peut en outre s'appeler la chasse aux femmes; ils s'acharnent surtout contre les filles sorties de l'école et pratiquantes, qui doivent s'enfuir à l'approche de ces civilisés, pour se cacher nuit et jour, beau temps ou pluie, dans l'intérieur des forêts; si elles n'ont pas pu s'évader, elles sont cernées dans leurs maisons, on prend leurs mains de force et elles doivent subir insultes de langages et sollicitations raffinées pour le concubinage. Il y en a qui sont à leur troisième ou quatrième concubine en moins de trois ans.

Ces mécréants font haïr ici la Colombie, leur patrie, et n'ont de civilisé que le nom.

D'autre part il y en a parmi les savants, venus de plus loin, qui manquent à leur devoir. Tel docteur, professeur, paraît-il, à une des grandes universités de l'Angleterre, en voyage scientifique d'ethnologie, fait mettre les femmes toutes nues pendant les danses et les photographie; ce qui n'est nullement nécessaire, pas même pour connaître la structure du corps. Ces photos, il les montre ensuite aux indiens dans un village où le Père était absent. Pourquoi montrer de la prédilection pour la nudité à ces pauvres alors qu'il faudrait leur en inspirer l'horreur?

Tel savant se fait peindre le corps et dans les réductions où le missionnaire est absent, ils se promène nu comme l'indien, portant en guise de pagne une petite culotte de bain, et il se couche ainsi; et pourtant il n'est nullement nécessaire de se mettre en costume indien pour passer ici sain et sauf. Les femmes m'ont demandé après pourquoi ce docteur aimait tant montrer ses chairs, et si dans son pays on vit misérablement comme les rouges dans leurs forêts?

Ce ne sont pas les pires incivilisés, nos sauvages des bois!

Fermons les parenthèses.

Nos indiens donc se baignent pas mal et c'est grâce à cette habitude, je pense, qu'ils ont moins de misères corporelles qu'ils devaient en avoir en raison de leur manière de vivre. Bains, sueurs et rayons du soleil ont des effets thérapeutiques à la Kneip.

Mais dès qu'il y a la moindre maladie, les bains cessent et c'est dégoûtant de les voir, surtout ceux qui restent couchés et à qui on n'apporte

pas même de quoi se laver le visage; ces misérables, couverts de crasse de sueur et de noir de fumée, après peu de jours ont l'aspect des ramonneurs au sortir d'une cheminée. C'est pourquoi la maladie intérieure fait plus de mal à leur constitution, des maladies de peau se déclarent souvent, et comme les blessures et ulcères ne sont pas traités plus proprement, le cancer n'est pas inconnu. La peur que l'eau n'augmente la maladie fait agir de la sorte.

Les bains pour les femmes cessent aussi pendant qu'elles ont leurs règles; pas une goutte d'eau n'est employée, pour quelques-unes la langue d'un chien sert d'éponge et comme elles restent couchées pendant ces jours, l'animal en a tout le temps. Je ne sais pas, si cette coutume est générale. Celles qu'on peut interroger sans danger de faire parler de soi, les filles sorties de l'école, ne le font pas, ne se couchent pas et ne le savent que pour l'avoir vu faire par occasion.

De même quelques jours après l'enfantement les bains ne sont pas permis ni à la femme, ni au mari et le nouveau-né lui aussi doit subir des peintures avec *wèè ó eengenonja* avant de pouvoir être plongé par la première fois.

La superstition, la peur que le *wai-magse* (poison-homme) ne leur fasse du mal, les domine dans cette matière.

Quand on ajoute à ces bains la bonne habitude de bien mettre à l'écart les déchets humains (ils vont ordinairement au bord de l'eau, l'eau sert en même temps de papier, on a tout dit de l'hygiène de nos indiens.

Leur maisons sont sales, toujours en désordre; leurs doigts étant leur mouchoir, si ce n'est quelquefois la bouche de la mère qui sert à nettoyer le nez du petit, ils badigeonnent, après s'être mouchés, les piliers, leur hamac, leurs habits s'ils en portent, ou leurs corps; très venteux, à cause de leur nourriture je pense, il paraît qu'ils ne savent pas manier les ressorts de la soupape, de sorte qu'on est trop souvent chez eux dans une ambiance où le nez n'est pas en fête; du moins notre nez, car pour eux, il semble qu'ils n'en ont aucun dégoût; ils saluent souvent d'un éclat de rire le bruit accompagnant, si bruit il y a, et on en voit, même pendant la conversation, qui se frottent l'aisselle et portent la main au nez pour en renifler avec plaisir l'odeur.

Tout cela donne une idée de ce que peut être le caractère moral de ces pauvres. Lentement il y a amélioration avec ces enfants qui sortent des écoles et ne retombent pas tout à fait dans la misère indienne.

C'est la coutume de faire disparaître les enfants nés avec des défauts; très rares sont les exceptions. Je connais pourtant deux gars; l'un est perclus des jambes depuis sa naissance, il a environ 20 ans maintenant; on doit le transporter pour ses bains et pour faire ses besoins; l'autre, d'environ neuf ans, n'a pas les bases très affermies, marche péniblement et tombe pas mal de fois par jour. Nous avons aussi à l'école un garçon ayant à chaque main six doigts et à chaque pied six orteils.

Tous ces cas d'enfants difformes sont attribués à du venin donné à la mère ou à un sort jeté, comme d'ailleurs presque toutes les maladies sont attribuées à des causes pareilles.

Le malade qui, selon leur estimation, a une maladie contagieuse est mis à l'écart sous un autre toit et bien délaissé, quoique non abandonné, car on met près de lui eau et farine.

Ces précautions ne sont pas toujours prises et il s'est présenté le cas que dans la même maison quatre, huit, dix personnes et plus sont mortes de la petite vérole ou de la grippe à cause de cette négligence.

De même la phtisie par exemple ne leur fait prendre aucune précaution. C'est une maladie fréquente ici et tranquillement ils vivent au milieu des crachats que ces malades jettent, selon la coutume indienne, partout dans la maison, boivent avec eux à la même calebasse, fument à la même cigarette.

Le malade ne demande pas beaucoup de soins, il refuse presque toute nourriture et plusieurs meurent plutôt d'inanition que de la maladie.

Ils connaissent quelques remèdes et il arrive que la famille aille les chercher dans la forêt; mais d'ordinaire, la seule médecine c'est l'insufflation et les singeries (*bagsèsè*) du sorcier (*jaiwa*).

C'est triste de voir comment ils laissent les mourants sans boisson. Moi-même j'ai plusieurs fois ingurgité de l'eau à des personnes qui étaient à l'agonie pendant une journée et plus, sans qu'on ne leur eut donné une goutte d'eau. Ils sont gauches, se gênent pour montrer une affection vraie parce que celle-ci est trop dominée par l'habitude de vivre la vie sensuelle, et l'amour, s'il y en a, n'est pas assez vif ni assez exercé pour les faire souffrir avec ceux qui souffrent et pour les rendre inventifs pour soulager les malades.

Ils jettent des cris, pleurent à chaude morve (car si la douleur fait couler chez nous les larmes, chez eux c'est surtout le nez qui coule), mais si ce n'est pas de la parade comme dans la maison de Yairus, même chez ceux qui sont réellement affectés, la douleur n'est pas profonde.

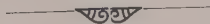
Chez les mères on remarque d'ordinaire plus d'amour surtout pour leurs bébés, et cet amour, pour être tout naturel, n'en est pas pour cela moins vrai.

En dehors de certaines observations superstitieuses après l'enfantement, il n'y a rien pour soulager ou aider la femme enceinte. Elle travaille d'ordinaire jusqu'au dernier jour (serait-ce faute de pouvoir calculer plus ou moins le terme?) et je connais le cas d'une femme qui s'en allait travailler au champ, pour revenir après-midi avec le nouveau-né dans les bras.

D'ordinaire, surtout pour les jeunes mariées, c'est une femme, la mère ou la belle mère qui aide, si elle est présente.

Le hamac n'est guère commode, c'est la terre qui sert de premier berceau et plusieurs même, sentant le moment venir, sortent de la maison (par gêne, je pense) et vont s'installer entre le feuillage sous un arbre.

(A continuer.)



means in West Coast dusun "to people" and 'country' is *pomogunan*. It has been my privilege to visit their country too since my article on the Dusuns was written. We had difficulty at first to understand each other, but soon got used to each other's peculiarities and went on very well. Of their customs I know yet very little as a Dusun is an exceptionally 'closed book' for outsiders.

The Dusuns in the North, those to the South of Marudu Bay call themselves *Garoh*, and another division who live to the West of them are *Sinandapak*; while those in the North of the Kudat Peninsula are called *Nulu* or *Gon-somon*. To outsiders they are all known as *Marudu Dusuns*. They again differ in much from their neighbours the *Rungus Momogun*. They look more refined, are more settled, and behave themselves more like Kadazan, to whom they to my mind come nearer than these to their neighbours the Tahgas. Their language is more like that of the West Coast.

Along the large rivers flowing into the Sulu Sea (*Paitan, Sugut, Labuk, Kinabatangan*) live people closely allied to the Dusuns, who are known as *Orang-Sungei*-river-folks, partly heathen, partly mahomedan. I have met some to whom I spoke in a mixture of malay and dusun, though it is said that a travelled Dusun can easily follow them in their own talk. It is a fact that Dusuns and Muruts and Orang Sungei, who seldom meet with an European are upset and frightened when they hear themselves spoken to by a white man. They do not expect us to know their tongue and I have been in houses, where I spent the night, that it took a long time before they got over their fright, because they were upset by the unexpected and not-cared-for-visit of a white man in their too often miserable dwellings. All at once it seems to strike them and every one coming up is told the great news: *Tuan mobos kabang za*—the white man speaks our tongue. I have experienced it often especially lately whilst leading a roving life in exploring the northern peninsulas of Borneo.

Muruts who live in the mountains in the South of this state, and in the North of Sarawak and Dutch Borneo speak a language similar to dusun; it is an open question who they are, whence they come and very probably they are originally of the same stock as the Dusuns.

The Tidongs in the S. E. "call themselves Dusuns" (The B. N. B. Herald, 1 September 1925, p. 150). I have never yet visited their country, but I very much doubt the assertion that they "call themselves Dusuns".

The Dusun language is spoken by the Dusuns, though it differs in the various groups, yes along each river, even in every village; not only in words but often in the conjugation of verbs too.

There is only a handful of Chinese and a few Europeans who know *dusun*, but a good many Badjous—descendants of the historical pirates, who live chiefly along the West Coast and in Marudu Bay—know dusun well. They for a great deal live on the Dusuns and these are certainly cheated right and left by the former.

It can hardly be said that Dusuns know another language; many of the younger men, especially those near a bazar, a government station; those who have worked on an estate, have been police or in prison know malay or less. Older men and women generally know and speak only dusun. Some Dusun men

speaking malay very well, and some chinese, those of course who have a chinese father, though most of the offspring of Chinese and Dusun speak dusun, the mother's tongue.

North Borneo is sparsely populated and the country clamours for immigrants. Chinese are industrious and fit to work in a tropical climate and they are the hope of B. N. B. The more there come the better for the country and government. Very few chinese women immigrate, not being allowed to emigrate from several provinces. These men naturally marry women of the country and their children are still considered Dusun, but the more there come the more will the dusun blood diminish and I think the Dusuns are doomed to be swallowed up by Chinese. There are signs of this already. Much land formerly held by Dusuns is now taken up by Chinese, who often stick to their own customs with the result that their dusun wives and children lose some of their own characteristics. Most of these children now do not keep the dusun *adat*, whilst several learn to speak malay and english and so with the dusun customs and peculiarities disappears the dusun speech. Besides many women like to marry Chinese; they love to walk about in *sarong* and *kabaya* rather than in their own practical and modest dress. The dusun language therefore suffers and will once belong to the 'dead languages'.

The dusun language belongs undoubtedly to the malaysian branch of human speech. But that does not say much. What is malay? Roots of many words — nouns and verbs —, formation of substantives are like malay, and though the Dusuns are thought by many to be Chinese, the language does not show any trace of that monosyllabic tongue. It is a fact that many Dusuns use malay words in preference to their own. In some localities of course this goes on more than in others. The words *pisaya* (*perchaya* malay) believe; *banar* true; *blejar* to learn are heard everywhere. Asking for a dusun word they will tell you there are none. The custom to use these words has become second nature and their own are forgotten. These are only a few out of many. Yet the words *otumbazaan*; *otopot*; *minsingiho* sound well and are dusun for the above. It is a pity that this fine language is not a written one, for Dusuns are absolutely without writings. The number of words is very great, especially concrete words, though the number of abstract words — sometimes a little confused — is by no means a negligible quantity. Generic names are almost unknown, as each little thing has its own specific name. Here can be seen the influence of chinese at Putatan. The word *kihau* = ant, is there used as a generic name, with purer Dusuns it is only one species of ant.

Being a rich language it is not difficult to express oneself, although it takes several years to know this language well. From my own experience and from that of other Fathers it certainly takes eight to ten years before one knows dusun well. One can talk of course, express oneself, understand them, have an ordinary conversation in a much shorter time, in as many months, but before one can follow their palavers, before one can understand old people talking together, it takes a long time after long and serious study. This may sound 'thick' for the tongue of a primitive people, but I know it to be true. They talk in similitudes and parables nearly always, use many examples intermixed with

flowery language. We cold Northerns are here handicapped. The French are known to speak 'très vite'; the English indistinctly, the Dusuns speak on a whole clearly and not too rapidly; in some places they speak much quicker than in others.

Along the Putatan is a village where they speak almost the same dialect as in the neighbourhood, still on account of a strange accentuation and a peculiar drawl it sounds like another dialect all together.

They are always ready to talk, having little else to do, amongst themselves; many of the highlanders are it seems, tongue-tied when strangers are present, that is at least my experience.

Dusun has all the tenses of the verbs as in english, both active and passive, and generally it does not want the help of an auxiliary verb to conjugate, the change being in the verb itself. Verbs are the stumbling block of the dusun grammar, which is not in existence yet! Three of our Fathers have earnestly and long tried and studied to bring them under a rule but so far without success. Here may Fr. PRENGER be mentioned who worked among the Putatan Dusuns from 1884 till his death in 1902, with a short interval when he taught moral theology at Mill Hill.

Dusuns is rich in verbs. The verb 'to carry' e. g. expresses one action, but we have to use two or three words to express the specific action. To carry on the shoulder, on the back, in front, on a pole, on a pole with two people, are various actions in which we use the word carry. The Dusuns however expresses them by one word only. The word 'to cut' is the same; to cut in the middle, in the lenght, in two, to cut off are in dusun expressed with one single word. And so with other verbs of which 'to sit' is not the easiest to tell the exact position of the sitter and with one word only.

Verbs often begin with *mama*, *mang*, *momo* before the radix e. g.: *mamagakom* to catch; *mangakan* to eat; *momohapak* to cut in two., there being many beginning differently.

Verbs with prefix *popo* are derived from adjectives, substantives or verbs and denote "to make do" e. g.: *popogazo* from *agazo* big, means: make it bigger; *popotutang* from *utang* debt, to make one take a debt: creditor; *popoguhi* from *muhi* return, to make one go back.

Verbs with prefix *moki* have the meaning asking to ... e. g.: *mokianu* is: ask to take, ask for; *mokituhong* ask for help; *mokiazou* ask for praise means: boasting.

The beginning *mingko* expresses a wish, a liking e. g.: *mingkoiho* is 'like to know', *mingkoikot* is 'like to come', from *miho* know and *koikot*, come respectively.

Poin or *poing* denotes present participle as: *poingikau* from *mikau* to sit; *poingivang* from *mongivang* to open; *poinpassi* from *momassi* to live, the living; *poinpatai* from *apatai* to die, the dead. The pr. part. of to die is a special form, which at Putatan is *mogimpapatai* and at Papar *tikopapatai*.

The pr. part. of many words is expressed by a repetition e. g.: *midu idu* from *midu*, to go about, wandering, roaming about; *mintonga tonga* from 'toss about', tossing about as a boat; *assu kotiu kotiu*, the dog wags its tail.

A repetition of one letter exists, when the verb obtains the meaning of 'having just finished' the action e. g.: *koikot* to come, *nokoikot* have come, *nokoiikot* have just now come; *momohi* to buy, *binohi* have been bought, *binnohi* have just been bought.

A repetition of a syllable obtaining the meaning: 'used to', 'always do', e. g. *manakau* to steal, *mananakau* used to steal: a thief; *mananda* to make, *manananda* used to make: an expert. I just gave the word *mokiazau* to boast, *mokikiazau* means proud.

There still is another prefix 'sopi', giving to the verb the meaning each other: *guminavo* to love, *sopiginavo* love each other, *tumamba* to help, *sopitamba* help each other.

A strange form exists where the syllable *ka* is prefixed, or better taken in the verb to express "to be able to" e. g.: *mamanau* to walk, *kananau* can walk; *mindakod* to climb, *koindakod* can climb.

It may be of interest to quote a few words showing a peculiar interchange of *s* and *h*, at Papar and at Putatan:

<i>sumbihing</i>	<i>humbising</i>	a bamboo	
<i>sihiu</i>	<i>hisiu</i>	floor	
<i>saha</i>	<i>hasa</i>	fault	
<i>sonduhu</i>	<i>hondusu</i>	nail (finger)	
<i>sumuhi</i>	<i>humusi</i>	take revenge to	
<i>sumihau</i>	<i>humisau</i>	day break	and others:
<i>hihtnsog</i>	<i>sinsilog</i>	an eel.	

The letters *r* and *l*, and *h* and *l* are interchangeable in many dialects.

Another little peculiarity of a Dusun is that he forms substantives of verbs as much as possible. He forms substantives of adjectives, verbs and other substantives by a prefix *ka* or *ko* and an affix *an* to the radix, which is quite malayan, at least the so forming of substantives is.

When we should have to translate a sentence with two verbs e. g. 'he finished speaking', we can do so literally and a Dusun will understand, we can say: *Minomongo ziaha do mobos*. A Dusun however would hocus pocus and express it with a verbal substantive, his sentence would run: *Kinopongahan do kabang dau*, the absolute finish of his words. We find hardly anything of the literal translation back. Is it wonder that real dusun is difficult for us to learn, and not easy to follow older Dusuns in their conversation? In this example in the past tense the prefix is *kino*. It comes from this: when an action is finished *in* is placed after the first letter or after the first syllable. This is the reason that a good many words begin with *kina*, and this again was one of the principal reasons of the theory that the Dusuns were chinese, why otherwise so many *kina* in their tongue and in place-names of B. N. B.? It has of course nothing to do with 'China'. It is curious that the name of the highest mountain in Malaya should begin thus viz. *Kinabalu* (13455 feet), and also the largest river of the country viz. *Kinabatangan*. Two of our Fathers have in the local paper given derivations and meanings of both, showing them to be dusun through and through. The opinion that it means 'China' is at present dwindling.

When a Dusun speaks of the place where something has been done he always makes a substantive of the verb e. g.: Where did you buy it? *Innumbo pinomohizan nu?* from *momohi* to buy; *magassu* to hunt, the hunting place is: *pinagagassuan*, and so on.

Remains still to say that Dusuns generally use the passive voice—which is also strange to us—in ordinary conversation, when stress is laid on the doer, the actor the active voice is used.

Conjugation of the verb *momobog* to beat.

Active Voice.

Present.

momobog izou tanak I beat the child.
momobog ziau tanak thou beatest the child.
momobog isido tanak he beats the child.
momobog izikoi tanak we (exclusive) the child.
momobog zotokou tanak we (inclusive) the child.
momobog kou tanak you &c.
momobog zozido tanak they beat the child.

Imperfect.

minomobog izou tanak I beat the child.

Perfect.

nokopomobog izou tanak I have beaten the child.

Future.

momobog izou mai do tanak I shall beat the child¹.

Imperative.

mobog! or *momobog!*

Passive Voice.

Present.

bobogon ku do tanak the child is beaten by me.
bobogon nu do tanak the child is beaten by thee.
bobogon nisido do tanak the child is beaten by him.
bobogon za (exclusive) the child is beaten by us.
bobogon do tokou (inclusive) the child is beaten by us.
bobogon nuzu do tanak the child is beaten by you.
bobogon nosido do tanak the child is beaten by them.

Perfect.

nobobog ku do tanak the child was beaten by me.

Future.

bobogon ku mai do tanak the child shall be beaten by me.

Imperative.

bobogo tanak! bobogono tanak! be the child beaten!

NB. *bobogan* would mean a command in general, when more than one person hears the order and one of them must execute it: *bobogo, bobogono* means a special person is ordered.

Imperfect.

binobog ku do tanak the child was beaten by me.

Present Participle.

mobog pobog.

Past Part.

nobobog.

There are in *dusun* a few *verba deponentia*, a verb in the passive voice with an active pronoun e. g. *sogiyon ou* I have fever.

As there are two forms of the first personal pronoun plural, so there are two forms for the third pres. pron. singular. *Zisido* the ordinary form, but when the third person is still near or even present it is: *Ziahă*.

Here with some words in several dialects showing the variations.

¹ When the time of the future action is expressed the word *mai* falls out.

English	Tuaran	Putatan	Papar
1. Abandon to	<i>momiaada</i>	<i>memezada</i>	<i>momozada</i>
2. Abscess	<i>lumonit</i>	<i>kolumpotos</i>	<i>kohompotos</i>
3. Accustomed	<i>oubas</i>	<i>noubas</i>	<i>nohuda</i>
4. All	<i>nata a an</i>	<i>savi savi</i>	<i>ngavi ngavi</i>
5. Always	<i>binuai</i>	<i>tomoimo</i>	<i>selajor</i>
6. Animal	<i>sebo do kotolunan</i>	<i>suangtahun</i>	<i>yamu yamu</i>
7. Ankle	<i>ampangil</i>	<i>Tampangi</i>	<i>ampangil</i>
8. Arm	<i>longon</i>	<i>hongon</i>	<i>hongon</i>
9. Armpit	<i>pokilok</i>	<i>pohiko</i>	<i>pohiko</i>
10. Astonished	<i>atigagang</i>	<i>kotigavo</i>	<i>noosou</i>
11. Bad	<i>ará á ät</i>	<i>alat</i>	<i>ayáät</i>
12. Beckon to	<i>momelambai</i>	<i>memehambai</i>	<i>momau</i>
13. Begin to	<i>tuminpun</i>	<i>menimpun</i>	<i>monimpun</i>
14. Betelnut	<i>kusob</i>	<i>logus</i>	<i>hugus</i>
15. Big	<i>tagayo</i>	<i>tagazo</i>	<i>agazo</i>
16. Bitter	<i>opoit</i>	<i>opoit</i>	<i>opoit</i>
17. Black	<i>moitom</i>	<i>toitom</i>	<i>moitom</i>
18. Blunt	<i>otompol</i>	<i>ohampak</i>	<i>amü kotugu</i>
19. Brother	<i>tompinai</i>	<i>tapinei</i>	<i>adi</i>
20. Brother elder	<i>yaka</i>	<i>aka, abang</i>	<i>adi do otuo</i>
21. Brother younger	<i>tadadi</i>	<i>adi</i>	<i>adi do omuhok</i>
22. Busy	<i>agagau</i>	<i>atangkangau</i>	<i>agagau</i>
23. Butterfly	<i>bompayagan</i>	<i>tungkulibonbang</i>	<i>ongkuhibambang</i>
24. Call to	<i>mokodim</i>	<i>momohau</i>	<i>mongodim</i>
25. Cat	<i>biung</i>	<i>tingau</i>	<i>izing</i>
26. Cat wild	<i>ompu</i>	<i>tomuning</i>	<i>bohintahun</i>
27. Centipede	<i>inkalamai</i>	<i>tangkahamai</i>	<i>ongkuhamaai</i>
28. Chaff	<i>parok</i>	<i>paok</i>	<i>paok</i>
29. Chest (anat)	<i>kangkab</i>	<i>kangkab</i>	<i>kangkab</i>
30. Cigar	<i>lapatan</i>	<i>binungkus</i>	<i>kirai</i>
31. Close to	<i>poongobo</i>	<i>popangob</i>	<i>monombor</i>
32. Cold	<i>osogit</i>	<i>otomis</i>	<i>osogit</i>
33. Come to	<i>rumikot</i>	<i>umikot</i>	<i>yumikot</i>
34. Cook to	<i>mansag</i>	<i>mekansag</i>	<i>makansag</i>
35. Cradle	<i>pongangongan</i>	<i>tatazidan</i>	<i>totovidon</i>
36. Cricket (insect)	<i>bukarak</i>	<i>bukak</i>	<i>tongil</i>
37. Cross to go a	<i>sumoborong</i>	<i>sebong</i>	<i>sumobong</i>
38. Cry to	<i>memangis</i>	<i>gumizak</i>	<i>humuvad</i>
39. Dark	<i>otuwong</i>	<i>totuvong</i>	<i>otuvong</i>
40. Deaf	<i>bongol</i>	<i>nobongo</i>	<i>nobongol</i>
41. Destroy to	<i>momohaba</i>	<i>momimbak</i>	<i>mominassa</i>
42. Devil	<i>logon</i>	<i>logon</i>	<i>yogon</i>
43. Die to	<i>matai</i>	<i>matai</i>	<i>apatai</i>
44. Dirty	<i>ayamut</i>	<i>azamut</i>	<i>oyumui</i>
45. Divorce to	<i>miada</i>	<i>miada</i>	<i>miada</i>
46. Dizzy	<i>ingolou</i>	<i>obehintuvong</i>	<i>moinggohou</i>
47. Drunk	<i>naita, navuk</i>	<i>nawuk</i>	<i>naavuk</i>
48. Dry paddy to	<i>gumagau</i>	<i>manahau</i>	<i>umoo</i>
49. Dying	<i>mogimpatai</i>	<i>mogimpapatai</i>	<i>tikopapatai</i>
50. Ear	<i>rinongau</i>	<i>tahingo</i>	<i>tohingo</i>
51. Eat to	<i>dumuon</i>	<i>mangakan</i>	<i>mangakan</i>
52. Eggfruit	<i>talong</i>	<i>kiau</i>	<i>bintoung</i>
53. Emaciated	<i>ohigas</i>	<i>agagas</i>	<i>otukar</i>
54. Enemy	<i>sangod</i>	<i>sangod</i>	<i>sangod</i>

Bundu	Tambunam	Tahgas	Rungus
1. <i>magada</i>	<i>mangada</i>	<i>petamon</i>	<i>padaon</i>
2. <i>kolompotos</i>	<i>kopos</i>	<i>kopos</i>	<i>kupos</i>
3. <i>noubas</i>	<i>norobas</i>	<i>norubas</i>	<i>ubas</i>
4. <i>ngoi oi</i>	<i>savi savi</i>	<i>savi savi</i>	<i>ngavi ngavi</i>
5. <i>nokotilambus</i>	<i>kasarisari</i>	<i>asasari</i>	<i>ohodian</i>
6. <i>lulutalun</i>	<i>winangun</i>	<i>suangtalun</i>	<i>minodihang</i>
7. <i>ampangil</i>	<i>tampangi</i>	<i>tampangil</i>	<i>tampangil</i>
8. <i>longon</i>	<i>longoyan</i>	<i>longon</i>	<i>longon</i>
9. <i>polikok</i>	<i>pohikok</i>	<i>polikok</i>	<i>pokilok</i>
10. <i>kotigavo</i>	<i>kagagang</i>	<i>kotigog</i>	<i>kotigog</i>
11. <i>mararat</i>	<i>arat</i>	<i>arahat</i>	<i>tarää</i>
12. <i>ipagon</i>	<i>mangapoi</i>	<i>momorambai</i>	?
13. <i>monimpun</i>	<i>tumimpun</i>	<i>tumimpun</i>	<i>monimpun</i>
14. <i>lugus</i>	<i>hugus</i>	<i>logus</i>	<i>tinggaton</i>
15. <i>mogayo</i>	<i>agazo</i>	<i>tagayo</i>	<i>agazo</i>
16. <i>mapait</i>	<i>oporot</i>	<i>porit</i>	<i>opoit</i>
17. <i>moitom</i>	<i>oitom</i>	<i>toritom</i>	<i>oitom</i>
18. <i>notompol</i>	?	<i>otompok</i>	<i>angarol</i>
19. <i>sulod</i>	<i>tapinei</i>	<i>tompinei</i>	<i>mitapinai</i>
20. <i>sulod motuo</i>	<i>tapinei totuo</i>	<i>yaka</i>	<i>kotuan</i>
21. <i>sulod momulok</i>	<i>tapinei tomulok</i>	<i>tadi</i>	<i>kolumokan</i>
22. <i>magagau</i>	<i>atangangau</i>	<i>atangkangau</i>	<i>atangkangau</i>
23. <i>batapa</i>	<i>bimbizangau</i>	<i>tongkilibombang</i>	<i>kolibambang</i>
24. <i>poguion</i>	<i>lowo</i>	<i>momolau</i>	<i>mongodim</i>
25. <i>uzing</i>	<i>tongau</i>	<i>tongau</i>	<i>tuzing</i>
26. <i>tobejong</i>	<i>tompo</i>	<i>tomuning</i>	<i>tompu</i>
27. <i>obingkamai</i>	<i>tangkalamai</i>	<i>tongkilamai</i>	<i>tangkalamai</i>
28. <i>ampa</i>	<i>parok</i>	<i>parok</i>	<i>apol</i>
29. <i>kangkab</i>	<i>kangkab</i>	<i>kangkab</i>	<i>kangkab</i>
30. <i>kirai</i>	<i>binongkos</i>	<i>momungkuso</i>	<i>putus</i>
31. <i>popangob</i>	<i>potobon</i>	<i>popotutub</i>	<i>rongobon</i>
32. <i>mosimoi</i>	<i>osogit</i>	<i>tomis</i>	<i>sogit</i>
33. <i>rumikot</i>	<i>oikot</i>	<i>orikot</i>	<i>rumikot</i>
34. <i>monsudu</i>	<i>mogonsog</i>	<i>mokansog</i>	<i>magansau</i>
35. <i>indangan</i>	<i>bambayong</i>	<i>tatayidan</i>	<i>dazong</i>
36. <i>tangil</i>	<i>bukarak</i>	<i>tiyongiyong</i>	?
37. <i>dumapid</i>	<i>sumoborong</i>	<i>sumoborong</i>	<i>tumupak</i>
38. <i>mantangi</i>		<i>gumiyak</i>	<i>mogihad</i>
39. <i>morondom</i>	<i>otuwong</i>	<i>totuwong</i>	<i>otuvong</i>
40. <i>bongol</i>	<i>bosukon</i>	<i>bosukon</i>	<i>bongou</i>
41. <i>momorumbak</i>	<i>rombako</i>	<i>monirombak</i>	?
42. <i>rogon</i>	<i>rogon</i>	<i>rogon</i>	<i>rogon</i>
43. <i>matoi</i>	<i>apatai</i>	<i>matai</i>	<i>matai</i>
44. <i>mayabut</i>	<i>ayamut</i>	<i>ososomu</i>	<i>durong</i>
45. <i>miada</i>	<i>miada</i>	<i>miada</i>	<i>miada</i>
46. <i>mingalauan</i>	<i>baram</i>	<i>bolintuwong</i>	<i>mintorokoyimot</i>
47. <i>noita</i>	<i>nawuk</i>	<i>nauk</i>	<i>navuk</i>
48. <i>montuk</i>	<i>manalau</i>	<i>manalau</i>	<i>posidang</i>
49. <i>mimpapatoi</i>	<i>mogimpapatai</i>	<i>mogimpatai</i>	?
50. <i>tolingo</i>	<i>tolingo</i>	<i>tolingo</i>	<i>tolingo</i>
51. <i>makan</i>	<i>akan</i>	<i>makan</i>	<i>makan</i>
52. <i>talong</i>	<i>bintorung</i>	<i>kio</i>	<i>soguntong</i>
53. <i>matukal</i>	<i>agagas</i>	<i>agahui</i>	<i>aguhui</i>
54. <i>sangod</i>	<i>sangod</i>	<i>sangod</i>	<i>sangod</i>

English	Tuaran	Putatan	Papar
55. Evening	<i>sosodopon</i>	<i>minsosodop</i>	<i>sumodop</i>
56. Every	<i>atikid</i>	<i>tikid</i>	<i>tukid</i>
57. Eye	<i>mato</i>	<i>mato</i>	<i>mato</i>
58. Eyeball	<i>linsomato</i>	<i>hinsoumato</i>	<i>anak do mato</i>
59. Eyebrow	<i>kiar</i>	<i>kudau</i>	<i>kudau</i>
60. Eyelid	<i>kirop</i>	<i>sokub</i>	<i>sokub</i>
61. Face	<i>uras</i>	<i>wos</i>	<i>upa</i>
62. Fasten to	<i>popikogos</i>	<i>memagos</i>	<i>momogakut</i>
63. Father	<i>ama</i>	<i>tama</i>	<i>ama</i>
64. Few	<i>okuri</i>	<i>tokudi</i>	<i>okudi</i>
65. Fireplace	<i>rapuhan</i>	<i>lapuan</i>	<i>dapur</i>
66. Firewood	<i>seduon</i>	<i>soduvon</i>	<i>udong</i>
67. Fish a	<i>sada</i>	<i>sada</i>	<i>sada</i>
68. Float to	<i>mataulatau</i>	<i>umampung</i>	<i>humabu</i>
69. Fool! !	<i>mulau</i>	<i>bosun</i>	<i>yungou</i>
70. Forget to	<i>alimuan</i>	<i>hivan</i>	<i>hiivan</i>
71. Forgive to	<i>mongampun</i>	<i>momohiung</i>	<i>mampun</i>
72. Fountain (spring)	<i>selunsug</i>	<i>hokos</i>	<i>tovud</i>
73. Ghost	<i>ombiruo</i>	<i>tombivo</i>	<i>hatod</i>
74. Glad	<i>rosoku</i>	<i>anangan</i>	<i>uhagang</i>
75. Go about to	<i>minsuhud suhud</i>	<i>mansau wansau</i>	<i>yazau</i>
76. Go up a hill	<i>tumakad</i>	<i>tumakad</i>	<i>tumakad</i>
77. Go down a hill	<i>rumuhuk</i>	<i>lumuuuk</i>	<i>mindahu</i>
78. Go up a river	<i>sumulok</i>	<i>humusok</i>	<i>sumuhok</i>
79. Go down a river	<i>momagus</i>	<i>mogus</i>	<i>yumunduk</i>
80. Go up a house	<i>mindakot</i>	<i>sumakoi</i>	<i>sumahakai</i>
81. God	<i>Kinahoringan</i>	<i>Kinoingan</i>	<i>Kinohoyingan</i>
82. Good	<i>rangoi</i>	<i>tavassi</i>	<i>avassi</i>
83. Goodbye	<i>oromrompo</i>	<i>tumodokono</i>	<i>tohojokono</i>
84. Goods (property)	<i>harata</i>	<i>kotos</i>	<i>kotos</i>
85. Grandfather	<i>iaki</i>	<i>aki</i>	<i>aki</i>
86. Grandmother	<i>adu</i>	<i>odu</i>	<i>odu</i>
87. Hat	<i>tokuluk</i>	<i>susun</i>	<i>siong</i>
88. Head	<i>ulu</i>	<i>tuhu</i>	<i>uhu</i>
89. Headdress (women)	<i>sundung</i>	<i>sunduk</i>	<i>soputarang</i>
90. Heavy	<i>agat</i>	<i>ovagat</i>	<i>avagat</i>
91. Here	<i>diti</i>	<i>doiti</i>	<i>hiti</i>
92. High	<i>kawas</i>	<i>takavas</i>	<i>asavat</i>
93. Hill	<i>otidong</i>	<i>nuhu</i>	<i>nuhu</i>
94. Hot	<i>alassu</i>	<i>hassu</i>	<i>hassu</i>
95. House	<i>lamin</i>	<i>hamin</i>	<i>sahap</i>
96. How many?	<i>piro</i>	<i>pio</i>	<i>pio</i>
97. Hungry	<i>loson</i>	<i>houson</i>	<i>houson</i>
98. Is	<i>aaro</i>	<i>kivao</i>	<i>kiiso</i>
99. Jungle	<i>kotolunan</i>	<i>tahun</i>	<i>kokosuvan</i>
100. Knee	<i>atud</i>	<i>totud</i>	<i>otud</i>
101. Kneecap	<i>lakang</i>	<i>hugan</i>	<i>muhausuhou</i>
102. Knife	<i>pisau</i>	<i>pais</i>	<i>pais</i>
103. Lamé	<i>mongkimpo</i>	<i>nokimpo</i>	<i>nokimpo</i>
104. Lap (hold on the)	<i>mongibit</i>	<i>mengibit</i>	<i>mingibit</i>
105. Lazy	<i>okamoi</i>	<i>obu</i>	<i>otihad</i>
106. Lie (tell lies)	<i>oudut</i>	<i>momodut</i>	<i>momodut</i>
107. Light (opp.: dark)	<i>atangka</i>	<i>onavau</i>	<i>anavau</i>
108. Light (not heavy)	<i>agaan</i>	<i>agan</i>	<i>agaan</i>

Bundu	Tambunam	Tahgas	Rungus
55. <i>otuvong</i>	<i>sosodopon</i>	<i>minosodop</i>	<i>minosodop</i>
56. <i>somomua</i>		<i>tikid</i>	<i>tikid</i>
57. <i>mato</i>	<i>mato</i>	<i>mato</i>	<i>mato</i>
58. <i>linsoumato</i>	<i>hinsoumato</i>	<i>linsoumato</i>	<i>linsou do mato</i>
59. <i>bulangkong</i>	<i>kudau</i>	<i>kudau</i>	<i>sambakon</i>
60. <i>kirop</i>	<i>sokub</i>	<i>sokubmato</i>	<i>kirop</i>
61. <i>dabas</i>	<i>woros</i>	<i>rabas</i>	<i>woros</i>
62. <i>momagakut</i>	<i>poingiro</i>	<i>mangarapod</i>	?
63. <i>ama</i>	<i>zama</i>	<i>yama</i>	<i>ama</i>
64. <i>mokuri</i>	<i>okudi</i>	<i>okudis</i>	<i>okuri</i>
65. <i>dapuan</i>	<i>talitang</i>	<i>talitang</i>	<i>ropuan</i>
66. <i>suduon</i>	<i>suduvon</i>	<i>suduon</i>	<i>damburon</i>
67. <i>kana</i>	<i>sada</i>	<i>sada</i>	<i>sada</i>
68. <i>lumampong</i>	<i>mampong</i>	<i>mampong</i>	<i>lumantong</i>
69. <i>palui</i>	<i>gigilun</i>	<i>bosuron</i>	<i>bosun</i>
70. <i>aliwan</i>	<i>ohiwan</i>	<i>oliwan</i>	<i>nolingan</i>
71. <i>mongampun</i>	<i>pohiung</i>	<i>momaliung</i>	<i>mokimmahap</i>
72. <i>sinalog</i>	<i>mumpot sumpot</i>	<i>lokos</i>	<i>murulun</i>
73. <i>iblis</i>	<i>karaganan</i>	<i>ombiwo</i>	<i>tombiruvo</i>
74. <i>nokaso</i>	<i>ondos</i>	<i>owossian</i>	<i>osolon</i>
75. <i>manjautanjau</i>	<i>mibokibok</i>	<i>miansauwansau</i>	<i>abansau</i>
76. <i>tumakad</i>	<i>tumakad</i>	<i>tumakad</i>	<i>tumakad</i>
77. <i>rumuuk</i>	<i>minsiba</i>	<i>rumuk</i>	<i>rumuhuk</i>
78. <i>sumulok</i>	<i>ngoi id sarayo</i>	<i>sumulok</i>	<i>sumulok</i>
79. <i>mugus</i>	<i>ngoi di sawa</i>	<i>indahu</i>	<i>munsud</i>
80. <i>sumalakoi</i>	<i>mindakod</i>	<i>sumalakoi</i>	<i>mindakod</i>
81. <i>Kinoringan</i>	<i>Kinoringan</i>	<i>Kinoringan</i>	<i>Kinoringan</i>
82. <i>monsoi</i>	<i>osonong</i>	<i>lomis</i>	<i>avassi</i>
83. <i>tohojono</i>	<i>tumohojono</i>	<i>tumodzono</i>	<i>tabek</i>
84. <i>arata</i>	<i>dapu</i>	<i>dapu</i>	<i>pakakasan</i>
85. <i>aki</i>	<i>takitaki</i>	<i>yaki</i>	<i>aki</i>
86. <i>adu</i>	<i>todu odu</i>	<i>yodu</i>	<i>odu</i>
87. <i>sirong</i>	<i>seroung</i>	<i>tinongkuluk</i>	<i>silong</i>
88. <i>tulu</i>	<i>tulu</i>	<i>tulu</i>	<i>ulu</i>
89. <i>dundoung</i>	<i>sundong</i>	<i>sundong</i>	<i>kuluvu</i>
90. <i>magat</i>	<i>awagat</i>	<i>owagat</i>	<i>avagat</i>
91. <i>situ</i>	<i>doiti</i>	<i>hiti</i>	<i>siti</i>
92. <i>masawat</i>	<i>akawas</i>	<i>akawas</i>	<i>asavat</i>
93. <i>motidong</i>	<i>nuluo</i>	<i>nulu</i>	<i>burul</i>
94. <i>malasu</i>	<i>ahassu</i>	<i>alassu</i>	<i>alassu</i>
95. <i>baloi</i>	<i>lamin</i>	<i>walai</i>	<i>valai</i>
96. <i>piro</i>	<i>piro</i>	<i>piro</i>	<i>piro</i>
97. <i>loson</i>	<i>loson</i>	<i>loson</i>	<i>vitilon</i>
98. <i>kiaro</i>	<i>kiwaro</i>	<i>haro</i>	<i>waro</i>
99. <i>talun</i>	<i>gowatan</i>	<i>talun</i>	<i>kovuton</i>
100. <i>atud</i>	<i>totud</i>	<i>totud</i>	<i>totud</i>
101. <i>sisiling</i>	<i>pompod do totud</i>	<i>sinulousulou</i>	<i>mulassilou</i>
102. <i>pisau</i>	<i>pois</i>	<i>pois</i>	<i>pais</i>
103. <i>bokimpo</i>	<i>nokimpo</i>	<i>nokimpo</i>	<i>nokimpo</i>
104. <i>mongibit</i>	<i>mongibit</i>	<i>mongibit</i>	<i>kumibit</i>
105. <i>matiad</i>	<i>obul</i>	<i>oobul</i>	<i>marahan</i>
106. <i>bubudut</i>	<i>govodut</i>	<i>oudut</i>	<i>momudut</i>
107. <i>malangga</i>	<i>anawau</i>	<i>anau</i>	<i>anavau</i>
108. <i>magan</i>	<i>agan</i>	<i>agan</i>	<i>agaan</i>

English	Tuaran	Putatan	Papar
109. Long (time)	<i>laid</i>	<i>ahaid</i>	<i>luvai</i>
110. Long (meas.)	<i>anaru</i>	<i>anau</i>	<i>anau</i>
111. Low	<i>osaribo</i>	<i>sibo</i>	<i>osuibo</i>
112. Make field to	<i>molokong</i>	<i>mobuvad</i>	<i>monguumo</i>
113. Maiden	<i>sumandak</i>	<i>hahangai</i>	<i>bazad</i>
114. Man	<i>kadayan</i>	<i>tuhun</i>	<i>uhun</i>
115. Marry (man)	<i>monongkimu</i>	<i>menangsavo</i>	<i>sumavo</i>
116. Marry (woman)	<i>kumuon</i>	<i>sovon</i>	<i>sovoon</i>
117. Mosquito	<i>korongit</i>	<i>togonok</i>	<i>nyamuk</i>
118. Mother	<i>ina</i>	<i>tina</i>	<i>inde</i>
119. Nail (finger)	<i>sundulu</i>	<i>hondosu</i>	<i>sendohu</i>
120. Naked	<i>nalabasan</i>	<i>mengilai</i>	<i>mantuilantui</i>
121. Narrow	<i>osolod</i>	<i>osumpit</i>	<i>asampit</i>
122. Navel	<i>pusod</i>	<i>pusod</i>	<i>pusod</i>
123. Nice	<i>rangoi</i>	<i>ogingo</i>	<i>ogingol</i>
124. Night	<i>sodop</i>	<i>sodop</i>	<i>sodop</i>
125. Night last	<i>kosodop</i>	<i>kosodop</i>	<i>kosodop</i>
126. Nose	<i>adong</i>	<i>todong</i>	<i>odong</i>
127. Nothing	<i>amuso</i>	<i>eiso, inggiso</i>	<i>eiso</i>
128. Now	<i>biano</i>	<i>beino</i>	<i>moino</i>
129. Obey to	<i>menboyon</i>	<i>mimozo</i>	<i>mombozo</i>
130. Obstinate	<i>atulas</i>	<i>ahangas</i>	<i>okodou ginavo</i>
131. Old (persons)	<i>moloheing</i>	<i>mohoing</i>	<i>mohoying</i>
132. Open to	<i>mengivang</i>	<i>megivang</i>	<i>mongivang</i>
133. Paddy (Rice unhusked)	<i>parai</i>	<i>pai</i>	<i>pai</i>
134. Parents	<i>moloheing</i>	<i>moiling</i>	<i>mohoying</i>
135. Pig	<i>bogok</i>	<i>vogok</i>	<i>vogok</i>
136. Pig wild	<i>bakas</i>	<i>bakas</i>	<i>bakas</i>
137. Plant paddy to	<i>mengasok</i>	<i>mananom</i>	<i>mananom</i>
138. Potato	<i>bayak</i>	<i>bogoi</i>	<i>ubi</i>
139. Pound to	<i>tumutu</i>	<i>tumutu</i>	<i>tumutu</i>
140. Pumelo	<i>kudot</i>	<i>basundan</i>	<i>kudot</i>
141. Quick!	<i>koi jau</i>	<i>sikapan</i>	<i>gogono</i>
142. Rain	<i>darun</i>	<i>asam</i>	<i>yasam</i>
143. Red	<i>aragang</i>	<i>agang</i>	<i>oigang</i>
144. Return to	<i>moli</i>	<i>mohi</i>	<i>muhi</i>
145. Rice (cooked)	<i>duoman</i>	<i>naig</i>	<i>akanon</i>
146. Run to	<i>menangkus</i>	<i>manangkus</i>	<i>sumimbul</i>
147. Sarong	<i>sarong</i>	<i>kumbang</i>	<i>sokingon</i>
148. Scorpion	<i>impololoau</i>	<i>tompehoku</i>	<i>ompohuhu</i>
149. Sell to	<i>tumaran</i>	<i>pobohi</i>	<i>momidagang</i>
150. Short	<i>ariba</i>	<i>oniba</i>	<i>odibo</i>
151. Shoulder	<i>balayan</i>	<i>bahizan</i>	<i>hivavaha</i>
152. Skirt	<i>tapi, gonop</i>	<i>tapi</i>	<i>gonop</i>
153. Sleep to	<i>modop</i>	<i>modop</i>	<i>modop</i>
154. Slow	<i>logoto</i>	<i>osonod</i>	<i>ahambat</i>
155. Small	<i>toiyo</i>	<i>tonini</i>	<i>onini</i>
156. Smoke to	<i>menigup</i>	<i>monigup</i>	<i>monigup</i>
157. Snake	<i>ulanut</i>	<i>vohanut</i>	<i>vuhanut</i>
158. Snore to	<i>morukgoruk</i>	<i>meninggok</i>	<i>meninggok</i>
159. Sober	<i>momiomio</i>	<i>poinmizo</i>	<i>mizamiza</i>
160. Speak to	<i>moboros</i>	<i>mubos</i>	<i>mobos</i>
161. Start to	<i>mibok</i>	<i>mugad</i>	<i>mugad</i>
162. Steep	<i>atungab</i>	<i>otingat</i>	<i>adapsong</i>

Bundu	Tambunam	Tahgas	Rungus
109. <i>noboi</i>	<i>oloid</i>	<i>laidno</i>	<i>alaid</i>
110. <i>magawat</i>	<i>anarau</i>	<i>anaru</i>	<i>anaru</i>
111. <i>modirio</i>	<i>asuriba</i>	<i>siba</i>	<i>osibak</i>
112. <i>mogumo</i>	<i>marabuat</i>	<i>mongurak</i>	<i>rumilik</i>
113. <i>sumandak</i>	<i>lalangaipo</i>	<i>sumandak</i>	<i>momodsuni</i>
114. <i>tatanak Bundu</i>	<i>tulun</i>	<i>tulun</i>	<i>momogun</i>
115. <i>manangtonang</i>	<i>misawo</i>	<i>misasawo</i>	<i>manangsavo</i>
116. <i>tonangon</i>	<i>sowon</i>	<i>sowon</i>	<i>sovon</i>
117. <i>nyamuk</i>	<i>nandui</i>	<i>togonok</i>	<i>tukong</i>
118. <i>ina</i>	<i>tiddi</i>	<i>yina</i>	<i>iddi</i>
119. <i>sindulu</i>	<i>sundulu</i>	<i>sandulu</i>	<i>sundulu</i>
120. <i>nalabasan</i>	<i>minlabas</i>	<i>moginlabas</i>	<i>nalabasan</i>
121. <i>mosolod</i>	<i>okodo</i>	<i>okoro</i>	<i>opiit</i>
122. <i>pusod</i>	<i>pusod</i>	<i>pusod</i>	<i>pusod</i>
123. <i>masongon</i>	<i>olunduos</i>	<i>osonong</i>	<i>asanggong</i>
124. <i>gumoi</i>	<i>sosodop</i>	<i>sodop</i>	<i>sodop</i>
125.	<i>kososodop</i>	<i>kosodopon</i>	<i>kosodop</i>
126. <i>adong</i>	<i>todong</i>	<i>todong</i>	<i>todong</i>
127. <i>kaisono</i>	<i>aayo, inggiso</i>	<i>ingga</i>	<i>eiso</i>
128. <i>yadino</i>	<i>beino, dondo</i>	<i>dondo</i>	<i>biano</i>
129. <i>momboyo</i>	<i>tumunjuk</i>	<i>mimoyo</i>	<i>asusumahap</i>
130. <i>magayalu</i>	<i>aguntia</i>	<i>asangal</i>	<i>oguvail</i>
131. <i>nolohoing</i>	<i>nohoing</i>	<i>noloing</i>	<i>molehing</i>
132. <i>mogugab</i>	<i>mogiwang</i>	<i>mongiwang</i>	<i>mongogiang</i>
133. <i>bilod</i>	<i>parai</i>	<i>titidong</i>	<i>parai</i>
134. <i>motutuo</i>	<i>moloing</i>	<i>moloing</i>	<i>molehing</i>
135. <i>bogok</i>	<i>wogok</i>	<i>ogok</i>	<i>vogok</i>
136. <i>bakas</i>	<i>bakas</i>	<i>bakas</i>	<i>bakas</i>
137. <i>mantamong</i>	<i>mananom</i>	<i>mangasok</i>	<i>mangasok</i>
138.	<i>bogoi</i>	<i>bayak</i>	<i>palavan</i>
139. <i>tututu</i>	<i>mongogik</i>	<i>tutuhon</i>	<i>tumutu</i>
140. <i>koboun</i>	<i>worong tagayo</i>	<i>runsadan</i>	<i>burongan</i>
141. <i>atimpas</i>	<i>sikapan</i>	<i>oidau</i>	<i>tusai</i>
142. <i>dasam</i>	<i>rasam</i>	<i>rasam</i>	<i>darun</i>
143. <i>maria</i>	<i>aragang</i>	<i>ragang</i>	<i>aragang</i>
144. <i>muhi</i>	<i>muli</i>	<i>muli</i>	<i>muli</i>
145. <i>akanon</i>	<i>takano</i>	<i>takano</i>	<i>ginasau</i>
146. <i>sumimbul</i>	<i>menangkus</i>	<i>menangkus</i>	<i>manangkus</i>
147. <i>sarong</i>	<i>kumot</i>	<i>kumot</i>	<i>sarong</i>
148. <i>ompolulu</i>	<i>tompoluluo</i>	<i>tompolulu</i>	<i>tomperululu</i>
149. <i>mopodagang</i>	<i>poboli</i>	<i>poboli</i>	<i>padagangon</i>
150. <i>modibo</i>	<i>oriba</i>	<i>ariba</i>	<i>onibak</i>
151. <i>pasampangon</i>	<i>bahazan</i>	<i>balayan</i>	<i>kazab</i>
152. <i>gonop</i>	<i>rasok, tapi</i>	<i>tapi</i>	<i>tapi</i>
153. <i>modop</i>	<i>modop</i>	<i>modop</i>	<i>modop</i>
154. <i>bonsoyon</i>	<i>sanadan</i>	<i>odomud</i>	<i>otod</i>
155. <i>monini</i>	<i>okodo</i>	<i>okoro</i>	<i>opondok</i>
156. <i>monigup</i>	<i>monigup</i>	<i>monigup</i>	<i>monigup</i>
157. <i>nipo</i>	<i>wolanut</i>	<i>ulanut</i>	<i>vulanut</i>
158. <i>tinggorok</i>	<i>momogorok</i>	<i>moninggorok</i>	<i>mongogorok</i>
159. <i>kanoita</i>	<i>am nawuk</i>	<i>pinmiyo</i>	<i>amu navuk</i>
160. <i>minggigia</i>	<i>moboros</i>	<i>moboros</i>	<i>moboros</i>
161. <i>mugad</i>	<i>mibok</i>	<i>mibok</i>	<i>mibok</i>
162. <i>matongab</i>	<i>atingad</i>	<i>otingad</i>	<i>atakad</i>

English	Tuaran	Putatan	Papar
163. Stingy	<i>atihah</i>	<i>osingot</i>	<i>osingot</i>
164. Tapai	<i>kinomulok</i>	<i>nassi</i>	<i>vaig do tinomor</i>
165. There	<i>illu</i>	<i>doiho</i>	<i>hana</i>
166. Thick	<i>kapal</i>	<i>okapa</i>	<i>akapar</i>
167. Thirsty	<i>tiinum</i>	<i>otuum</i>	<i>tiinom</i>
168. Toe	<i>nunumpu</i>	<i>kankam</i>	<i>tuntu do hakod</i>
169. Tongue	<i>dila</i>	<i>dila</i>	<i>dila</i>
170. Upcountry	<i>saraio</i>	<i>idsazo</i>	<i>id suhok</i>
171. Visit to	<i>mokulangad</i>	<i>menombuhui</i>	<i>moikozou</i>
172. Vomit to	<i>tawak</i>	<i>mogihob</i>	<i>mogihob</i>
173. Waist	<i>mongilop</i>	<i>tavak</i>	<i>avak</i>
174. Walk to	<i>minimpanau</i>	<i>momanau</i>	<i>mamanau</i>
175. Weak	<i>amu puos</i>	<i>ohuoi</i>	<i>ongohohomi</i>
176. Weep to	<i>mogihad</i>	<i>miad</i>	<i>mihad</i>
177. Woman	<i>tandu</i>	<i>tondu</i>	<i>ondu</i>
178. Worm	<i>tanggiluang</i>	<i>tangkahivang</i>	<i>ingkuhuvang</i>
179. Young	<i>omulog</i>	<i>omohok</i>	<i>omuhok</i>
180. Youth	<i>kanak wagu</i>	<i>tanak vagu</i>	<i>hangai hangai</i>
181. one	<i>iso</i>	<i>iso</i>	<i>iso</i>
182. two	<i>duo</i>	<i>duvo</i>	<i>duvo</i> "
183. three	<i>talv</i>	<i>tahu</i>	<i>tahu</i>
184. four	<i>apat</i>	<i>apat</i>	<i>apat</i>
185. five	<i>limo</i>	<i>himo</i>	<i>himo</i>
186. six	<i>ronom</i>	<i>onom</i>	<i>onom</i>
187. seven	<i>turu</i>	<i>tulu</i>	<i>tuu</i>
188. eight	<i>walu</i>	<i>wahu</i>	<i>vahu</i>
189. nine	<i>siam</i>	<i>sizam</i>	<i>sizam</i>
190. ten	<i>lopod</i>	<i>hopod</i>	<i>hopod</i>
191. eleven	<i>lopod om iso</i>	<i>hopod om iso</i>	<i>hopod om iso</i>
192. twenty	<i>duongopod</i>	<i>duvongopod</i>	<i>duvongohopod</i>
193. hundred	<i>latus</i>	<i>hatus</i>	<i>hatus</i>
194. I	<i>yoku, oku</i>	<i>izou</i>	<i>zou</i>
195. thou	<i>ikou, ko</i>	<i>iziou, ko</i>	<i>ziou, ko</i>
196. he, she	<i>io</i>	<i>isido, ziaha</i>	<i>zisido</i>
197. we (exclus)	<i>ikoi</i>	<i>izikoi</i>	<i>zioi</i>
198. we (inclus)	<i>yami</i>	<i>zotokou</i>	<i>zitokou</i>
199. you	<i>ito</i>	<i>kou, konou, ziosu</i>	<i>ziosu, kou, konou</i>
200. they	<i>ido</i>	<i>zioho</i>	<i>zosido</i>
201. my	<i>yoki</i>	<i>ku, dogo</i>	<i>ku, doho</i>
202. thine	<i>djuun</i>	<i>nu, diau</i>	<i>nu, diau</i>
203. his	<i>isido</i>	<i>dau, disido</i>	<i>zo, nisido</i>
204. ours (exclus)	<i>iyami</i>	<i>za, dagai</i>	<i>za, dahai</i>
205. ours (inclus)	<i>yami</i>	<i>dotokou</i>	<i>dongtokou</i>
206. yours	<i>idjo</i>	<i>zu</i>	<i>nuzu</i>
207. theirs	<i>isido</i>	<i>dioho</i>	<i>nosido</i>

Bundu	Tambunam	Tahgas	Rungus
163. <i>mosingot</i>	<i>gonsingot</i>	<i>osingorot</i>	<i>okolid</i>
164. <i>nassi</i>	<i>kinomol</i>	<i>kinomol</i>	<i>tinomol</i>
165. <i>dosino</i>	<i>diho</i>	<i>silo</i>	<i>sori</i>
166. <i>akapal</i>	<i>akapal</i>	<i>kapar</i>	<i>olomu</i>
167. <i>roso</i>	<i>tuwan</i>	<i>tuhan</i>	<i>tuliohon</i>
168. <i>pongina</i>	<i>kankam</i>	<i>kankaram</i>	<i>karam</i>
169. <i>dila</i>	<i>dila</i>	<i>dila</i>	<i>dila</i>
170. <i>daraio</i>	<i>id takad</i>	<i>saraio</i>	<i>sarazo</i>
171. <i>manyambaloi</i>	<i>monombului</i>	<i>menambului</i>	<i>mirimpanau</i>
172. <i>mogilob</i>	<i>mogilob</i>	<i>koilom</i>	<i>mongilob</i>
173. <i>awak</i>	<i>tawak</i>	<i>tawak</i>	<i>avak</i>
174. <i>mamanau</i>	<i>mapanau</i>	<i>momanau</i>	<i>mamanau</i>
175. <i>kamadaras</i>	<i>amu agaras</i>	<i>oluhoi</i>	<i>ogugui</i>
176. <i>mangsinud</i>	<i>mogiad</i>	<i>miad</i>	<i>mogihad</i>
177. <i>ondu</i>	<i>tondu</i>	<i>tondu</i>	<i>ondu</i>
178. <i>lingguang</i>	?	<i>tanggilurang</i>	<i>lingguvang</i>
179. <i>momulok</i>	<i>omulok</i>	<i>omurok</i>	<i>omulok</i>
180. <i>langai langai</i>	<i>tanak wagu</i>	<i>tanak wagu</i>	<i>sukod vagu</i>
181. <i>miso</i>	<i>iso</i>	<i>iso</i>	<i>iso</i>
182. <i>duwo</i>	<i>duwo</i>	<i>duo</i>	<i>duvo</i>
183. <i>talū</i>	<i>talū</i>	<i>talū</i>	<i>tolu</i>
184. <i>apat</i>	<i>apat</i>	<i>apat</i>	<i>apat</i>
185. <i>limo</i>	<i>limo</i>	<i>limo</i>	<i>limo</i>
186. <i>onom</i>	<i>onom</i>	<i>ronom</i>	<i>onom</i>
187. <i>turu</i>	<i>turu</i>	<i>turu</i>	<i>turu</i>
188. <i>walu</i>	<i>walu</i>	<i>walu</i>	<i>valu</i>
189. <i>siyam</i>	<i>siyam</i>	<i>siam</i>	<i>sizam</i>
190. <i>opod</i>	<i>opod</i>	<i>opod</i>	<i>hopod</i>
191. <i>opod om iso</i>	<i>opodomiso</i>	<i>opodomiso</i>	<i>hopodomiso</i>
192. <i>duwongopod</i>	<i>duvongopod</i>	<i>duongopod</i>	<i>duvonohopod</i>
193. <i>ratus</i>	<i>atus</i>	<i>hatus</i>	<i>hatus</i>
194. <i>aku</i>	<i>yoku</i>	<i>yoku</i>	<i>yoku</i>
195. <i>okou</i>	<i>ikou, iziou</i>	<i>iya</i>	<i>ikou</i>
196. <i>isio</i>	<i>zello, ziaha</i>	<i>illo, isio</i>	<i>ikoui</i>
197. <i>dagi</i>	<i>ikoi</i>	<i>yahai</i>	<i>yokoi</i>
198. <i>dami</i>	<i>daton</i>	<i>yati</i>	<i>dohon</i>
199. ?	?	<i>oyu</i>	<i>ikao</i>
200. <i>isiro</i>	<i>zioho</i>	<i>hilo</i>	<i>yalo</i>
201. <i>ku</i>	<i>ku</i>	<i>ku, doho</i>	<i>ku, dohoi</i>
202. <i>nu</i>	<i>nu</i>	<i>nu</i>	?
203. <i>nisio</i>	<i>dau</i>	<i>dau</i>	?
204. <i>mai</i>	<i>za</i>	<i>dahai</i>	<i>dohon</i>
205. ?	?	?	?
206. <i>dokou</i>	<i>zu</i>	<i>dokoyu</i>	<i>noli</i>
207. <i>nisiro, isiro tanganu</i>	?	<i>hilo sanganu</i>	<i>ikuvo</i>

All vowels pronounced separately, there are hardly any diphthongs *au*, *ou*, *oi*, *ai* are pronounced quickly almost like a diphthong, but on listening well you hear two distinct vowels.



Eine Expedition zur umfassenden Erforschung der Buschmänner in Südafrika.

Von Dr. VIKTOR LEBZELTER, derzeit in Inkamana, Natal, Südafrika.

I. Einführung.

Von P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Als ich im Frühjahr 1925 auf der Vatikanischen Missionsausstellung in Rom weilte, teilte mir Dr. P. MEINULF KÜSTERS, O. S. B., Missionar der Benediktiner-(St. Ottilien)Mission in Natal, mit, daß er eine Anzahl Buschmannhöhlen und prähistorischer Buschmannfundstätten entdeckt habe, die sicherlich eine reiche Ausbeute versprechen würden, und er bat dringend um die Entsendung eines prähistorisch und anthropologisch vorgebildeten Forschers, der ihm bei der sachgemäßen Bergung der Funde behilflich sein könne. Es gelang, die hochherzige Unterstützung Sr. Heiligkeit Papst Pius XI. für dieses Unternehmen zu gewinnen; als ehemaliger Lieblingsschüler des alten Geologen und Prähistorikers BARREND äußerte er besonderes Interesse für diese Expedition, in der Prähistorik in so nützlicher Weise mit Ethnologie sich verbinden sollte.

Zur Übernahme der Expedition wurde Dr. VIKTOR LEBZELTER, Assistent an der Anthropologischen Abteilung des Naturhistorischen Staatsmuseums in Wien, gewonnen, der als Schüler Prof. PÖCH's in der Anthropologie, Prof. MENGHIN's in der Prähistorik und von Dr. P. KOPPERS und mir in der Ethnologie eine allseitige, gerade für diese Aufgabe erforderliche Vorbildung genossen hatte. Auch die dankenswerte Unterstützung des österreichischen Unterrichtsministeriums trug wesentlich zur Ermöglichung der Expedition bei. Dr. LEBZELTER trat seine Reise im Mai 1926 an, begleitet von seiner Frau Gemahlin, die besonderen Unterricht genommen hatte, um anthropologische Messungen und psychologische Prüfungen bei Frauen und Kindern vorzunehmen.

Die der Expedition gestellte Aufgabe bestand zunächst in der Durchforschung der von P. KÜSTERS aufgezeigten Höhlen und Fundplätze in Natal. Daran sollte sich anschließen eine in großen Zügen durchzuführende Erforschung der prähistorischen Verhältnisse von ganz Südafrika, besonders auch um die Stellung der früheren und jetzigen Buschmänner innerhalb derselben festlegen zu können. Den Abschluß soll die ethnologische Erforschung der jetzt noch existierenden Buschmannstämme in Südwestafrika bis nach Süd-Angola hinauf bilden. Nach Möglichkeit sollen auch anthropologische Messungen bei den Bantu- und Hottentotten-Stämmen vorgenommen werden.

In Südafrika angekommen, fand Dr. LEBZELTER überall bereitwillige Unterstützung von seiten der Behörden und allseitige Förderung von seiten der dortigen Vertreter seiner Wissenschaft. In Natal eingetroffen, wurde er aufs liebevollste aufgenommen und in jeder Weise unterstützt von dem hochwürdigsten Herrn Missionsbischof Msgr. SPREITER, O. S. B., und den dortigen Missionaren und Schwestern. P. KÜSTERS und der in diesen Dingen

besonders gut bewanderte Farmer Herr BAYER beteiligten sich mit Hingebung an der Erforschung der von ihnen aufgezeigten Höhlen und Fundplätze.

Wie aus den folgenden Berichten hervorgeht, können schon jetzt die Ergebnisse als ganz hervorragende bezeichnet werden.

II. Berichte.

1. Erster Bericht.

Von Dr. V. LEBZELTER.

Inkamana, Natal, 4. Juli 1926.

Da wir nun einen Monat hier sind, möchte ich mir erlauben, einen kurzen Bericht über die bisherigen Arbeiten zu geben:

a) Messungen:

Missionsschule Inkamana	92
Stadt Native-Schule (Dutch)	182
Native Police Vrijheid	22
Gefangene Vrijheid	41
Lehrerkongreß Dundee	81
	<hr/>
	418

Etwa 60 sind erwachsene Frauen, meist Lehrerinnen. Zwei Drittel sind Zulu, ein Drittel Swazi. Häufig finde ich Mongolenfalten und Buschmannohren. Die Mischlinge sehen oft aus wie Japaner (!).

b) Skelettuntersuchungen: 1 Kungschädel, 6 Strandlooperskelette, 3 alte Negerschädel (Transvaal-Museum).

c) Psychologische Aufnahmen durch meine Frau: 52.

d) Ausgrabene Stationen: 1 Enjati (49 Artefakte).

e) Ferner wurde das bisher von P. KÜSTERS gesammelte Material aus Enjati (192), Mangeni (zirka 400) und Inhlatale geordnet, typisiert, das von Enjati auch katalogisiert; von den Typen der Stationen habe ich über 100 druckfähige Zeichnungen gemacht, so daß wir die neuen Ausgrabungen rasch katalogisieren können. Mangeni ist eine große Neolithstation mit großen zweischneidigen Streitaxten, langen Lanzen spitzen, zum Teil von Solutréencharakter, großen und Mikro-Pfeilspitzen, die zweifelsohne zu vergifteten Pfeilen gehörten. Eine ganz neue Kultur, die nach der Verwitterung vieler Objekte aber recht alt sein muß. Enjati und Inhlatale sind junge Buschmannstationen.

Wenn ich monatlich nur 500 Individuen untersuchen kann, käme ich auf fast 10.000. Die Möglichkeit ist gegeben. Die offizielle Einladung des Sanitätsdepartements der Rand-Mine-Station in Johannesburg liegt vor. Ebenso werde ich bereits in Bochum (Buschmannreste) erwartet. Hier in Natal stehen mir alle Schulen und Gefängnisse bereits zur Verfügung. In Johannesburg sind Schwarze aller Stämme bis 12 Grad südlicher Breite vorhanden. Eine Rassenanalyse aller Stämme südlich des Limpopo und Kunene ist auf breitester Basis möglich und Einblicke weit darüber hinaus. Der Buschmanneinfluß, mehr noch der Hamiteneinfluß, würde klar herauskommen. Das reiche Kindermaterial wird gestatten, die bisher völlig unbekannten Wachstumsgesetze der

Schwarzen exakt festzulegen. Ich darf betonen, daß diese Untersuchungen ja nicht einen rein anthropologischen Wert haben. Der Nachweis, daß die Schwarzen aus ganz verschiedenen Rassen bestehen, muß ebenso wie die psychologischen Untersuchungen an der fiktiven Antithese „Weiß“-„Schwarz“ ein bedeutendes Fragezeichen setzen. Welche Bedeutung diese Antithese hat, sieht man hier.

2. Zweiter Bericht.

Von Dr. P. M. KÜSTERS, O. S. B., und Dr. V. LEBZELTER.

Mangeni, 24. Juli 1926.

Wir gestatten uns, Ihnen den zweiten Bericht über unsere Arbeit im Felde zu übersenden.

Das früher gesammelte Material von Enjati, Mangeni und Inhlatatye wurde bereits typisiert und katalogisiert. Die bisherige Ausbeute in Mangeni beträgt bereits mehr als tausend Artefakte. Die besondere Bedeutung unserer bisherigen Ergebnisse liegt darin, daß es die außerordentlich mächtigen äolischen Ablagerungen in diesem durch einen großen Teil des Jahres von heftigen Winden und Stürmen heimgesuchten Gebiet ermöglichen, eine relative Chronologie der diluvialen Ablagerungen zu geben und daß es uns möglich war, Artefakte *in situ* an mehreren Stellen aufzufinden.

Die oberflächlichste Kultur ist die Buschmannkultur, die wir auch in den Abris fanden, wo die Zeichnungen sind und deren Fazies im nördlichen Natal wir nach der Fundstelle Enjati **Enjatien** nennen wollen. In Südafrika herrscht jetzt eine ausgesprochene Steppenzeit. Auf der von uns untersuchten Hochfläche 1400 bis 1600 *m* über dem Meere findet jetzt keine Ablagerung statt. Dieser Steppenzeit ging eine feuchtere Zeit voraus, in der Humus und humöser Laterit in einer Mächtigkeit von 20 bis 100 *cm* und mehr abgelagert wurden. Diese Schicht enthält zahllose Kalkkonkretionen, verstreut einzelne Sandkörner und Artefakte. Durch die Winderosion in der Trockenzeit wird diese Schicht jetzt ausgeblasen und so kommen Kalkkonkretionen — stellenweise in ungeheurer Menge —, Sandkörner und Artefakte (letztere sehr vereinzelt) an die Oberfläche.

Unter dieser Lateritzone liegt nun eine Schicht von 10 bis 30 *cm*, in der Sandkörner vorherrschen und Artefakte häufig sind. Die einzelnen Partikeln sind oft durch Kalk zu einer festen Masse verbacken. Diese Schicht stammt offenbar aus einer Zeit, in der die gleichen Verhältnisse herrschten wie heute. Sie ist das Ergebnis der Ausblasung einer Humusschicht von unbekannter Mächtigkeit. Nur die Sandkörner und Artefakte sind geblieben und die Kalkkonkretionen lieferten das Bindemittel. Die Artefakte dieser Schicht sind denen des Enjatien ähnlich. Wir nennen diese Kultur nach dem reichen Fundort beim Wasserfall von Mangeni **Mangenien**.

Auf diese Sandschicht folgt wieder eine lateritartige Schicht in der Mächtigkeit von 100 bis 150 *cm*, dann wieder eine Sandschicht, vom oben geschilderten Charakter, in der sich, also in einer Tiefe von etwa 2 *m*, Artefakte einer Kultur finden, die gewisse Anklänge an das Solutréen und Aurignacien zeigt, dabei aber doch selbständigen Charakter hat. Wir nennen diese Kultur **Isikwenénien**, nach den Kwanéna-Dongas. Darauf folgt wieder

eine lateritartige Schicht (1 bis 2 *m*), an deren Basis meist wenig Gerölle und grobes Konglomerat liegt. In den Kwanéna-Dongas folgt ihr eine dritte Sandschicht und wieder eine 3 bis 5 *m* hohe Lateritschicht, an deren Basis geschichtete Sande liegen. Die tieferen Laterite sind sehr wahrscheinlich schon tertiär.

Nach unseren bisherigen Forschungen würde sich folgendes Idealprofil ergeben:

Schichtung		Kultur	Klima	
20—100 cm	Erste humöse Lateritschicht	Enjatie	sehr trocken	D
	Ausgeblasene Lateritschicht		feuchter	
?	Erste Sandschicht	Mangeni	sehr trocken	C
10—30 cm	Zweite Lateritschicht		?	
100—150 cm	Ausgeblasene Schicht	Isikwenénien	sehr trocken	B
?	Zweite Sandschicht		?	
10—40 cm	Dritte Lateritschicht	?	sehr trocken	A
1—2 m	Geröll, Konglom.	?	feuchter	
Mangeni	Ausgeblasene Schicht	?	sehr trocken	A
	Dritte Sandschicht	?	feuchter	
	Vierte Lateritschicht	3—5 m	sehr trocken	
	Geschichtete Sande		feuchter	
Kwanéne				

Die lateritartigen Bildungen gleichen dem europäischen Löß sehr weitgehend. Wenn also oben von einer „feuchten“ Zeit gesprochen wird, darf

dabei nicht mit europäischem Maß gemessen werden. Es handelt sich nicht um einen Wechsel von Wald- und Steppenzeiten, sondern um einen Wechsel von Steppen- und Wüstenperioden. Denn auf dem Wege zu einer Wüstenperiode befinden sich heute viele Gebiete Südafrikas.

Die in jeder Richtung von Europa verschiedene Entwicklung ließ uns auch zu dem Entschluß kommen, den hiesigen Kulturen südafrikanische Namen zu geben.

Die Expedition besteht jetzt außer uns beiden (P. KÜSTERS und Dr. LEBZELTER) noch aus Herrn FRANK-BAYER, Farmer in Qudeni, dessen hervorragende Orts- und Sachkenntnis der Arbeit sehr zustatten kommt. Die Arbeiten sind weiter, trotz kalten, stürmischen Wetters, in voller Entwicklung.



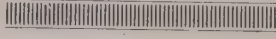
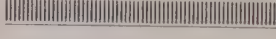
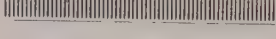
Die Aufstellung des diluvialen Schemas muß an anderen Orten überprüft werden. Erst vier von 25 uns bekannten Stationen sind untersucht.

3. Dritter Bericht.

Von Dr. P. M. KÜSTERS, O. S. B., und Dr. V. LEBZELTER.

Inkamana, 8. August 1926.

Wir gestatten uns, Ihnen einen weiteren vorläufigen Bericht über unsere Ausgrabungen auf der Hochfläche von Mangeni zu erstatten. Nach dreiwöchiger Arbeit sind die Untersuchungen zu einem vorläufigen Abschluß gelangt. Untersuchungen an anderen Fundstellen des Gebietes haben unsere bisherigen Aufstellungen bestätigt und unsere Kenntnisse erweitert. Es gelang uns, unweit der Drift, an der die Poststraße Nqutu-Mangeni den Inxobongo-River überschreitet, in der dritten Sandschicht Artefakte zu finden, und es gelang uns weiter, in den oberen Dongas des Ingeledu eine vierte Sandschicht und darunter noch eine Lateritschicht festzustellen. In der vierten Sandschicht fanden wir *in situ* Artefakte von solutréenähnlichem Charakter. Es läßt sich sohin folgendes Schema aufstellen:

Art der Ablagerung	Kultur	Klima
	Enjatien	Übergang zur Wüste
1. Humus und humöser „Lateritlöß“	Mangeni	Buschmannkulturen
Erste Sandschicht 		Steppe
2. „Lateritlöß“	Isikwenénien	Wüste
Zweite Sandschicht 		Steppe
3. „Lateritlöß“		Wüste
Dritte Sandschicht 	Inxobongoen	sehr primitive Kultur
4. „Lateritlöß“	Ingeleduen	„schwarze“ Kulturen, in einigem dem Solutréen ähnlich
Vierte Sandschicht 		Wüste
5. „Lateritlöß“		Steppe

Wie auf dem Hochlande von Mangeni und der Hochebene von Isandhlowane läßt sich der viermalige Klimawechsel auch andernorts feststellen. So gibt es acht Meilen weiter bei Seludschane auf dem Wege von Dooleys

Store zur Van Reenenfarm, eine halbe Meile nördlich des Store, einen Aufschluß, wo sechs dünne Schichten humösen Laterits mit vier Schichten von Schieferbruchstücken wechseln. Shale bildet das Grundgebirge. Die Poststraße Sandspruit-Nondweni-Bridge und Nondweni-Bridge-Babanango ist stellenweise in die erste Sandschicht eingebettet, und man findet an der Straße selbst vereinzelt Artefakte des Manganien. In den Dongas von Ingledu fanden wir Artefakte 24 Fuß (mehr als 7 m) unter der Oberfläche. Da aber die Sandschichten die Überreste ausgeblasener „Lateritlöß“schichten darstellen, muß die Mächtigkeit der gesammelten äolischen Ablagerungen wohl auf 15 bis 20 m geschätzt werden, womit wohl eindeutig der Beweis erbracht ist, daß der Mensch seit dem Diluvium hier lebte.

Bekanntlich hat man im Kaplande, im Freistaate und im Transvaal große Steinwerkzeuge gefunden, welche die Technik des Altpaläolithikums zeigen, meist Oberflächenfunde. Auch wir haben solche Implements gefunden, nur oberflächlich, ein einziges, nicht ganz sicheres, in der ersten humösen Schicht. Nach allen geologischen Kriterien müßte diese Kultur mehr oder weniger gleichzeitig mit dem Enjation sein. Hier liegt ein Problem vor, bei dessen Lösung, bei allen Versuchen, Parallelen mit Europa durchzuführen, die größte Vorsicht geboten ist.

Die Zahl der gesammelten Artefakte beträgt mehr als 10.000. Die Forschungen werden in anderen Gebieten Natals und des Zululandes fortgesetzt.

4. Vierter Bericht.

Von Dr. V. LEBZELTER¹.

Inkama, 4. September 1926.

Seit meiner Rückkehr von Mangeni habe ich die Einteilung getroffen, daß ich immer eine Woche mit dem Numerieren und Verpacken des reichen Manganimaterials zubringe und eine Woche unter Einsetzung der äußersten Kräfte im Felde arbeite. Seit 8. August habe ich also zwei solcher Touren unternommen.

Die erste Tour führte mich nach Südosten, 70 Meilen weit bis nach Daini Dalton. Auf der Farm Blumhof fand ich mit Hilfe des Besitzers ein australoides Schädelfragment, ferner Artefakte des Manganien am Südfuß des Inhlatatye und des Tabankulu. Ferner Isikwenénien auf einer Farm bei Glückstadt.

Die zweite Tour ging 40 Meilen gegen Nongoma zu. In der Nähe des Alfa-Store fand ich eine ganze Reihe von Manganien-Stationen. In den dortigen Dongas habe ich auch zwei Schädel ausgegraben, von denen der eine vielleicht Buschmann ist. 16 Meilen weiter auf der Farm von Mani Meier stieß ich auf die Anlagen einer Befestigung, ähnlich wie wir sie aus Rhodesia kennen. Sie sind nach Meinung der Zulu von den Menschenfressern gemacht (zur Zeit Tschakas sollen tatsächlich Menschenfresser hier gewesen

¹ Dr. P. M. KÜSTERS hat unterdessen die ehrenvolle Berufung zum Assistenten am Staatsmuseum für Völkerkunde in München erhalten und ist bereits dorthin abgereist. An seiner Stelle nimmt zeitweilig ein anderer tüchtiger Missionar, Dr. P. GERSTNER, O. S. B., an den Forschungen Dr. LEBZELTER's teil.

sein) und nicht von den Buschmännern. Von dieser Exkursion habe ich außer einigen hundert Artefakten auch einige Ethnographika mitgebracht.

Die nächste Reise geht nach Lakeorissie, wo eine Buschmannhorde angesiedelt ist. Von dort aus will ich mit P. Dr. GERSTNER, O. S. B., in die Gegend von Lady Smith gehen, um dort 1. ein Bündel mit Buschmannpfeilen zu kaufen, das dort bei einem Farmer liegt, und 2. sollen dort Ablagerungen sein, in denen man neben Artefakten auch Säugetierreste findet, so daß man eine absolute Chronologie meines Schemas wird aufstellen können.

Nachträglich bemerke ich noch, daß wir auch in Inkamana selbst sehr schönes Mangenien und Inxobongoen gefunden haben. Überhaupt bestätigen alle bisherigen weiteren Funde mein für Mangeni aufgestelltes Schema.



Schädel und Skelettreste von drei Semang-Individuen.

Von P. P. SCHEBESTA, S. V. D., und Dr. VIKTOR LEBZELTER, Wien.

I. Einleitung.

Während einer vielmonatigen Forschungsreise unter den Semang von Malaya (Malakka) mußte ich wiederholt die peinliche Beobachtung machen, daß mir die Gruppen anfänglich stets auswichen, so daß es mir nicht gelingen wollte, Fuß unter ihnen zu fassen. Nachdem aber einmal der Bann gebrochen war, erfuhr ich, daß es die Furcht war, ich sei gekommen, um ihnen die Köpfe abzuschneiden, die sie vor mir in die Flucht jagte. Ich konnte es nicht erfahren, worin diese Furcht eigentlich begründet war, doch vermutete ich, daß einzelne Reisende und Forscher zuviel nach Skeletten unter ihnen fragten und suchten, war doch diese Furcht gerade an der Peripherie des Semang-Gebietes am lebhaftesten, gerade dort, wo verschiedene Forscher vorgedrungen waren. Mag dem nun sein, wie auch immer; in den ersten Monaten wagte ich es gar nicht, die scheuen Zwerge zu ersuchen, mir ein Grab zu zeigen, wohl wissend, daß mit derselben Stunde kein Bleiben mehr für mich unter ihnen gewesen wäre.

So hatte ich mich denn schon mit dem Gedanken abgefunden, daß ich keinerlei Semang-Skelette mit nach Europa bringen würde. Meine Forscher-tätigkeit, die vornehmlich der geistigen Kultur der Semang galt, wollte ich nicht leichtfertig aufs Spiel setzen.

Weun es mir doch gelungen ist, Teilskelette heimzubringen, so ist das nur sehr günstigen Umständen und der Heimlichkeit zuzuschreiben, mit der die Gräber ausfindig gemacht und geöffnet wurden. Nirgendwo bei Ausgrabungen hat mir ein Semang Hilfe angedeihen lassen, außer daß man mir die Gräber zeigte. Die Semang haben keine Friedhöfe, vielmehr wird jede Leiche irgendwo im Waldesdickicht begraben, wohin man nach dem Begräbnis nicht mehr zurückkehrt. Das Grab ist gewöhnlich nur der Familie bekannt.

Das erste Semang-Grab öffnete ich im November 1924. Es lag in der Nähe des Siong-Baches in Kedah, unweit des dortigen Lagers der Kensiu, wo ich weilte. Das am Fuße eines hohen Baumes gelegene Grab barg die Knochenreste eines gewissen *Keiedn*, der dem Kensiu-Stamme angehörte und bei seinem Tode etwa 40 Jahre alt war. Nach Angaben seiner Lagergenossen war er für Semang hoch gewachsen. Er war bereits an die acht Monate begraben.

Das Grab war schon eingefallen. Von dem Windschirm, welcher über dem Grabe errichtet war, wie es Semang-Sitte ist, war nichts mehr zu sehen. Aus dem Grabe aber ragten einzelne Stöcke hervor, welche eingetrieben waren, um Bambusbrettchen festzuhalten, womit man die Grabwände zu bekleiden pflegt. Am Fußende klaffte ein großes Loch, was nach Angaben meines Semang-Begleiters von einem Stachelschwein herrühren sollte, welches die Knochen ausgräbt und fortholt. Ich lüftete ein wenig die Bambus- und Blätterbedeckung des Grabes, so daß einzelne Knochenreste und der Schädel, in Lehm gebettet, sichtbar wurden. Alle Semang begraben die Leiche derartig,

daß diese mit Bambus und Blattwerk so abgeschlossen wird, daß die darauf gehäufte Erde diese nicht berühren kann.

Am Abend öffnete ich das Grab vollständig. Viel Erde war durch die verwittrte Decke hindurchgefallen, so daß das Skelett vollständig in Lehm gebettet lag. Das Grab war gut $\frac{1}{2}$ m tief und etwa 1 m lang, so daß der Tote als liegender Hocker begraben war, welche Begräbnisart bei den Kensiu-Kenta-Semang üblich ist. Diese Stellung war zwar nicht mehr festzustellen, weil die Beinknochen teilweise tatsächlich vom Stachelschwein weggeschleppt worden waren. Die Leiche lag mit dem Kopfende gegen Osten, der Schädel ein wenig gegen die Grabwand gewendet, nach Süden hinschauend. Da trockenes Wetter war, lagen die Knochenreste in festem Lehm eingebacken, so daß es verhältnismäßig schwer war, die Knochenreste herauszunehmen. So mag es gekommen sein, daß einzelne Knochenreste mir entgangen sind, denn als einziges Grabinstrument verfügte ich nur über ein Buschmesser. Geborgen wurden: Der Schädel und die größere Anzahl der Gebeine von Rumpf und Gliedmaßen.

Das zweite Semang-Grab, welches geöffnet wurde, lag am Oberlauf des Setongflusses in Kelantan und gehörte den Menri-Semang an. Nach dem Begräbnis des Verstorbenen wurde das Lager gewechselt, so daß letzteres jetzt fast eine Stunde entfernt davon lag. *Ketitir*, so hieß der Verstorbene, war etwa 30 Jahre alt gewesen, war von hoher Gestalt, nach Angaben wohl über 150 cm hoch. Er war an der Schwindsucht (*lelo*) gestorben.

Das Grab war nahe einem Bache im Lehm Boden geschaufelt. Als ich im Grabe stand, reichte es mir bis an die Schultern, war also etwa 1·20 m tief und etwa $\frac{1}{2}$ m breit. Seine Länge war derartig, daß die Leiche in ausgestreckter Stellung bequem darin Platz hatte. Der Tote lag auf dem Rücken, lang ausgestreckt, der Kopf schien etwas höher gelegen zu sein.

Die Ausgrabung fiel in den Monat Februar 1925 in eine sehr regenreiche Periode, was das Hervorholen der Gebeine behinderte. Das Grab zeigte mir ein Semang aber nur von ferne, geöffnet wurde es am nächsten Tage mit Beihilfe meines malayischen Dieners.

Auch die Menri bestatten ihre Toten so, daß sie das Grab zunächst mit Bambuslatten und Stöcken schließen, dann Laub darauf legen, so daß die daraufgeschüttete Erde, welche sich wie ein Hügel wölbt, nicht mit der Leiche in Berührung kommen kann. *Ketitir* mochte sechs oder sieben Monate begraben sein. Die Grabdeckung war darum verwittrt, so daß schlammige Lehmerde ins Grab gesickert war. Die Leiche war förmlich im gelben Schlamm eingebettet. Dieses und andere unangenehme Umstände beim Herausholen der Gebeine hinderten mich, alle Knochenreste zu sammeln, so daß ich mich mit den hauptsächlichsten begnügen mußte. Der Schädel, das Becken und einzelne Gebeine der Gliedmaßen wurden gesichert.

Einzelne Zähne sind beim Waschen des Schädels im Flusse ausgefallen.

Das dritte Grab beherbergte die Überreste eines alten Semang aus Jarum in Patani, genannt *Kenjam*. Er gehörte dem Stamme der Djahai an. Mit seiner Frau war er zum Perakfluß nach Besiak gezogen, um den Malayen bei der Reisernte zu helfen, wobei ihn der Tod ereilte. Kurz nach seinem Begräbnis habe ich das Grab in Augenschein genommen, wobei mir der runde

Hügel über dem Grabe auffiel. Ein Malayen-Weib sagte, daß man den Mann sitzend begraben habe, weil die Frau und die bei ihr waren, nicht in der Lage waren, ein großes Grab zu schaufeln. Anderntags jedoch erklärte mir ein alter Semang, daß der Verstorbene ein *Hala* (Medizinmann) war, die Medizinmänner aber als sitzende Hocker begraben werden. Das letztere ist Tatsache, wie ich später wiederholt hören konnte. Das Grab wurde mehrere Monate später geöffnet, wobei sich tatsächlich ergab, daß die Leiche in Hockerstellung beigesetzt war, und zwar so, daß der Kopf über den Rand des Grabloches herausragte. Darüber war Blattwerk gelegt und darauf Erde geschüttet, so daß ein runder Hügel sich darüber wölbte.

An eine vollständige Ausgrabung der Leiche war nicht zu denken. Geborgen wurde der Schädel, eine tibia und ein femur.

Die Individuen, deren osteologische Beschreibung folgt, gehören drei verschiedenen Semang-Stämmen an. Die Semang, ein Negritovolk, bewohnen bekanntlich das Innere der malayischen Halbinsel. Sie zerfallen in sieben verschiedene Stämme, von denen sechs Semang-Sprachen reden und einer die benachbarte Sakai-Sprache. Kulturell und sprachlich weisen sich alle Semang als ein Volk aus, welches jedoch durch verschiedene Strömungen von außen beeinflußt wurde. Sieht man von dem Sabubn-Stamme, jenem, welcher die Sakai-Sprache angenommen hat, ab, so haben wir zwei Gruppen unter den Semang zu unterscheiden, die sich sprachlich, kulturell und in gewissem Maße auch physiologisch unterscheiden. Zu der Nordwestgruppe gehört das hier näher beschriebene Kensiu-Skelett, während Djahai-Jarum und Menri der südöstlichen Gruppe angehören.

II. Das Rumpf- und Extremitätenskelett.

Wie aus den vorangegangenen Ausführungen hervorgeht, konnten von den einzelnen Skeletten nur Teile geborgen werden, die im folgenden beschrieben sind.

1. **Wirbelsäule.** Von Kensiu liegen die Brustwirbel 2 bis 9 und die Lendenwirbel 1 bis 4 vor. Mäßige Arthritis deformans macht einen Teil der vertikalen Masse etwas unsicher.

Tabelle I.

	Höhe			Vertikaler W.K.- Index	Längs- durchmesser			Sagitto- vertikaler W.K.-Index	Quer- durchmesser			Transverso- vertikaler W.K.-Index	Neigungs- winkel des Dornforts.	Neigungs- winkel bei Neukaled.	Neigungs- winkel bei Europäern
	v.	h.	m.		ob.	unt.	mttl.		ob.	unt.	mttl.				
2 (1)	14	15	13	107.1	17	19	18	138.5	25	29	24	58.3	167°	165°	146°
3 (2)	14	15	12	107.1	19	21	18	150.0	25	29	24	58.3	161°	154°	135°
5 (3)	17	17	15	100.0	22	22	20	133.3	28	32	25	68.0	155°	134°	122°
6 (4)	17	18	16	105.8	22	23	21	131.2	28	32	26	65.4	154°	122°	123°
7 (5)	17	18	16	105.8	23	25	22	137.5	30	33	28	60.7	154°	124°	125°
8 (6)	18	19	18	105.6	24	25	23	127.8	30	33	28	64.3	160°	134°	130°
9 (7)	18	20	18	111.1	24	24	21	116.7	35	39	32	56.3	160°	134°	142°
I (8)	21	24	22	114.3	26	25	28	127.3	39	40	34	61.8	16°	—	—
II (9)	23	24	22	104.3	24	29	26	118.8	42	44	34	67.6	16°	—	—
III (10)	23	24	22	104.3	29	32	25	113.6	44	47	38	60.5	16°	—	—
IV (11)	24	24	21	100.0	33	33	28	133.3	47	47	42	57.1	17°	—	—

Die Analyse des Materiales ergibt folgendes:

a) Der Neigungswinkel der Dornfortsätze ist ein viel geringerer wie bei den Europäern. Das vorliegende Objekt übertrifft, was die Stellung der Dornfortsätze anbetrifft, selbst die Neukaledonier SARASIN's, dessen Methode (S. 339) hier angewendet wurde. Auch die Neandertaler hatten wenig geneigte *Processus spinosi*.

b) Vertikaler Lumbar-Index. Dieser für vier Wirbel berechnete Index beträgt 104·6. R. MARTIN gibt folgende Zahlen:

Buschmänner	106·8	
Australier	106·0	
Neukaledonier (SARASIN)	108·5	Europäer 96·0
Senoi	105·0	
Andamanen	104·8	
Vedda	103·3	

c) Sagitto-vertikaler Lumbar-Index. Dieser beträgt für vier Wirbel 81·6. Zum Vergleich sei angeführt:

Senoi	83·6	
Andamanen	84·5	Europäer 78·3
Australier	81·2	

2. Kreuzbein. Das Kreuzbein zeichnet sich durch im allgemeinen recht kleine Dimensionen aus.

a) Der Längen-Breiten-Index *A* beträg: Kensiu 102·1, Senoi (m.) 91·6, Senoi (f.) 100 (110·6). Das Kreuzbein ist also subplatyhierisch. Der Längen-Breiten-Index *B* beträgt 97·0, der Längen-Breiten-Index *C* 102·0.

b) Breiten-Indizes.

	Oberer	Mittlerer	Ganzer
	Breiten-Index		
Kensiu	87·63	56·5	49·5
Australier	78·4	74·5	57·5
Neukaledonier	89·0	67·0	59·0
Europäer	80·4	66·9	54·1

c) Bogensehnen-Index.

Kensiu	95·0	Australier	93·1
Senoi (m.)	96·0	Neukaledonier	92·0
Senoi (f.)	92·8	Europäer	86·5

d) Für die folgenden Indizes, für die größeres Material noch nicht vorliegt, seien die folgenden Vergleichszahlen gegeben:

	Kensiu
Oberer Querkrümmungs-Index	95·1
Mittlerer Querkrümmungs-Index	97·7
Längen-Breiten-Index d. Fac. auric.	44·4
Auric.-Anteil-Index	54·0
Sakralkanal-Index	50·0
Sakralbasis-Index	78·9

e) Die Verbindung des Kreuzbeines mit den beiden Darmbeinen wird bei Kensiu durch die Sakralwirbel hergestellt.

Tabelle II.

Sacrum		Sacrum	
(1) Bogenlänge	100	(13) Hintere obere Breite	51
(2) Sakrallänge	95	(14) Länge der Facies auricul.	54
(3) Hintere gerade Länge	97	(15) Breite der Facies auricul.	24
(4) Obere Bogenbreite	102	(16) Tiefe der oberen Öffnung des C. sacr.	13
(5) Obere gerade Breite	97	(17) Breite der oberen Öffnung des C. sacr.	26
(8) Mittlere Bogenbreite	87	(18) Sagittaler Durchmesser der Basis	30
(9) Mittlere gerade Breite	85	(19) Transversaler Durchmesser der Basis	38
(10) Untere gerade Breite	48	(20) Breite zwischen For. sacr. anteriora	29
(11) Länge der Kreuzbeinflügel	30		

Tabelle III.

	Knickungswinkel d. Rippe am Angulus c.		Rippe Nr.		Knickungswinkel d. Rippe am Angulus		Breiten-Dicken-Index		Wölbungs-Index der Rippe		Breite		Dicke		Bogenlänge		Gerade Länge	
	Kensiu (r.)	Kensiu (l.)																
I	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
II	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
III	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
IV	57°	52°	49°	57°	69°	57°	33·3	31·6	—	56	13	15	4	6	205	259	94	71
V	69°	67°	54°	69°	70°	54°	30·7	35·3	57	54	13	15	5	7	276	297	135	145
VI	70°	70°	57°	70°	70°	57°	38·5	43·7	60	60	15	15	5	7	295	330	154	159
VII	81°	80°	58°	81°	80°	58°	50·0	41·2	63	65	14	15	7	7	285	338	176	177
VIII	85°	—	58°	85°	—	58°	31·2	37·9	68	—	16	—	5	8	280	345	183	189
IX	92°	90°	78°	92°	90°	78°	37·5	50·0	70	—	16	—	6	8	268	342	193	232
X	105°	102°	78°	105°	102°	78°	50·0	41·2	72	72	16	16	8	8	252	331	192	188
XI	—	—	96°	—	nicht gut bestimmbar	96°	38·4	37·5	73	73	13	15	5	6	216	294	182	180
	—	—	78°	—	78°	—	—	25·0	—	79	—	—	—	—	—	243	157	161
	—	—	—	—	—	—	37·4	37·2	64·7	63·6	—	—	—	4	—	189	—	149

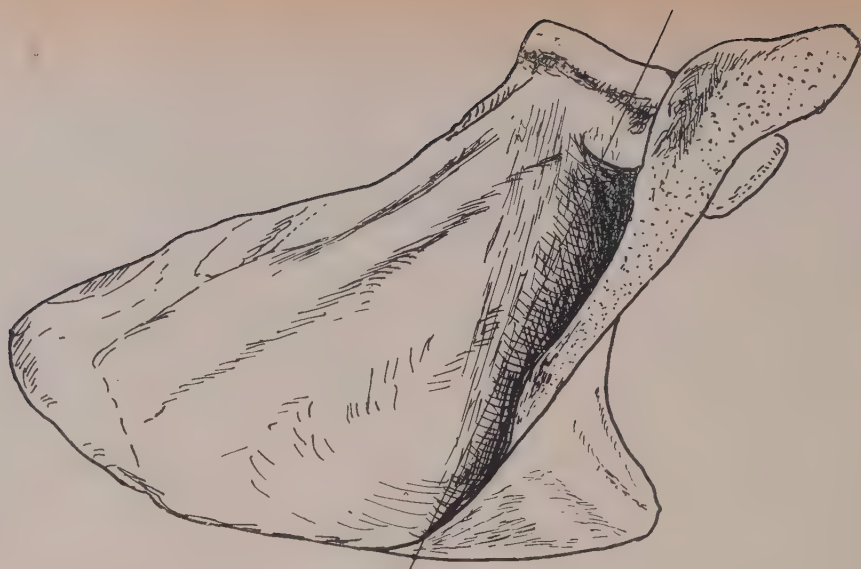


Fig. 1. Skapula.



Fig. 2. Skapula.

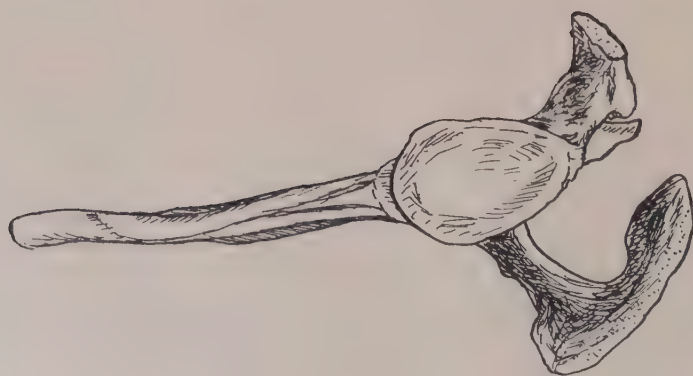


Fig. 3. Skapula.

3. Die Rippen. (Siehe Tabelle III.)

a) Wölbung der Rippen. Eine geringere Wölbung der Rippen wird im allgemeinen als ein theromorphes Merkmal angesehen. SARASIN hat darauf hingewiesen, daß der Thorax bei den Weddahs tiefer und zugleich schmaler ist wie bei den Europäern. Um diese Verhältnisse zu erfassen, habe ich den Knickungswinkel der Rippen am *Angulus costae* gemessen, indem ich die untere Rippensehne, die distale präanguläre und die proximale postanguläre Länge bestimmte. Wie aus der Tabelle ersichtlich ist, sind die Rippen Kensius in der Tat flacher wie diejenigen eines zum Vergleich herangezogenen Europäers. Diese Tatsache kommt, wenn auch weniger deutlich, auch in den Wölbungs-Indizes der Rippen zum Ausdruck.

b) Breiten-Dicken-Index. Die messerscharfen Ränder der Rippen, von denen MARTIN spricht, sind auch bei unserem Objekt vorhanden, doch weist der Breiten-Dicken-Index keine wesentlichen Unterschiede gegenüber den Europäern auf.

c) Besonderes Interesse beansprucht die Form der ersten Rippe. Es wäre dringend notwendig, an einem großen Material die Variabilität dieses Gebildes, das für die konstitutionell so wichtige Form der oberen Brustapertur von größter Bedeutung ist, zu studieren.

d) R. MARTIN beschreibt (S. 572) von der zweiten Rippe seines weiblichen Senoi-Skelettes eine eigenartige Rücktorsion im sternalen Abschnitt, so daß der Knochen von der lateralen, resp. kaudalen Kante aus betrachtet, s-förmig gekrümmt erscheint. Bei unserem Objekt ist Ähnliches zu sehen.

4. Die Skapula. Wie die neueren Untersuchungen von FREY ergeben haben, unterliegt die Form der Skapula nur dem Einfluß der Funktion recht bedeutenden Veränderungen. Die allgemeine Form der Schulterblätter Kensius ist aus den Abbildungen 1, 2 und 3 ersichtlich. An ihnen fällt die außerordentliche Entwicklung der *Processus acromialis* und *Coracoideus* im Vergleich zu dem relativ kleinen Körper auf.

Doch zeigen sich in den deskriptiven Merkmalen recht weitgehende Übereinstimmungen mit denen von R. MARTIN. Der *Margo vertebralis* verläuft vom Ursprung der oberen Lippe der Spina bei MARTIN bis gegen den unteren Winkel hin fast vollständig geradlinig. Am Rippenursprung ist ein deutlicher Winkel vorhanden, der bei den männlichen Senoi 138° und 142°, beim weiblichen 142° und 150°, bei Kensiu 165° beträgt.

Was die Indizes anbetrifft, seien folgende Daten gegeben:

	Kensiu	Senoi m.	Senoi f.
Skapular-Index	76.5	73.5/72.6	73.3/72.9
Infra-Spinal-Index	92.1	94.2/95.1	90.5/92.6
Supra-Spinal-Index	36.6	41.2	40.7
Marginal-Index	95.4	—	—
Spinal-Gruben-Index	39.8	38.5	36.8

Tabelle IV.

	Rechts	Links		Rechts	Links
(1) Morphologische Breite .	132	132	Dicke des Axillarrandes		
(2) Morphologische Länge .	101	102	3 cm unterhalb der Fossa		
(3) Länge des Margo axill.	126	127	gl.	12	12
(4) Länge des Margo sup.	84	86	(5a) Morpholog. Breite der		
(5) Projektivische Breite der			Fossa infraspinata . . .	94	94
Fossa infraspinata . . .	93	—	(6a) Morpholog. Breite der		
(6) Projektivische Breite der			Fossa supraspinata . .	44	48
Fossa supraspinata . .	37	—	Breite des Processus co-		
(7) Länge der Spina scap. .	128	133	racoides	18	18
(8) Länge der Basisspindel	86	86	(15) Breiten-Längen-Winkel		
(9) Größte Breite des Akro-			der Skapula	83°	—
mion	(41)	47	(16) Axillospinalwinkel . . .	38°	—
(10) Länge des Akromion .	28	28	(17) Axilloglenoidalwinkel .	138°	—
(11) Größte Länge des Proc.			(18) Vertebroglenoidalwinkel	1°	—
coracoideus	41	41	(19) Spinoinfraspinale Winkel .	84°	—
(12) Länge der Cavitas . .	38	37	(20) Spinosupraspinale Winkel	56°	—
(13) Breite der Cavitas . .	25	25	(21) Spinoglenoidalwinkel .	82°	—
(14) Tiefe der Cavitas . . .	3·5	—			

5. **Klavikula.** An den beiden Claviculae sind, wie auch TURNER und MARTIN beschreiben, die Vertiefungen für den Ursprung des Musculus subclavius sehr flach, dagegen die Tuberositates costales und coracoideae sehr kräftig. Zum Vergleich seien die Daten der MARTIN'schen Senoi gegeben.

	Kensiu		Senoi m.		Senoi f.		Neukaledon.	
	r.	l.	r.	l.	r.	l.	r.	l.
Vertikaler Durchmesser der Mitte	9	9	9	9	8	8	—	—
Sagitt. Durchmesser der Mitte . .	11	11	11	10	8	7	—	—
Querschnitt-Index	81·8	81·8	82	90	100	114	—	—
Umfang der Mitte	32	32	32	31	28	26	36	35
Längen-Dicken-Index	23·3	23·3	26	25·6	24	22	25	24
Ganze Länge der Klavikula . . .	137	137	120	121	116	118	143	145

Wie die Skapula dürfte auch die Klavikula stark von funktionellen Einflüssen abhängig sein.

6. **Humerus.** Vorhanden sind die Humeri von Kensiu r. und l. und vom Menri l. Die allgemeinen Formen stimmen mit den von MARTIN beschriebenen überein.

Von den Winkeln und Maßen seien die folgenden angeführt:

a) Torsionswinkel.

Australier	134·5°	
Europ. Feten	135°	
Melanesier	139°	
Neukaledonier	143·3°	Europäer 162°
Neandertaler	140°	
Senoi	144·2°	
Kensiu rechts	133°	
Kensiu links	134°	
Menri links	142°	

b) Diaphysenquerschnitt-Index.

Kensiu rechts, links	83·3	Bajovaren	80—78
Menri	78·9		
Senoi (m.)	81·6		
Senoi (f.)	72·7		

Dieser Index hat also keine rassendifferentielle Bedeutung.

c) Robustizitäts-Index. Hier zeigt sich die außerordentliche Grazilität der untersuchten Knochen.

Kensiu rechts	17·7	Tiroler	21·0
Kensiu links	17·8	La Chapelle	23·0
Menri	17·5		
Senoi (m.)	20·0		
Senoi (f.)	16·6		

d) Der Index des Kaputquerschnittes. Er beträgt bei den drei untersuchten Humeri 88·6, 86·7 und 90·2. Der Sulcus am Collum anatomicum ist auch bei unseren Objekten nur schwach angedeutet. Der Humeruskopf ist also länglich elliptisch im Umriß.

e) Der Trochlearepicondylen-Index beträgt bei den drei untersuchten Objekten 40·7, 42·4 und 38·6.

f) Wichtigere Tatsachen geben der Condylodiaphysenwinkel und der Capitodiaphysenwinkel:

	Condylodiaphysen- winkel	Capitodiaphysen- winkel
Kensiu rechts	85°	50°
Kensiu links	85°	50°
Menri	86°	57°
Senoi (m.)	87° (r.) 83° (l.)	45° (r.) 50 (l.)
Senoi (f.)	83° (r.) 82° (l.)	41° (r.) 46 (l.)
Neukaledonier	85°	—
Europäer	77°	47°

Tabelle V.

Humerus	Kensiu (r.)	Kensiu (l.)	Menri (l.)	Humerus	Kensiu (r.)	Kensiu (l.)	Menri (l.)
(1) Größte Länge	304	301	302	(7) Kleinster Umfang der Diaphyse	54	54	53
(2) Ganze Länge	295	294	300	(8) Umfang der Mitte . . .	53	55	55
(3) Obere Breite	56	56	47	(9) Breitendurchmesser des Kaput	39	39	37
(3 [1]) Transversaler oberer Durchmesser	52	52	46	(10) Sagittaler Durchmesser des Kaput	44	45	41
(3 [2]) Transversale Dicke am Coll. chin.	28	27	27	(11) Breite der Trochlen . .	24	25	23
(4) Epikondylenbreite . . .	53	52	52	(12) Breite des Capitulum .	16	(17)	14
(4a) Größte Epicondylenbreite	59	59	57	(13) Tiefe der Trochlen . .	25	25	22
(5) Größter Durchmesser der Mitte	18	18	19	(14) Breite der Fossa olecrani	22	22	19
(6) Kleinster Durchmesser der Mitte	15	15	15	Kaputumfang	130	130	125

7. **Radius.** Es liegen der rechte und der linke Radius von Kensiu und der linke von Menri vor. Die Maße gibt die folgende Tabelle:

Tabelle VI.

Radius	Kensiu (r.)	Kensiu (l.)	Ketitir (l.)
(1) Größte Länge	230	232	237
(2) Physiologische Länge	219	220	227
(3) Kleinster Umfang	38·0	37·0	350
(4) Transversaler Durchmesser des Schaftes	15·0	15·0	12·0
(5) Sagittaler Durchmesser des Schaftes	12·0	12·0	10·0

Hervorzuheben ist:

- a) Der Collodiaphysenwinkel: Kensiu rechts 165°
 Kensiu links 165°
 Europäer (Badener) 171·6° Menri links 168°
 Australier 165·4°
 Neandertaler 166°
- b) Längen-Dicken-Index: Kensiu rechts 17·3
 Kensiu links 16·7
 Europäer (Badener) 18·1° Menri links 15·4
 Senoi (m.) 16·5
 Senoi (f.) 14·9
 Melanesier 15·7
 Neukaledonier 17·9

c) Diaphysenquerschnitt. Dieser Wert ist wohl funktionell sehr beeinflusbar, er beträgt bei den drei untersuchten Radien: 80·0, 80·0, 83·3. Bei den von MARTIN untersuchten Senoi ist er niedriger.

d) Hervorzuheben ist, daß die Tuberositas radii nicht wie bei den rezenten Europäern in der Mitte zwischen der volaren und inneren Fläche des Knochens gelegen ist, sondern nahe an die Crista herangerückt ist, wenn auch nicht so stark wie bei den Neandertalern.

8. **Ulna.** Die drei untersuchten Ulnae zeigten folgende Maße:

Tabelle VII.

Ulna	Kensiu (r.)	Kensiu (l.)	Menri (l.)
(1) Größte Länge der Ulna	249	250	252
(2) Physiologische Länge	237	239	24·4
(3) Kleinster Umfang	300	30	30
(4) Höhe der Schaftkrümmung	—	4	4
(5) Länge der Schaftsehne	—	174	181
(6) Breite des Alecranon	23·0	24·0	21·0
(7) Tiefe des Alecranon	24·0	26·0	22·0
(8) Höhe des Alecranon	19·0	20·0	18·0
(9) Vord. Breite d. radialen Gelenkfläche auf dem Proc. cor.	8·0	7·0	7·0
(10) Hintere Breite (wie 9)	9·0	9·0	10·0
(11) Dorsovolärer Durchmesser	11·0	12·0	13·0
(12) Transversaler Durchmesser	16·0	16·0	15·0
(13) Oberer transversaler Durchmesser	18·0	19·0	16·0
(14) Oberer dorsovolärer Durchmesser	20·0	19·0	19·0

Von den Indizes seien hervorgehoben:

a) Längen-Dicken-Index.

Kensiu rechts	12·6		
Kensiu links	12·5		
Menri	12·2		
Senoi (m.)	14·7	Europäer (Badener)	16·8
Senoi (f.)	11·5		
Australier	12·7		

b) Index der Platanie. Er beträgt bei den drei untersuchten Ulnae 90·0, 100·0, 84·2. Gegenüber den Werten bei Europäern besteht kein Unterschied.

c) Diaphysenquerschnitts-Index. Er beträgt bei den drei untersuchten Objekten 68·7, 75·0, 86·7, ist also sehr variabel.

d) Zur Charakterisierung der Olecranongegend mögen die folgenden Indizes dienen:

	Kensiu (r.)	Kensiu (l.)	Menri
Olecranontiefen-Index	95·8	92·3	95·4
Olecranonhöhen-Index	82·6	83·3	85·7
Index der radialen Gelenksfläche	88·9	77·8	70·0

9. Das Becken. Das Becken von Menri zeigt die charakteristischen Merkmale, die schon andere Autoren beschrieben haben. Vor allem sind die Darmbeinschaukeln sehr klein, die Linea glutea inferior ist gar nicht ausgeprägt, sehr kräftig sind dagegen ausgebildet: Spina anterior superior und inferior, Spina ischiatica. Die Spina posterior und inferior zeigen deutliche Stachelbildung. Die Fossa iliaca ist sehr flach. Die Eminentiailiopectinea, pecten ossis pubis und Tuberculum pubicum sind von außerordentlichen Dimensionen. Über die Maße belehrt die nachfolgende Tabelle.

Tabelle VIII.
Beckenmaße und Indizes.

(1) Beckenhöhe . . .	183	(13) Breite der Darmbeinschaukeln . .	79	(25) Schiefer Durchm. des Einganges . .	105
(2) Kristallbreite . .	229	(14) Azetabularsymphysenbreite . .	98	(26) Sagittaler Durchmesser des Ausgangs	90
(3) Äußerer sagittaler Beckendurchmesser	136	(15) Sitzbeinhöhle . .	72	(27) Querdurchmesser des Ausgangs . .	90
(4) Hüftbeintiefe . .	147	(16) Schambeinlänge .	73	(28) Seitliche Höhe des kleinen Beckens .	90
(5) Vordere obere Spinalbreite	218	(17) Symphysenhöhe .	34	(29) Vordere Höhe des kleinen Beckens .	100
(5, 1) Vordere untere Spinalbreite . . .	166	(18) Breite der Symphysengegend . .	40	(30) Wahre Höhe des kleinen Beckens .	110
(6) Hintere obere Spinalbreite	64	(20) Länge des For. obturatum	41	(31) Größte Breite der Incis. ischiadica .	73
(7) Gelenkpfannenbreite	116	(21) Breite des For. obturatum	30	(33) Unterer Schambeinwinkel . ca.	80°
(8) Breite zwischen Spinae ischiadic. .	76	(22) Größter Durchmesser der Pfanne	50	Neigungswinkel d. Beckeneinganges	ca. 66°
(9) Darmbeinhöhle .	119	(23) Conjugata vera .	83		
(10) Höhe der Darmbeinschaukel . . .	99	(23, 1) Normal-Conjugata	105		
(12) Darmbeinbreite .	133	(24) Querdurchmesser des Einganges . .	111		

	Kettir	Senoi m.	Senoi f.		Kettir	Senoi m.	Senoi f.
Höhen-Breiten-Index des Beckens	79·8	81·1	68·9	Breiten-Index des Beckens	45·8	45·7	51·7
Beckeneingangs-Index . .	94·6	93·1	74·2	Darmbein-Index	74·4	65·3	59·4
Beckenausgangs-Index .	100·0	107·9	97·9	Schamhüftbein-Index . .	49·7	—	—
Index der Beckenenge . .	84·4	82·1	109·5	Hüftbein-Index	80·3	80·8	86·0
Längen-Breiten-Index des For. obt.	73·2	62·5	72·9	Sitz-Hüftbein-Index . . .	39·3	—	—

10. Femur. Es liegt der rechte und linke Femur vom Menri und der linke Femur des Djahai-Jarum vor. Über die Maße informiert die folgende Tabelle.

Tabelle IX.

Femur	Menri (r.)	Menri (l.)	Jahai (l.)	Femur	Menri (r.)	Menri (l.)	Jahai (l.)
(1) Größte Länge . . .	410	413	432	(14) Collumlänge . . .	—	55	69
(2) Ganze Länge . . .	407	409	426	(15) Vertikaler Durchmesser des Collum .	29·0	30·0	29·0
(3) Größte Trochanterenlänge	391	394	417	(16) Sagittaler Durchmesser des Collum .	25·0	25·0	28·0
(4) Trochanterenlänge in natürlicher Stellung .	386	386	406	(17) Umfang des Collum .	90·0	92·0	92·0
(6) Sagittaler Durchmesser der Mitte . . .	24·0	24·0	27·0	(18) Vertikaler Durchmesser des Kopfes .	41·0	41·0	46·0
(7) Transversaler Durchmesser der Mitte .	20·0	20·0	25·0	(19) Sagittaler Durchmesser des Kopfes .	41·0	42·0	47·0
(8) Umfang d. Diaphysenmitte	69·0	71·0	80·0	(20) Umfang des Kopfes	130	130	147
(9) Oberer transvers. Diaphysendurchmesser .	25·0	26·0	30·0	(21) Kondylenbreite . .	70·0	(70·0)	83·0
(10) Oberer sagittaler Diaphysendurchmesser .	19·0	19·0	25·0	(23) Größte Länge des Condylus lateralis .	54·0	54·0	65·0
(11) Kleinster unterer Diaphysendurchmesser .	28·0	28·0	28·0	(24) Größte Länge des Condylus medialis .	53·0	52·0	57·0
(12) Unterer transversaler Durchmesser . . .	46·0	45·0	61·0	(25) Höhe des Condylus lateralis	34·0	(36·0)	36·0
(13) Obere Epiphysenlänge	79·0	80·0	98·0	(26) Höhe des Condylus medialis	32·0	—	40·0

In den morphologischen Details zeigt sich eine weitgehende Übereinstimmung mit den Angaben MARTIN's, wie aus den Fig. 5 und 6 hervorgeht. Hervorzuheben sind:

a) Torsionswinkel.

Menri	36°	
Djahai	30°	
Senoi	26°	Europäer 8—12°
Negrito	23°	
Neukaledonier	24·9°	

b) Collodiaphysenwinkel.

Menri	119°	
Djahai	131°	Europäer
Senoi	128°	125—133°
Australier	130°	

Ebensowenig zeigt der Condylodiaphysenwinkel, der bei Menri 13° und bei Djahai 11° beträgt, besondere Eigentümlichkeiten.

Über die verschiedenen Indizes orientiert die folgende Tabelle.

Tabelle X.

	Menri (r.)	Menri (l.)	Djahai (l.)	Senoi m. (r.)	Senoi f. (r.)
Längen-Dicken-Index A	16.9	17.4	18.8	18.9	17.5
Robustizitäts-Index	10.8	107.5	12.4	12.0	11.4
Index des Diaphysenquerschnitts der Mitte	83.3 (120.0)	83.3 (120.0)	92.6 (108.0)	136.0	104.7
Index des oberen Diaphysenquerschnitts	76.0	73.1	83.3	87.5	75.0
Sagittaler Index der unteren Diaphysenhälfte	116.7	116.7	103.7	96.1	90.9
Transversaler Index der unteren Diaphysenhälfte	43.5	44.4	40.9	163.1	142.8
Index popliteus	60.9	62.2	45.9	80.6	66.6
Index des Collumquerschnitts	86.2	83.3	93.3	80.0	70.0
Index des Kaputquerschnitts	100.0	102.4	102.2	102.6	100.0
Robustizitäts-Index des Kaput	20.1	20.3	21.8	20.0	20.2
Index der Collumlänge	—	13.4	16.2	15.8	16.2
Epikondylen-Diaphysenbreite-Index	28.6	28.6	30.1	27.5	31.8
Kondylenlängen-Index	98.2	98.2	87.7	102.0	100.0

11. **Tibia.** Es liegen die rechte und die linke Tibia von Menri und die linke von Djahai vor. Auffällig ist die starke Retroversion des Tibiakopfes, wie aus der Abbildung Tafel II hervorgeht. Über die Maße orientiert die folgende Tabelle.

Tabelle XI.

Tibia	Menri (r.)	Menri (l.)	Djahai (l.)	Senoi m.	Senoi f.
(1) Ganze Länge	340	341	367	312	309
(1a) Größte Länge	345	345	369	322	320
(3) Obere Breite	66	—	79	65	63
(4) Größter Durchmesser im Niveau der Tuberosität	40	40	46	—	—
(5) Kleinster Durchmesser daselbst	35	36	35	—	—
(6) Untere Breite	41	42	53	44	41
(7) Sagittaler Durchmesser der unteren Epiphyst	28	29	36	—	—
(8) Sagittaler Durchmesser der Mitte	23	23	28	27	24
(9) Transversaler Durchmesser der Mitte	17	17	21	20	15.5
(10) Umfang der Diaphyse in der Mitte	62	63	80	74	64
(10a) Kleinster Umfang	57	56	76	68	54
Index des Querschnitts der Mitte	73.9	73.9	75.0	74.1	62.5
Längen-Dicken-Index	16.7	16.4	20.7	21.1	16.8

12. Berechnung der Körperlänge aus der Länge der langen Knochen.

In der folgenden Tabelle (XII) sind die Körperlängen auf Grund der Länge der langen Knochen nach dem von R. MARTIN (S. 950) eingetragenen Schema vermerkt.

Die wirkliche Körperlänge dürfte allerdings etwas geringer gewesen sein, weil durch die Überlänge des Unterarmes die Werte wohl zu stark in positivem Sinne beeinflußt sind. Jedenfalls waren die Untersuchten größer als 155 cm und nicht viel kleiner als 160 cm. Es folgt die Tabelle:

Tabelle XII.

	Djahai		Kensiu		Menri	
	Rechts	Links	Rechts	Links	Rechts	Links
Humerus	—	—	304	301	—	302
Bezügliche Körperlänge .	—	—	1580	1560	—	1571
Radius	—	—	230	232	—	237
Bezügliche Körperlänge .	—	—	1625	1634	—	1648
Ulna	—	—	249	250	—	252
Bezügliche Körperlänge .	—	—	1634	1636	—	1644
Femur	—	426	—	—	407	409
Bezügliche Körperlänge .	—	1572	—	—	1543	1543
Tibia	—	369	—	—	345	345
Bezügliche Körperlänge .	—	1650	—	—	1582	1582
Wahrscheinl. Körperlänge	etwa 1600		1580 — 1611		1565 — 1596	

III. Die Kranien.

Es liegen vollständige Schädel aller drei Skelette vor. Zunächst soll nur eine allgemeine Charakteristik der drei Objekte gegeben werden, die in den speziellen Abschnitten gegebenen Zusammenstellungen bieten weitere Charakterisierungen.

1. **Djahai-Jarum.** *Dolichokran, hypsikran, akrokran, eurymetop, leptoprosop, mesen, hypsikonch, chamaerrhin, brachyuranisch, mesostaphylin.* Die Stirne ist leicht kielförmig, Tubera frontalia sind schwach angedeutet, kleine Exostosen. Die kleinste Stirnbreite ist außerordentlich hoch gelegen, mäßig entwickelte Arcus superciliares vom europäischen Typus. Am Parietale ist die Lophokephalie deutlich. Die Schläfenlinien liegen sehr hoch. Mit Ausnahme der Lambdanaht sind die Nähte sehr einfach. Die Lambdanaht zeigt in der Mitte ihres Verlaufes eine winkelige Abknickung. Schwacher Torus occipitalis. Das Hinterhauptloch ist rhombisch und asymmetrisch, die Kondylen sind niedrig und flach. Phaenozygie, Warzenfortsätze hoch und schmal, schwache Cristae supramastoidea, die Ohröffnung ist weit und rund. Die Orbitae sind ziemlich stark nach außen geneigt, kräftige Spina nasalis, schwache Fossae caninae. Der erste Molar ist rechts in Neutro-, links in Distojugalstellung, Zahnbogen ist U-förmig. Die Zähne sind im Oberkiefer, soweit vorhanden, kariesfrei und stark abgekaut, der erste Molar ist der größte.



Grab des Kenjam.



Ein Djahai-Jarum. Sohn von Kenjam.



Radius u. Ulna, Kensi. Ulna, Menri.



Femur des Menri.



Femur: links Djahai, rechts Menri.



Humerus: 1 Kensi, 2 Menri.

2. **Kensiu.** *Dolichokran, hypsikran, akrokran, eurymetop, euryprosop, euryen, hypsikonch, chamaerrhin, brachyuranisch, leptostaphylin.* Die Stirn ist gut gewölbt, Überaugenwülste sind kaum angedeutet, auffällig ist die starke Ausladung des Planum supraorbitale. Reste sekundärer Stirnnähte, kleine Schaltknochen am Nasion. Der Scheitel liegt weit hinter dem Bregma. Die Lophokephalie ist außerordentlich stark, die Oberschuppe ist eigenartig hoch und schmal. Das Relief der Hinterhauptschuppe ist schwach, die Warzenfortsätze sind klein; vom vorderen, unteren Rand des Warzenfortsatzes zieht eine deutliche Crista nach aufwärts und vereinigt sich mit der Crista supramastoidea etwas oberhalb der Gegend der größten Mastoidalbreite. Die Ohröffnung ist relativ groß und rund. Die Orbitae sind viereckig. Kräftige Spina nasalis. Starker Torus palatinus.

3. **Menri.** *Mesokran, orthokran, metriokran, eurymetop, mesoprosop, euryen, mesokonch, chamaerrhin, brachyuranisch, leptostaphylin.* Dieser Schädel repräsentiert in vieler Beziehung einen anderen Typus. Die Verkürzung des Schädels beruht auffallenderweise, wie aus den Diagrammen hervorgeht, auf einer Verkürzung der frontalen Schädelhälfte. Am Frontale sehen wir zahlreiche, fein verästelte Gefäßfurchen. Das Schädelrelief ist außerordentlich schwach, nur die Crista supramastoidea ist kräftig. Die Hinterhauptkondylen sind im Gegensatz zu den beiden anderen Schädeln stark gewölbt. Das Foramen magnum ist rund.

* *

Nach dieser allgemeinen Schilderung der drei vorliegenden Kranien wenden wir uns der Beschreibung der einzelnen Merkmale zu.

I. **Rinnenförmige Impressionen.** Diese bei zwei Individuen gut ausgeprägte Erscheinung ist deswegen von besonderem Interesse, weil diese Impressionen bei Hottentotten und Buschmännern in 60·6 % und bei Andamanesen in 22·2 % auftreten.

II. Gewicht.

Der Djahai-Schädel:	Oberkiefer mit 4 Zähnen wiegt	525 g
	Unterkiefer mit 9 Zähnen wiegt	63 g
	Summe	588 g
Der Menri-Schädel:	Oberkiefer mit 8 Zähnen wiegt	560 g
	Unterkiefer mit 6 Zähnen wiegt	66 g
	Summe	626 g
Der Kensiu-Schädel:	Oberkiefer wiegt	481 g
	Unterkiefer wiegt	63 g
	Summe	544 g

III. **Kapazität.** Der Kubikinhalt des Schädelinnenraumes beträgt bei Djahai 1370 cm³ (euenkephal), bei Kensiu 1190 cm³ (oligenkephal) und bei Menri 1270 cm³ (oligenkephal). Im Vergleich zu der ziemlich bedeutenden Körperlänge müssen diese Werte sehr niedrig erscheinen.

IV. Nahtcharakter. Die Coronar- und Sagittalnaht sind bei allen drei Individuen außerordentlich einfach. Komplizierter ist die Lambdanaht, die bei Kensiu und Ketitir ungefähr in der Mitte ihres Verlaufes ein eigentümliches Vorspringen ins Parietale aufweist, wie dies ähnlich auch bei dem Senoi-Mann R. MARTIN's zu sehen ist.

V. Gehirngewicht. Nach der von WEINBERG gegebenen Formel Kapazität mal 0.954 erhalten wir die folgenden Werte:

Djahai	1307 g
Kensiu	1135 g
Menri	1213 g

VI. Horizontalumfang. Der Horizontalumfang ist verhältnismäßig groß. In der Aufsicht von oben sind die drei Schädel langoval. Um den Schädelumriß in großen Zügen auch auf dem Wege der Rekonstruktion herstellen zu können, habe ich die Schädel in der Ebene der größten Länge mit möglichster Exaktheit eingestellt, um sodann die projektivischen Maße der Höhen, der Breitenmaße auf der Glabello-Opistho-Kranion-Ebene bei Einstellung des Schädels im RANKE'schen Kraniostaten genommen und folgende Werte erhalten.

Tabelle I.

Projektivische Höhen der Breitenmaße auf der Glabello-Opistho-Kranion-Ebene.

	Glabella	Kleinste Stirnbreite	Größte Stirnbreite	Pterionbreite	Kleinste Schädelbreite	Kristallbreite	Biaurikularbreite	Größte Schädelbreite	Größte Mastoideabreite	Asterienbreite	Basion	Opisthion	Breite des For. magn.
Djahai	—	20	56	45	44	108	92	110	112	145	95	130	112
Kensiu	—	21	55	47	45	103	89	110	108	131	88	126	112
Menri	—	20	54	44	44	100	85	105	105	134	92	126	109

VII. Der Sagittalumfang. Die allgemeine Form ist an den SARASIN'schen Kurven, Tafel IV, V und VI, zu ersehen. Die Stirne ist steil ansteigend, die Scheitelgegend mäßig gewölbt, das Hinterhaupt stark kurvokzipital. Die von mir ausgebaute Methode der Sagittaldiagramme¹ ermöglicht es auch, die Krümmung der einzelnen Abschnitte zu erfassen, wie aus der folgenden Tabelle (II) zu ersehen ist.

Tabelle II.

	K. W.-Winkel am Supraglabellure	K. W.-Winkel am Frontalpunkt	K. W.-Winkel am Bregma	K. W.-Winkel am Parietalpunkt	K. W.-Winkel am Lambda
Djahai	150°	142°	144°	145°	131°
Kensiu	149°	140°	152°	133°	135°
Menri	148°	141°	148°	144°	133°

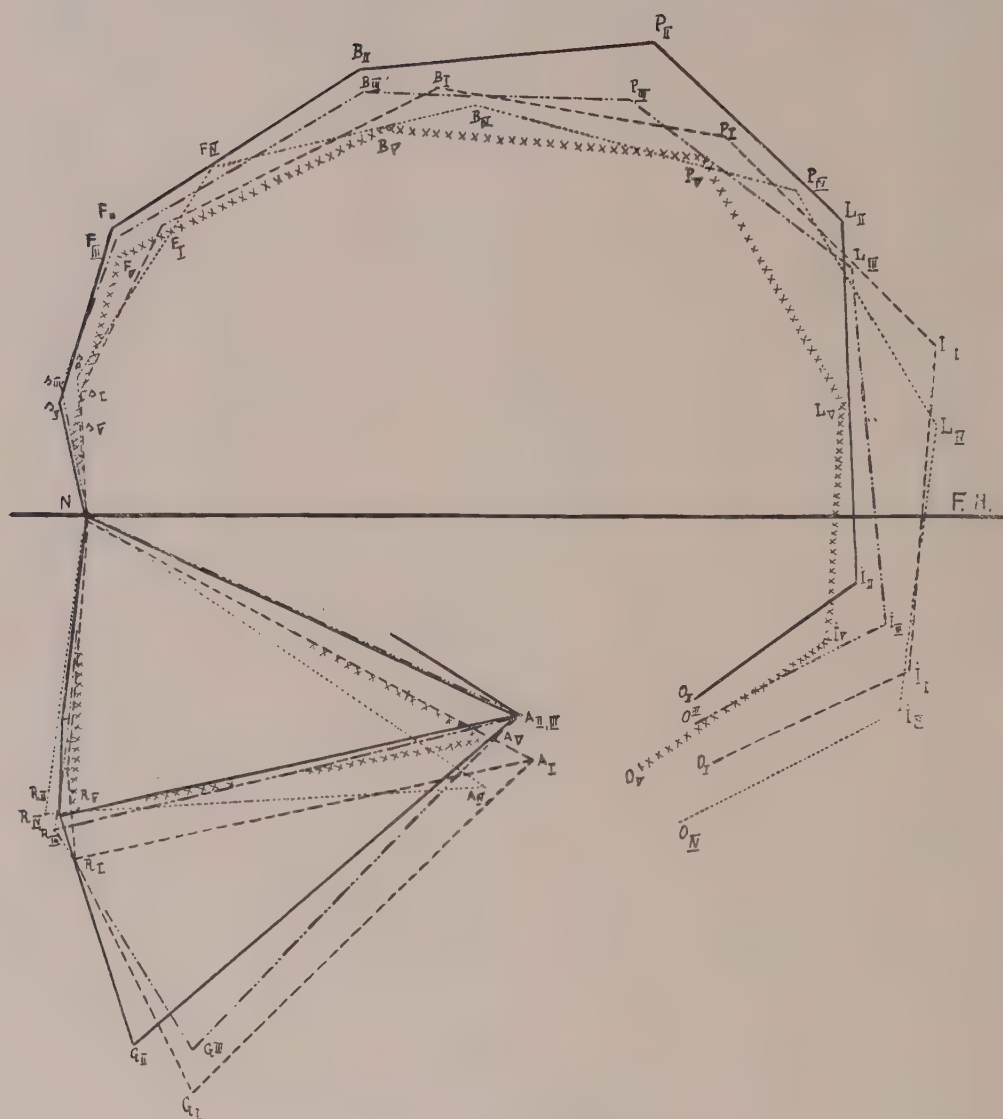
¹ V. LEBZELTER: Die Stellung der Funde von Egoizwil. Mitteilungen der Wiener Anthropologischen Gesellschaft 1926.

Um die seitliche Wölbung der drei Umfänge festzustellen, habe ich einen Index aus der ganzen Länge und dem halben Horizontalbogen, einen weiteren aus der Biaurikularbreite und dem Transversalbogen und endlich einen Index aus dem Nasion-Inion-Bogen und der Distanz Nasion-Inion berechnet. Die wichtigsten allgemeinen Schädelmaße und Indizes sind in der folgenden Tabelle (III) vereinigt.

Tabelle III.
Allgemeine Schädelmaße und Indizes.

	Größte Länge von der Glabella	Größte Länge vom Nasion	Nasion-Lambda	Nasion-Inion	Nasion-Opisthion	Nasion-Basion	Bregma-Basion	Ohrhöhe	Euryenbreite	Kristallbreite	Kleinste Schädelbreite	Horizontalumfang
Djahai . .	182	178	175	169	136	104	138	114	131	128	84	507
Kensiu . .	170	168	164	156	131	97	135	115	125	126	84	482
Menri . .	175	171	164	163	129	98	131	110	136	126	81	495
Senoi m.	180	175	172	175	136	97	137	114	132	130	—	505
Senoi f.	159	156	150	156	123	95	130	105	119	118	—	462
	Längen-Breiten- Index	Längen Höhen- Index	Breiten-Höhen- Index	Längen-Ohr- Höhen-Index	Breiten-Ohr- Höhen-Index	Länge vom Ophryon×100 Größte Länge	Länge vom Ophryon	Transversaler Frontoparietal- Index	Größte Stirnbreite×100 Euryenbreite	Kleinste Schädel- breite×100 Euryenbreite	Kristall- breite×100 Euryenbreite	Biaurikular- breite×100 Euryenbreite
Djahai . .	71·98	75·82	105·34	62·64	87·02	97·8	178	69·47	84·73	64·12	97·71	87·79
Kensiu . .	72·94	79·41	108·0	67·65	92·0	100·0	170	67·20	75·2	64·8	100·8	92·9
Menri . .	77·71	74·86	96·32	62·86	80·88	98·3	173	70·59	74·26	59·56	92·65	84·56
Senoi m.	73·3	75·5	103·3	63·3	86·36	100·0	180	71·2	84·1	—	—	92·4
Senoi f.	74·8	81·1	108·4	66·3	88·24	100·63	160	71·0	85·7	—	—	90·8
	Größte Mastoid- breite×100 Euryenbreite	Asterial- breite×100 Euryenbreite	Kapazität	Gehirngewicht	Transversalbogen	Sagittalbogen	Horizontaler Wölbungs-Index	Biaurikular- breite×100 Transversalbogen	Nasion-Inion×100 Nasion-Inion- Bogen	In Prozenten des Sagitalbogens		
										Frontal- bogen	Parietal- bogen	Okzipital- bogen
Djahai . .	94·66	77·86	1370	1307	305	372	71·9	37·6	51·7	34·8	33·3	31·9
Kensiu . .	100·8	80·8	1180	1135	302	350	70·6	38·0	50·3	34·3	32·0	33·7
Menri . .	81·62	77·94	1270	1213	302	348	70·9	38·0	53·8	33·3	32·1	34·6

Der prozentuelle Anteil der drei Bogenabschnitte zeigt uns, daß das Frontale bei allen drei Individuen größer ist als das Parietale, während R. MARTIN zu der Anschauung gelangte, daß in der Regel der Parietalbogen bei den Inlandstämmen der Malayischen Halbinsel größer ist wie der Frontalbogen. Dieser Eindruck wird allerdings auch bei den vorliegenden Schädeln deutlich. Daß er zahlenmäßig nicht zum Ausdruck kommt, hängt wohl von der relativ bedeutenden Länge des Nasenfortsatzes des Stirnbeines ab. Das Bregma liegt im übrigen bei allen drei Schädeln um mehr als 1 cm vor dem Scheitelpunkt,



Sagittaldiagramme:

- - - - - Djahai
 ———— Kensiu
 Menri

..... Senoi m. (R. MARTIN)
 xxxxxxxx Senoi f. (R. MARTIN)

was ja auch in dem hier berechneten Lage-Index des Bregma, bezogen auf die Nasion-Indion-Ebene, klar hervorgeht.

VIII. Transversalumfang und Ansicht in der Norma occipitalis. In der Norma occipitalis fällt uns sofort die ausgesprochene Lophokephalie auf, die besonders bei Kensiu sehr stark ist und dahin führt, daß die Kristallbreite größer ist als die Euryenbreite. Hier haben wir ein ausgesprochen australoides Merkmal vor uns.

IX. Die Winkel des Sagittaldiagrammes. Im Anschluß an die von FÜRST und HANSEN in ihrem Werke „Crania Grönlandica“ gegebene Methode wurden die Indizes und Winkel berechnet bzw. abgelesen.

Tabelle IV gibt die Winkel, wie sie an den Diagrammen der drei von uns untersuchten Schädel an den zwei Mediansagittalkurven MARTIN's an dem von R. Pösch publizierten Tasmania-Schädeldiagramm, ferner am Diagramm des Greises von La Chapelle aux Saint abgelesen wurden. Weiters sind die Winkel von 56 Australier-Schädeln, die von M. GUSINDE und mir berechnet wurden, in ihren Mittelwerten angegeben.

Tabelle IV.
Winkel am Schädeldiagramm.

	Bregma-Nasion-Basion-Winkel	Bregma-Lambda-Basion Winkel	Nasion Bregma-Lambda-Winkel	Nasion-Basion-Lambda-Winkel	Diagonalwinkel I	Bregma-Nasion-Opisthion-Winkel	Nasion Bregma-Lambda-Winkel	Bregma-Lambda-Opisthion-Winkel
Djahai	79°	74°	102°	105°	82°	72°	102°	90°
Kensiu	83°	74°	105°	98°	76°	75°	105°	91°
Menri	81°	75°	104°	100°	76°	76°	104°	92°
Senoi m.	82°	75°	99°	104°	89°	74°	99°	93°
Senoi f.	81° 5'	75°	96°	107° 5'	82°	76°	96°	93°
Tasmanier	69°	70°	104°	108°	90°	71°	104°	88°
Australier	78°	73°	102°	107°	102°	72°	102°	93°
La Chapelle	68°	71°	114°	107°	96°	60°	114°	95°
	Lambda-Opisthion-Nasion-Winkel	Diagonalwinkel II	Opisthion-Lambda-Intion-Winkel	Lambda-Intion-Opisthion-Winkel	Intion-Opisthion-Lambda-Winkel	Neigungswinkel der Basis zur Frankf. Horizontalebene	Neigungswinkel der Basis zur Nasion-Intion-Ebene	Neigungswinkel der Basis zur Nasion-Lambda-Ebene
Djahai	96°	69°	22°	120°	38°	28°	18°	40°
Kensiu	89°	63°	19°	124°	37°	25°	19°	46°
Menri	98°	63°	24°	112°	44°	24°	17°	42°
Senoi m.	94°	74°	25°	125°	30°	35°	20°	41°
Senoi f.	95°	69°	25°	138°	27°	29°	20°	37°
Tasmanier	97°	69°	27°	116°	37°	—	—	—
Australier	93°	67°	25°	122°	33°	—	—	—
La Chapelle	88°	66°	39°	70°	71°	—	—	—

In Tabelle V sind die aus den Sagittalkurven berechneten bzw. abgelesenen Kalottenhöhen vereinigt. Für die Lage-Indizes fehlt es derzeit noch an ausreichendem Vergleichsmaterial.

Tabelle V.

Lage-Indizes und Kalottenhöhen.

	Nasion-Bregma auf Nasion-Inion-Ebene	Bregma-Inion auf Nasion-Inion Ebene	Lage-Index des Bregma	Nasion-Basion auf Nasion Inion-Ebene	Basion-Inion auf Nasion-Inion-Ebene	Lage-Index des Basion	Kalottenhöhe auf Frankfurter Horizontalebene	Kalottenhöhen-Index auf Frankfurter Horizontalebene	Kalottenhöhe auf Nasion-Inion-Ebene	Kalottenhöhen-Index Nasion Inion-Ebene
Djahai	57	112	50.9	98	71	72.4	87	47.8	103	56.6
Kensiu	51	105	48.6	90	66	66.7	100	58.8	107	62.9
Menri	44	119	37.0	93	70	75.3	89	50.9	99	56.6

Skizze S. 976 gibt die übereinandergezeichneten Sagittaldiagramme.

X. Die Basis. Die Schädelbasis ist ein in der Anthropologie bisher recht stiefmütterlich behandeltes Gebiet. Bei der ganz verschiedenen Lage, die die einzelnen Punkte, welche für die Messung verwertet werden könnten, nach Breite und Tiefe zueinander haben, schien mir der einzige Ausweg in einer Festlegung projektivischer Distanzen. Zu diesem Zwecke wurde der Schädel im RANKE'schen Kraniostaten in der Frankfurter Horizontalebene so eingestellt, daß die Norma facialis nach aufwärts sieht, sodann wurden die projektivischen Entfernungen der verschiedenen herangezogenen Punkte vom Nasion bestimmt und schließlich diese Entfernungen für Vergleichszwecke in Prozentsen der projektivischen Nasion-Inion-Distanz ausgedrückt. An den mit Hilfe dieser Zahlen konstruierten Diagrammen lassen sich unschwer auch die Winkel der Schläfenpyramiden und der Fossae glenoidales des Unterkiefers feststellen. Aus diesen Ziffern geht auch mit großer Klarheit die bekannte Tatsache hervor, daß das Hinterhauptloch relativ recht weit beim Schädel von La Chapelle aux Saints nach rückwärts verlagert ist, daß Kensiu, der ja überhaupt ein recht altertümliches Gepräge zeigt, in diesem Merkmale dem Neandertaler ziemlich nahekommt. Die absoluten und die relativen Maße der Basis finden sich in der folgenden Tabelle (VI).

Tabelle VI.

a) Absolute projektivische Maße der Basis.

	Djahai	Kensiu	Menri	Tasmanier	La Chapelle aux Saints	Europäer (nordisch)
Nasion	—	—	—	—	—	—
Infratemporale	47	46	45	49	57	45
Sphenobasion	67	63	65	69	94	68
Porion	94	90	87	95	111	94
Basion	96	91	91	96	121	93
Opisthion	131	127	124	130	169	131
Asterion	142	130	130	140	170	140
Inion	174	157	163	173	197	175

b) Projektivische Basismaße bezogen auf Nasion-Inion = 100.

	Djahai	Kensiu	Menri	Tasmanier	La Chapelle aux Saints	Europäer (nordisch)
Infratemporale	27	29	27	29	29	25
Sphenobasion	39	40	39	39	47	39
Proc. articularis	46	48	43	48	48	46
Fossa glenoidalis, seitlicher Endpunkt	42	47	42	46	48	42
Porion	54	57	53	55	56	54
Basion	55	58	56	55	61	53
Opisthion	75	81	76	75	85	75
Asterion	82	83	80	81	86	80
Inion	100	100	100	100	100	100

XI. Relative Schädelmaße. Nach J. SZOMBATHY „Tabellen zur Umrechnung der Schädelmaße auf einen Rauminhalt von 1000 *cm*³ 1918“, wurden in Tabelle VII eine Reihe der wichtigsten Schädelmaße umgerechnet. Die in der Tabelle angeführten beiden Senoi sind, wie auch in den übrigen Tabellen, diejenigen, welche R. MARTIN monographisch bearbeitet hat.

Tabelle VII.
Relative Schädelmaße.

	Größte Länge	Euryenbreite	Kleinste Stirnbreite	Größte Stirnbreite	Biaurikularbreite	Asterienbreite	Schädelhöhe	Ohrhöhe	Sagittale Frontalsehne	Sagittale Parietalsehne	Okzipitalsehne	Basislänge
Djahai	164	118	85	100	103	92	124	102	101	102	85.5	93.6
Kensiu	160	117	89	98	108	95	127	108	100	96	95	91.5
Menri	162	126	89	93	106	98	121	102	95	94	93	90.5
Senoi m.	160	117	84	99	108	92	122	102	100	99	84	86
Senoi f.	153	115	90	98	104	93	125	103	96	103	82	92

Wir wenden uns nunmehr zur Beschreibung der einzelnen Knochen des Schädels.

XII. Das Frontale. In kaum einem anderen Knochen unterscheiden sich die untersuchten Schädel so stark von der australoiden Gruppe wie in der Ausbildung der Stirne, die nach allen Seiten gut und gleichmäßig gewölbt ist. Einige Details sind bereits in der einleitenden Beschreibung gegeben worden. Ich habe für die kleinste Stirnbreite und die größte Stirnbreite die entsprechenden Bogen abgenommen und berechnete ferner aus der Pterienbreite und der Summe der beiden frontalen Parietalbögen einen „oberen“, „mittleren“ und „unteren“ transversalen Wölbungsindex, sowie die dazu gehörigen Winkel. Um die Form des Knochens noch näher zu erfassen, habe ich die projektivische Distanz Glabella-Pterion und die projektivische Distanz Glabella-Bregma gemessen, sowie die projektivische Höhe des Frontale bestimmt. Die betreffenden Maße und Indizes befinden sich in der Tabelle VIII.

Tabelle VIII.

Frontale.

	Frontalsehne	Sagittaler Frontalbogen	Sagittale Glabellarsehne	Sagittaler Glabellarbogen	Zerebralsehne	Zerebralbogen	Kleinste Stirnbreite	Größte Stirnbreite	Kleinster Transversalbogen	Größter Transversalbogen
Djahai	112	130	26	28	94	102	91	111	104	164
Kensiu	106	120	22	22	91	98	94	104	110	166
Menri	103	116	27	27	85	89	96	101	115	163
	Projektivische Höhe des Frontale	Sagittaler Wölbungsindex des Frontale	Wölbungsindex der Pars glabellaris	Wölbungsindex der Pars cerebrealis	Größter transversaler Wölbungsindex	Kleinster transversaler Wölbungsindex	Stirnneigungswinkel	Neigungswinkel der Pars cerebrealis	Neigungswinkel der Pars glabellaris	Sagittaler Krümmungswinkel
Djahai	73	86·2	92·9	92·2	63·4	87·5	51°	41°	95°	131° (49°)
Kensiu	65	88·3	100·0	92·9	66·3	85·4	58°	48°	100°	130° (50°)
Menri	64	88·8	100·0	96·6	62·0	88·2	57°	44°	99°	127° (53°)
	Unterer transversaler Krümmungswinkel	Oberer transversaler Krümmungswinkel	Projektivische Distanz Glabella-Pterion	Längen-Höhen-Index	Längen-Breiten-Index	Breiten-Höhen-Index	Länge des Nasenfortsatzes	Transversaler Frontalindex	Projektivische Distanz Glabella-Bregma	
Djahai	137°	94°	50	94·8	144·1	65·8	13	82·0	77	
Kensiu	131°	87°	49	100·0	150·0	62·5	12	90·4	65	
Menri	132°	86°	46	95·5	150·0	63·4	15	95·1	67	

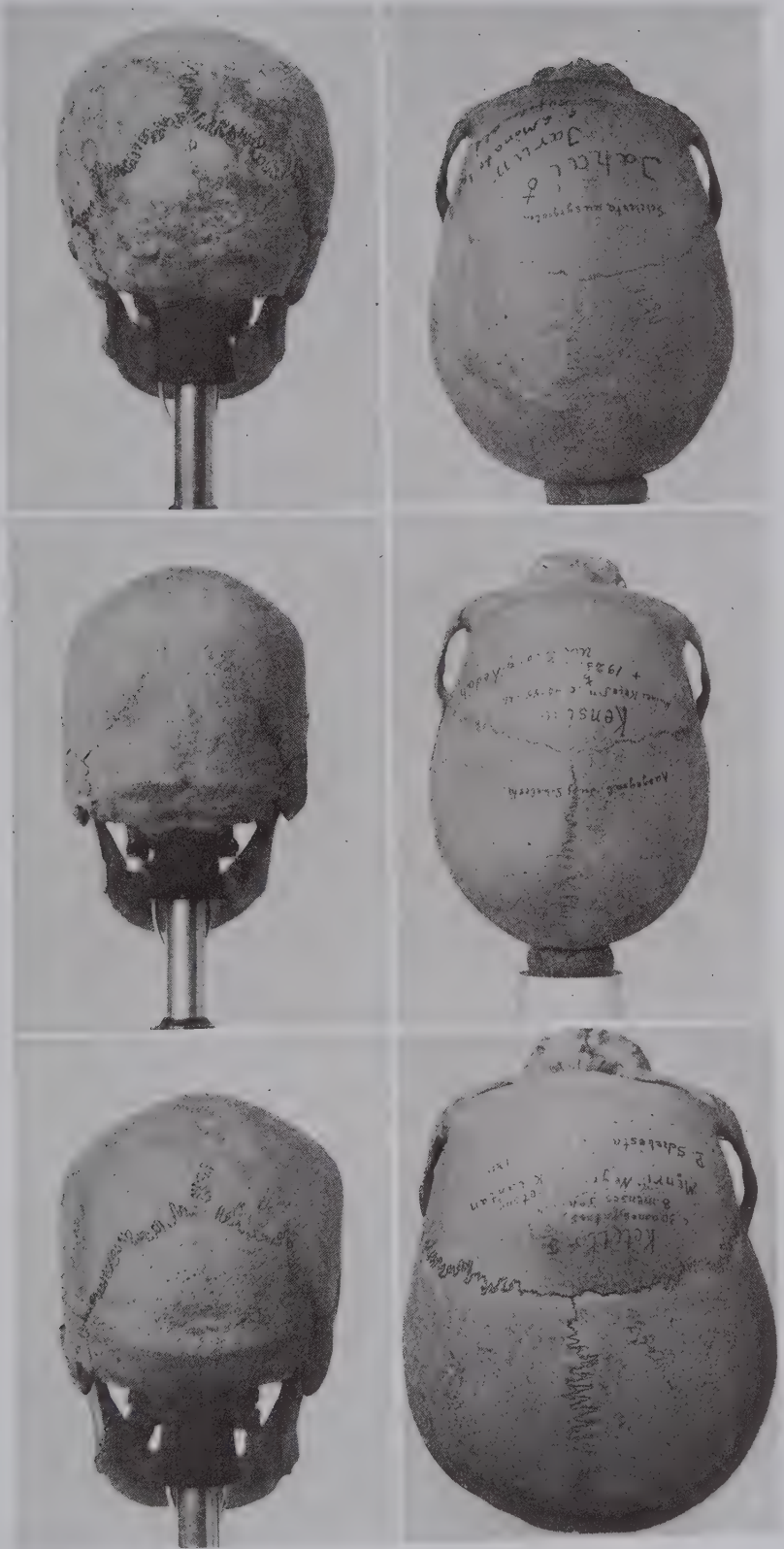
XIII. Das Parietale. Die deutliche Lophokephalie kommt natürlich am klarsten in den Wölbungen der Scheitelsknochen und ihrer gegenseitigen Lage zum Ausdruck. Die Sonderstellung, die Kensiu einnimmt, wird auch hierbei klar. Um ein Maß für die Entwicklung der Parietalhöcker zu gewinnen, wurden die Sehnen und Bogen Bregma-Asterion und Pterion-Lambda genommen, fernerhin durch Halbierung der vier Randbogen Fixpunkte zur Abnahme der mittleren transversalen und mittleren sagitalen Bogen und Sehnen gewonnen. Fernerhin wurden auf konstruktivem Wege eine Reihe von Krümmungswinkeln festgestellt, Wölbungsindizes und Krümmungswinkel geben in ihrer Gesamtheit wohl ein deutliches Bild von der Gestalt dieses Knochens und es bleibt noch der Wunsch übrig, durch analoge Erhebungen an größeren Reihen verschiedener Rassen die rassendiagnostische Bedeutung der einzelnen Werte zu prüfen.



Oben: Djahai-Jarum.

Mitte: Menri.

Unten: Kensiu.



Oben: Djahai-Jarum.

Mitte: Kensiu.

Unten: Menri.

Tabelle IX.

Parietale.

	Sagittale Parietalsehne	Sagittaler Parietalbogen	Frontale Parietalsehne	Frontaler Parietalbogen	Temporale Parietalsehne	Temporaler Parietalbogen	Okzipitale Parietalsehne	Okzipitaler Parietalbogen	Mittlerer sagittaler Bogen	Mittlere sagittale Sehne	Neigungswinkel des Parietale
Djahai	113	124	94	110	98	102	80	87	132	118	29°
Kensiu	102	112	85	97	91	97	89	97	120	110	19°
Menri	105	112	90	103	95	100	86	97	120	111	21°
Senoi m. . . .	111	124	(88)	—	(102)	—	(80)	—	—	—	32°
Senoi f. . . .	107	127	(68)	—	(94)	—	(70)	—	—	—	—
	Mittlerer transversaler Bogen	Mittlere transversale Sehne	Sagittaler Wölbungsindex	Frontaler Wölbungsindex	Temporaler Wölbungsindex	Okzipitaler Wölbungsindex	Mittlerer sagittaler Wölbungsindex	Mittlerer transversaler Wölbungsindex	Wölbungsindex Nasion-Lambda	Mittlere untere Breite	
Djahai	110	97	91·1	85·4	96·1	91·9	89·4	88·2	68·9	134	
Kensiu	113	100	91·1	87·6	93·8	91·7	91·7	88·5	70·7	128	
Menri	115	98	93·7	87·4	95·0	88·6	92·5	85·2	71·9	137	
	Transversaler Krümmungswinkel in der Mitte	Transversaler Krümmungswinkel am Lambda	Sagittaler Krümmungswinkel	Bregma-Asterion- Sehne	Bregma-Asterion- Bogen	Pterion-Lambda- Sehne	Pterion-Lambda- Bogen	Wölbungsindex Bregma-Asterion	Wölbungsindex Pterion-Lambda		
Djahai	88°	81°	145°	135	162	139	165	83·3	84·2		
Kensiu	79°	89°	133°	130	156	127	150	83·3	84·7		
Menri	90°	75°	144°	126	155	128	160	81·3	80·0		

XIV. Okzipitale. Der okzipitale Abschnitt des Schädels zeigt gegenüber den beiden anderen eine sehr starke Entwicklung. Das Verhältnis von Ober- und Unterschuppe kommt in dem entsprechenden Winkel zum Ausdruck. Ganz auffällig ist die hohe und schmale Oberschuppe bei Kensiu, wo die schon von R. MARTIN beobachtete eigentümliche seitliche Abflachung des Hinterhauptes am stärksten zum Ausdruck kommt. Um die horizontale Wölbung festzustellen, wurde der Transversalbogen vom Asterion zum Asterion genommen, ferner Bogen und Sehne der Distanz Asterion-Opisthion festgestellt, um die Entwicklung der Eminentiae cerebellares ziffernmäßig zu erfassen. Maße und Indizes gibt die Tabelle X.

Tabelle X.

Okzipitale.

	Okzipitalsehne	Sagittaler Okzipitalbogen	Oberschuppensehne	Oberschuppen- bogen	Unterschuppen- sehne	Unterschuppen- bogen	Asterienbreite	Transversalbogen	Länge des For. magnum	Breite des For. magnum
Djahai . . .	95	118	66	73	43	45	102	130	36	28
Kensiu . . .	101	118	73	78	39	40	101	120	36	30
Menri . . .	97	120	72	75	44	45	106	135	34	29
	Länge der Pars basalis	Breite der Pars basalis	Wölbungsindex des Okzipitale	Wölbungsindex der Oberschuppe	Wölbungsindex der Unterschuppe	Horizontaler Wölbungsindex	Oberer Bogen (Summe der beiden Teilbogen)	Unterer Bogen Ast.-Op.-Ast.	Asterien-Op.-Sehne	Oberer transversaler Wölbungsindex
Djahai . . .	30	25	80·5	90·4	95·6	78·5	174	140	63/70	58·6
Kensiu . . .	32	23	85·6	93·6	97·5	84·2	194	130	58/60	52·1
Menri . . .	29	21	80·8	96·0	97·8	78·5	194	136	63/66	54·7
	Unterer transvers. Wölbungsindex	Seitl. Wölbungsindex der Unterschuppe	Index des For. magnum	Index der Basis	Krümmungswinkel des Okzipitale	Flächeninhalt des For. magnum	Neigungswinkel des For. magnum	Neigungswinkel der Unterschuppe	Neigungswinkel der Pars basalis	
Djahai . . .	72·9	90·0	77·8	83·3	120°	800 mm ²	0°	26°		29°
Kensiu . . .	77·7	96·7	83·3	71·9	124°	ca. 1200 cm ²	— 6°	31°		+ 32°
Menri . . .	77·9	95·4	85·3	72·4	112°	970 mm ²	+ 5°	26°		+ 30°

XV. Das Temporale. Wie SARASIN feststellte, sind hohe Werte für die Distanz des Foramens stylomastoideum und für die Länge Jochbogen-sutur als altertümlich anzusehen. Beide Werte sind bei den untersuchten Schädeln ziemlich hoch. Der Neigungswinkel des Warzenfortsatzes wurde auf konstruktivem Wege aus größter Mastoidalbreite, Breite zwischen den Warzenfortsätzen und Höhe des Warzenfortsatzes, errechnet. Bei Kensiu ist der Warzenfortsatz außerordentlich klein. Bei diesem Individuum ist auch die Fossa glenoidalis sehr flach. Die Schläfenschuppe ist bei allen untersuchten Individuen niedrig und lang. Maße und Indizes gibt die Tabelle XI wieder.

Tabelle XI.
Temporale.

	Biaurikularbreite	Größte Mastoidalbreite	Breite zwischen den Warzenfortsätzen	Neigung des Warzenfortsatzes	Höhe des Warzenfortsatzes	Länge der Fossa glenoidalis	Breite der Fossa glenoidalis	Tiefe der Fossa glenoidalis	Größte Höhe der Schuppe	Größte Länge der Schuppe
Djahai	115	124	103	122°	16	14	22	8	50	73
Kensiu	115	126	106	142°	9	15	23	6	45	67
Menri	115	111	19	130°	12	15	25	7	47	61
	Längen-Breiten-Index der Fossa glenoidalis	Längen-Tiefen-Index der Fossa glenoidalis	Breiten-Höhen-Index der Fossa glenoidalis	Längen-Breiten-Index der Schuppe	Distanz des Foramens stylomastoideum	Länge der Jochbogensutur	Breite des Warzenfortsatzes	Länge des Warzenfortsatzes	Modulus des Warzenfortsatzes $\frac{L+B+H}{3}$	
Djahai	157.1	57.1	36.4	68.5	10	17	16	21	17.6	
Kensiu	153.3	40.0	26.1	67.1	11	16	11	18	12.3	
Menri	166.7	46.7	28.0	77.0	6	15	13	17	14.0	

XVI. Sphenoidale. Der vernachlässigste Knochen des Schädels ist wohl das Sphenoidale. Maßmethoden hierfür sind kaum angegeben. Nach O. SCHLAGINHAUFEN wurde die Breite am Treffpunkt der Sutura sphenozygomica mit dem Oberrande der Fissura orbitalis superior bestimmt, ferner die Breite am Treffpunkte des sphenoparietals und squamosae bestimmt. M. GUSINDE und ich wurden durch unsere Untersuchungen bei Feuerländern zu der Überzeugung gebracht, daß sich im Gebiete der Ala parva wichtige rassen-diagnostische Merkmale vorfinden. Wir haben folgende neue Maße eingeführt, die wir mit der kleinsten Choanenbreite in Relation setzen. Diese Maße wurden auch am vorliegenden Objekt abgenommen. Es sind dies:

1. Größte Breite zwischen den Spitzen der Hamuli.
2. Breite zwischen der Hamulusspitze und dem am meisten seitlich ausladenden Punkt der Lamina lateralis externa (obere Breite der Fossa pterygoidea).
3. Breite zwischen den am meisten lateral ausladenden Punkten der beiden äußeren Laminae lateralis (größte Breite).
4. Untere Breite der Fossa pterygoidea.
5. Breite der Fossa scaphoidea.
6. Seitliche Höhe der Lamina lateralis von der Basis des Fortsatzes bis zu dem am meisten lateral ausladenden Punkt.
7. Breite zwischen den Foramina ovalia an der Mitte des medialen Randes der Foramina gemessen.

Maße und Indizes gibt die nachfolgende Tabelle.

Tabelle XII.

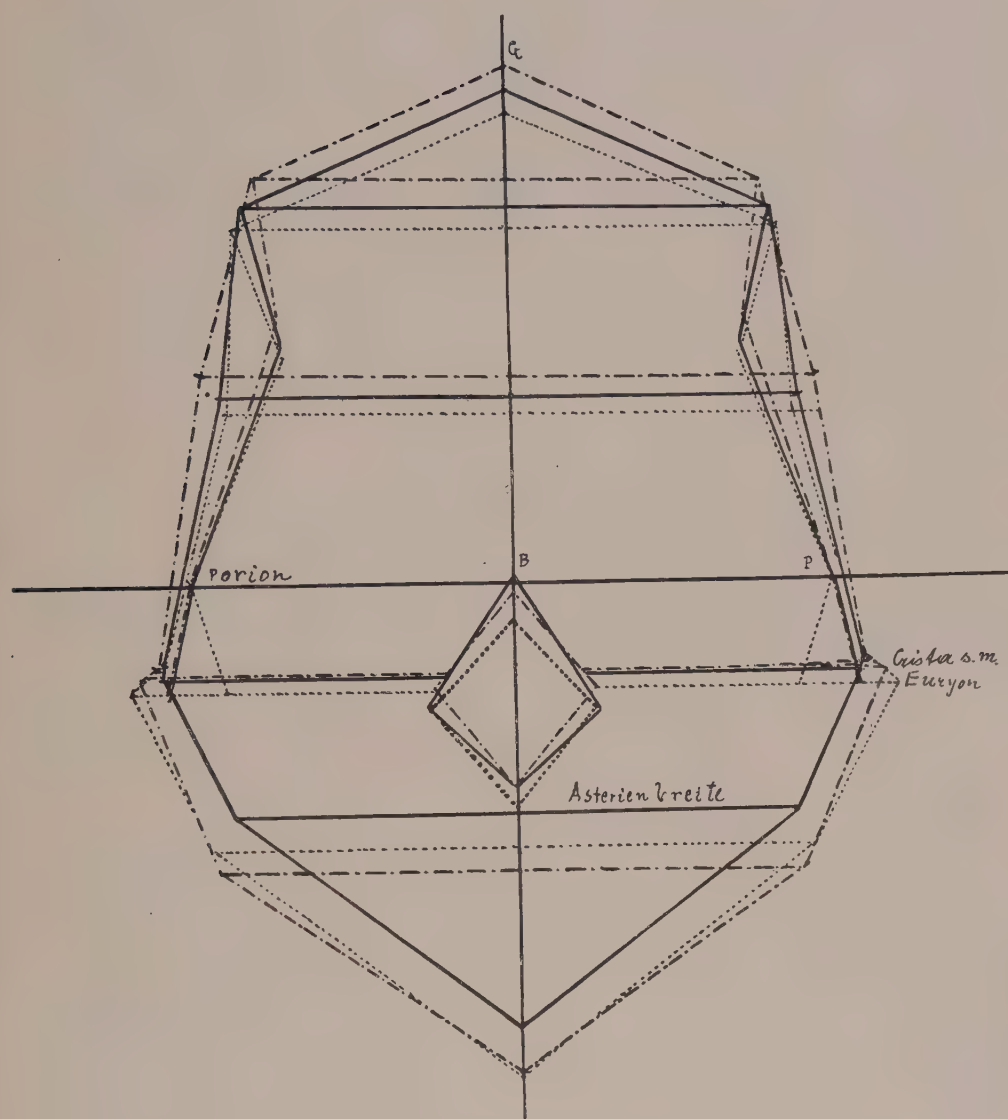
Sphenoidale.

	Choanenhöhe	Choanenbreite	Hamulusbreite	Größte Breite zwischen dem Laminae lateralis	Obere Breite der Fossa pterygoidea	Untere Breite der Fossa pterygoidea	Breite der Fossa scaphoidea	Seitliche Höhe der Lamina lateralis	Breite zwischen den Foramina ovalia
Djahai	28	32	34	62	16	9	4	(35)	58
Kensiu	22	28	37	61	13	7	4	22	49
Menri	24	28	34	56	11	10	6	14	42
	Breite am Treffpunkt d. Sut. sphenozyg. u. Oberand d. F. orb. sup.	Breite am Treffpunkt der Sut. sphenopar. u. Sut. squamosae	Hamulusbreite $\times 100$ Choanenbreite	Größte Breite der Laminae lateralis $\times 100$ Choanenbreite	Obere Breite $\times 100$ Choanenbreite	Untere Breite $\times 100$ Choanenbreite	Breite der Fossa scaphoidea $\times 100$ Choanenbreite	Seitliche Höhe der Lamina lateralis $\times 100$ Choanenbreite	
Djahai	—	—	106·3	193·8	50·0	28·1	12·5	109·4	
Kensiu	76	114	132·1	217·8	46·4	25·0	14·3	78·6	
Menri	77	111	121·4	200·0	39·3	35·7	21·4	50·0	

XVII. Gesichtsfelder. Dem Vorgange SCHLAGINHAUFEN's, SCHWALBE's und SARASIN's folgend, wurden durch Ermittlung der projektivischen Höhe des Nasions, des unteren Orbitalrandes, des tiefsten Punktes des Unterrandes Apertura pyriformis das obere, mittlere und untere horizontale Gesichtsfeld bestimmt. Hier zeigen die drei untersuchten Objekte ein recht primitives Verhalten, wie aus folgender Tabelle hervorgeht:

	Oberes Feld	Mittleres Feld	Unteres Feld
Schweizer	39·5—48·4	28·2—30·9	22·6—31·0
Ägypter	46·8	27·4	25·8
Neger	45·5	27·3	27·3
Australier	41·4	34·5	24·1
Djahai	41·4	34·3	24·3
Menri	39·7	31·7	28·6
Kensiu	39·4	29·5	31·1
Australier	39·1	31·9	29·0
Egolzwil	36·4	38·2	25·4
La Chapelle aux Saint	29·7	37·8	32·4

XVIII. Gesichtstiefe. Die wahre Gesichtslänge bzw. Gesichtstiefe wird weder durch die Nasion-Basion-Distanz, noch durch Nasion-Sphenobasion-Distanz bestimmt, sondern, da die Ebenen dieser Distanzen mehr oder weniger stark zur Ebene der Frankfurter Horizontale geneigt sind, durch die projektivischen Distanzen Nasion-Basion bzw. Nasion-Sphenobasion, wobei letzteres Maß als die wahre Gesichtstiefe anzusehen ist. Vergleichsdaten fehlen bisher.



Horizontaldiagramme:

- · — · — · — Djahai
- Kensiu
- Menri

XIX. Prognathie. Die Prognathie der einzelnen Abschnitte des Gesichtsschädels wurde am Median-Sagittaldiagramm bestimmt. Die drei untersuchten Individuen sind ziemlich stark prognath. Die Gesamtprognathie ist hauptsächlich bedingt durch die spinale Prognathie. Der Unterkiefer steht ziemlich stark zurück. Dabei ist das Untergesicht (vegetativer Abschnitt) relativ hoch.

XX. Diagramm des Gesichtsschädels. Um den Gesichtsschädel im Diagramm darzustellen, wurden die projektivischen Distanzen der Fixpunkte der Breitenmaße auf die projektivische Distanz Nasion-Gnathion aufgetragen.

Die auf eine morphologische Gesichtshöhe gleich 100 reduzierten Breitenmaße ermöglichen einen noch detaillierteren Vergleich. Die allgemeinen Gesichtsmaße, Indizes und Winkel finden sich in der Tabelle XIII.

Tabelle XIII.

Allgemeine Gesichtsmaße und Indizes.

	Gesichtstiefe Nasion-Basion	Gesichtstiefe (währe) Nasion-Sphenobasion	Nasion-Basion	Nasion-Prosthion	Basion-Gnathion	Basion-Prosthion	Nasion-Gnathion	Ektokonchion Porion (r.)	Ektokonchion Porion (l.)	Kleinste Stirnbreite	Jochbogenbreite
Djahai	90	65	104	(70)	106	(95)	119	68	67	91	132
Kensiu	87	62	97	62	103	95	109	68	68	94	131
Menri	96	65	98	64	96	97	111	67	67	96	129
	Gesichtswinkel	Nasendachwinkel	Spinale Prognathie	Alveolare Prognathie	Mandibulare Prognathie	Nasion-Basion- Prosthion-Winkel	Nasion-Prosthion- Basion-Winkel	Prosthion-Nasion- Basion-Winkel	Nasion-Sphenobasion- Prosthion-Winkel	Nasion-Prosthion- Sphenobasion-Winkel	Prosthion-Nasion- Sphenobasion-Winkel
Djahai	(89°)?	72°	85·5°	(96°)?	101°	41°	76°	63°	56°	62°	62°
Kensiu	85°	68°	84°	91°	95	38°	74°	68°	52°	56°	70°
Menri	—	—	—	—	—	—	—	67°	52°	57°	71°
	Nasion-Gnathion- Basion-Winkel	Nasion-Basion- Gnathion-Winkel	Gnathion-Nasion- Basion-Winkel	Morphologischer Gesichtsindex	Morphologischer Obergesichtsindex	Jugofrontal-Index	Frontomandibular- Index	Kleinste Stirnbreite U.-K.-W.-Breite	Untergesichts- höhe × 100 Obergesichtshöhe	Untergesichtshöhe	
Djahai	56°	73°	51°	90·1	53·0	68·9	—	—	70·0	49	
Kensiu	55°	65°	60°	83·2	47·3	71·8	92·5	+7	75·8	47	
Menri	—	—	—	86·1	49·6	74·4	95·8	+4	73·4	47	

	Kleinste Stirnbreite $\times 100$ Morph. G. H.	Jochbogenbreite $\times 100$ Morph. G. H.	Biorbitalbreite $\times 100$ Morph. G. H.	Ob. Zygomaxillär- breite $\times 100$ Morph. G. H.	Unt. Zygomaxillär- breite $\times 100$ Morph. G. H.	Maxilloalveolar- breite $\times 100$ Morph. G. H.	Kondylenbreite $\times 10$ Morph. G. H.	Unterkieferwinkel- breite $\times 100$ Morph. G. H.	Projektivische Höhe		
									Kleinste Stirnbreite	Gnathion	Biorbitalbreite
Djahai .	76.5	110.9	82.3	49.6	97.2	56.3	97.5	—	— 19	110	16
Kensiu .	86.2	120.2	92.7	54.1	90.8	55.1	106.4	79.8	—	105	13
Menri .	86.5	116.2	88.3	50.4	88.3	57.7	100.9	88.9	— 13	109	14
	Projektivische Höhe (abs. rel.)						Oberes Gesichtsfeld	Mittleres Gesichtsfeld	Unteres Gesichtsfeld	Nasion- Sphenobasion	Prosthion- Sphenobasion
	Jochbogen- breite	Obere Zymo- maxillärbreite	Untere Zymo- maxillärbreite	Maxillo- alveolarbreite	Kondylen- breite	U - K - W - Breite	Prozent				
Djahai .	31	29	49	64	31	95	41.4	34.3	24.3	75	(75)
Kensiu .	25	24	43	55	33	82	39.4	29.5	31.1	66	75
Menri .	27	25	44	57	30	86	39.7	31.7	28.6	69	71

XXI. Nasenregion. Die morphologische Gestaltung der so wichtigen Nasenregion ist aus den folgenden Figuren klar zu ersehen. Das übrige zeigen die Maße und Indizes. Neu eingeführt habe ich die projektivische Distanz zwischen Glabella und dem tiefsten Punkt der Nasenwurzel und die projektivische Distanz zwischen diesem Punkte und dem am weitesten lateral stehenden Punkte des lateralen Orbitarandes der Tiefe nach bei entsprechender Einstellung des Schädels in den RANKE'schen Kraniostaten.

Tabelle XIV.

Maße und Indizes der Nasenregion.

	Nasenhöhe	Nasenbreite	Nasenindex	Höhe der Ap. pyriformis	Index der Ap. pyriformis	Choanenhöhe	Choanenbreite	Choanenindex	Vordere Inter- orbitalbreite	Transversaler Bogen	Transversaler Wölbungsindex der Nasenwurzel
Djahai .	51	27	52.9	26	96.3	28	32	114.3	21	30	70.0
Kensiu .	42	24	57.14	26	108.3	22	28	127.3	25	30	83.3
Menri .	45	26	57.78	26	100.0	24	28	116.7	21	28	75.0
	Länge der Nasalia	Kleinste Breite der Nasalia	Größte Breite der Nasalia	Obere Breite der Nasalia	Projektivische Tiefe der Nasenwurzel-Glab.	Projekt. Distanz Tiefster Punkt äußer. Orbitarand	Länge des Nasen- fortsatzes des Frontale	Höhenindex des Nasenrückens	Nasenbreite $\times 100$ Jochbogenbreite	Höhe der Ap $\times 100$ Obergesichtsöhe	Kleinste Br. $\times 100$ Größte Breite
Djahai .	27	10	19	14	4	20	10	+96.2	20.4	37.1	52.6
Kensiu .	16	13	18	14	4	20	11	+100.0	18.3	41.9	72.2
Menri .	20	10	17	10	5	17	12	+97.8	20.16	40.6	58.8

XXII. Orbita und Wangenbeingegend. Die Orbitae sind verhältnismäßig klein. Der Zephalorbital-Index infolgedessen hoch. Als ein recht altertümliches Merkmal darf der niedere sagittale Neigungswinkel der Orbita angesehen werden.

Tabelle XV.

Maße und Indizes der Orbita- und Wangenbeingegend.

	Biorbitalbreite	Hintere Interorbitalbreite	Obere Siebbeinbreite	Untere Siebbeinbreite	Vordere Interorbitalbreite	Orbitabreite ($M \times f$)	Orbitahöhe	Länge der unteren Wand (l.)	Länge der lateralen Wand (l.)	Länge der Medialwand	Länge der oberen Wand
Djahai .	98	25	31	38	21	41	35	45	47	47	50
Kensiu .	101	29	31	39	25	39	34	44	46	46	49
Menri .	98	29	30	43	21	39	33	46	47	39	52
	Sagittaler Neigungswinkel	Höhe \times Breite	Orbita-Index	Inhalt der Orbitae	Zephalorbital-Index	Kleinste Stirnbreite $\times 100$ Biorbitalbreite	Interorbitalbreite $\times 100$ Biorbitalbreite	Interorbitalbreite $\times 100$ Nasenbreite	Obere Zygomaxillarbrite	Untere Zygomaxillarbrite	Wangenbeinhöhe
Djahai	12°	1435	85.4	52	26.3	92.9	21.4	77.8	59	103	24
Kensiu	7°	1326	87.2	48	24.7	93.1	24.7	104.7	59	99	19
Menri .	8°	1287	84.6	40	31.7	98.0	21.4	80.8	56	98	24

XXIII. Maxilloalveolare Region. Der Zahnbogen ist bei allen drei untersuchten Individuen ziemlich U-förmig. Wichtig erscheint mir die Länge der postmoralen Fläche hinter dem dritten Molar als ein altertümliches Merkmal. Bei Kensiu ist dieses Maß sehr groß. Weiter wurden bestimmt, die palatinale Länge vom Schnittpunkt der Sutura transversa und die palatinale Breite entlang dieser Sutura.

Tabelle XVI.

Maße und Indizes der maxilloalveolaren Region.

	Maxilloalveolarbreite	Maxilloalveolarlänge	Vordere Maxilloalveolarbreite	Hintere Maxilloalveolarbreite	Vordere Maxilloalveolarbreite-Index	Mittlere Maxilloalveolarbreite-Index	Hintere Maxilloalveolarbreite-Index	Gaumenlänge	Gaumenbreite	Gaumenendbreite
Djahai	67	(51)	41	44	80.39	131.4	81.5	46	38	38
Kensiu	60	52	36	41	69.2	115.4	78.8	54	36	36
Menri	64	52	43	42	82.7	123.1	80.8	49	34	34

	Zwischenkiefer- breite	Gaumenhöhe im Bereich des Caninus	Gaumenhöhe im Bereich des M ₁	Gaumenendhöhe	Palatinale Breite	Palatinale Länge	Gaumenindex	Palatinaler Längen-Breiten- Index	Breite des Zahnbogens	Länge der post- molaren Fläche
Djahai	—	—	—	—	31	13	82·6	41·9	—	—
Kensiu	23	9	13	21	—	—	66·7	—	60	9
Menri	21	7	17	19	29	14	69·4	38·3	—	4

XXIV. Der Unterkiefer. Die drei Unterkiefer zeigen alle ein mäßig gut entwickeltes Kinn, sonst jedoch keine besonderen Eigentümlichkeiten. Das Gebiß ist durch Karies weitestgehend zerstört, man kann nur sagen, daß die Zähne relativ klein waren und einen starken Zahnsteinbelag aufwiesen. Über die Maße und Indizes orientiert die folgende Tabelle.

Tabelle XVII.
Unterkiefer.

	Kondylenbreite	Koronoidbreite	Winkelbreite	Vordere Breite	Länge des Unterkiefers	Korpuslänge (Gnath - Gon.)	Kinnhöhe	Korpushöhe	Asthöhe	Koronoidhöhe
Djahai	116	96	97	49	115	88	29	—	60	69
Kensiu	116	96	87	46	94	81	33	—	61	61
Menri	112	93	92	45	94	84	31	31	56	56
	Projektivische Asthöhe	Kleinste Asthöhe	Astbreite	Breite der Inzisur	Länge des Kondylus	Breite des Kondylus	Breiten-Längen- Index des Unter- kiefers	Index des U.-K.-Astes	Breitenindex des Unterkiefers	
Djahai	58	49	36	34	13	21	99·1	60·0	83·6	
Kensiu	53	45	35	37	9	19	81·0	57·4	75·0	
Menri	54	43	31	32	8	19	83·9	55·4	82·1	

Schlußfolgerungen.

Wie einleitend ausgeführt wurde, gehören die drei Individuen verschiedenen Semang-Stämmen an. Auch die Untersuchung der Schädel weist auf eine verschiedene rassische Herkunft hin. Das Rumpf- und Extremitätenskelett erwies klar, daß sich in einer ganzen Reihe morphologischer Details deutliche Beziehung zu jener Rassengruppe ergibt, die als australoide Rassengruppe bezeichnet wird. Weit weniger deutlich sind diese Beziehungen am Schädel. Nur Kensiu weist sowohl im Bau der Basis wie in der Rückenansicht und in manchen Details deutlichere Beziehungen auf. Vergleichen wir die

wichtigsten Indizes der bisher untersuchten Schädel der Inlandstämme der malayischen Halbinsel, so wird das Bild auch nicht klarer.

Tabelle XVIII.

	Längen-Breiten- Index	Längen-Höhen- Index	Breiten-Höhen- Index	Transversaler Frontoparietal- Index	Transversaler Frontal-Index	Gesichts-Index	Obergesichts- Index	Kraniofazial- Index	Nasen-Index	Orbita-Index	Gaumen-Index	Maxillar-Index
Djahai	71.98	75.82	105.34	69.5	82.0	90.1	53.0	100.76	52.9	85.4	82.6	131.4
Senoi	72.6	73.2	100.8	70.7	—	77.7	53.0	90.0	54.3	86.1	68.0	—
Kensiu	72.94	79.4	108.0	75.8	90.4	83.2	47.3	105.65	57.14	87.2	66.7	115.4
Senoi m.	73.3	75.5	103.0	71.2	84.7	81.9	50.4	96.2	53.0	92.3	95.2	114.6
Senoi f.	73.8	71.5	96.8	74.0	84.7	—	50.4	92.1	63.0	85.0	88.1	110.2
Senoi f.	74.8	81.1	108.4	71.0	82.3	82.3	50.4	100.0	56.8	94.6	90.2	120.4
Djahai m.	77.2	74.3	96.2	66.7	—	83.3	47.6	95.4	52.0	89.4	55.7	—
Senoi m.	77.3	76.1	98.4	70.0	81.2	87.0	52.1	88.5	—	78.4	—	—
Menri m.	77.7	74.86	96.3	70.6	95.1	86.1	49.6	94.8	57.78	84.6	69.4	123.1
Djahai f.	79.8	76.7	96.1	70.7	—	76.7	47.4	89.2	57.5	94.1	71.1	—
Djahai	80.3	76.3	94.6	62.2	—	—	47.4	84.9	52.2	84.2	77.7	—
Semang	82.8	82.8	100.0	67.4	78.4	—	45.3	88.1	57.1	83.8	94.8	126.1

Wir wissen von den Untersuchungen am Lebenden, daß es unter den Semang auch ein sehr kurzköpfiges Pygmäen-Element gibt. Leider stellt keines der bisher untersuchten Objekte einen Vertreter dieses Typus dar. Trotz mancher grundlegender Verschiedenheiten scheinen die bisher untersuchten Schädel doch Typen anzugehören, die der veddoiden Gruppe nahestehen. Kensiu freilich erscheint uns dann als ein recht fremdartiges Element. Seine Beziehungen zur australoiden Gruppe sind so deutlich, daß die Möglichkeit von verwandten Beziehungen erörtert werden muß. Diese Verwandtschaft könnte einerseits nur durch Konvergenz auf der gleichen altertümlichen Basis vorgetäuscht werden. Dagegen sprechen allerdings die vielen Übereinstimmungen im Extremitätenskelett. Nehmen wir eine reale Verwandtschaft an, so kommt die Frage einer Rassenmischung mit einem echten australoiden Element oder gemeinsame Abstammung im engeren Sinne in Frage. Ich bin geneigt, mich für die letztere Annahme zu entscheiden.

NB. Den Charakter dieser Arbeit als einer Materialpublikation wahren, wurde auf weitere Literaturangaben verzichtet. In methodischer Hinsicht wurden besonders herangezogen:

MARTIN R.: Die Inlandstämme der malayischen Halbinsel. 1907.

MARTIN R.: Lehrbuch der Anthropologie. 1914.

SARASIN P.: Anthropologie der Neukaledonier und Loyalty-Insulaner. 1916—1923.

SCHLAGINHAUFEN P.: Die menschlichen Skelettreste aus der Steinzeit des Wäu-myler-Sees. 1925.

Wo befindet sich das Manuskript letzter Redaktion des großen Yamana-(=Yagan)Lexikons von Th. Bridges?

Von P. W. KOPPERS, S. V. D.

Wie bekannt, wurde Herr Dr. F. HESTERMANN von der Kommission der „Belgica“ mit der Herausgabe des von TH. BRIDGES stammenden Yamana-Wörterbuches betraut¹. Dr. HESTERMANN hat uns in Hinsicht auf die Monographien, die Herr Dr. P. M. GUSINDE und meine Wenigkeit über die Feuerländer, näherhin über die Yamana, vorbereiten, in dankenswerter Weise Einblick in das Manuskript von BRIDGES nehmen lassen. Es wird alle Interessenten aufs angenehmste berühren, zu hören, daß die Kommission der „Belgica“ jetzt endlich die Veröffentlichung des mit der Zeit schon altherwürdig gewordenen Dokumentes ermöglichen will.

Bei der genaueren Durchsicht der Bände des Organs² der englischen, unter den Yamana tätig gewesenen Missionsgesellschaft habe ich nun gefunden, daß das Dr. HESTERMANN vorliegende Manuskript nicht die letzte, sondern die vorletzte Redaktion des Wörterbuches von BRIDGES darstellt. Und die große Frage ist nun die, wo befindet sich die letzte, sowohl quantitativ vermehrte als offenbar auch qualitativ nicht unbedeutend vervollkommnete Redaktion des Vokabulars?

Das in Dr. HESTERMANN's Händen befindliche Manuskript ist jenes, das TH. BRIDGES in der Zeit vom 24. August 1877 bis zum 5. Juli 1879 zusammengestellt hat (die entsprechenden Eintragungen sind zu Anfang und zu Ende des Manuskriptes von BRIDGES selber angebracht worden). Im Organ der Gesellschaft nimmt BRIDGES (Brief vom 18. August 1879) mit folgenden Worten auf dieses eben fertiggestellte Werk Bezug: „My chief occupation has been the completion of the Dictionary, which I find was commenced August 24th 1877, and completed July 5th 1879“³. Er sagt dann ferner, was ebenfalls auf HESTERMANN's Manuskript zutrifft, daß „The Dictionary lately finished has 622 pages, of from 36 to 40 words to a page“⁴. Nehmen wir als Durchschnittszahl für die Seite 38 Wörter an, so haben wir $622 \times 38 = 23.636$ Wörter.

Wie nun gleichen Ortes zu finden ist, war BRIDGES mit dieser Arbeit noch keineswegs zufrieden, sondern begann umgehend mit der Abfassung eines neuen, vollkommeneren und noch umfangreicheren Lexikons. „I commenced a new and last Dictionary, as the one just finished is much interlined, and in the earlier part are many inaccuracies“⁴.

¹ Journal de la Société des Américanistes de Paris, X, 1913, 28.

² Die Zeitschrift (eine Monatsschrift) erscheint zunächst von 1854 bis 1862 (vol. I bis IX) unter dem Titel „The voice of pity for South America“, dann von 1863 bis 1866 (vol. X bis XIII) als „A voice for South America“, schließlich ab 1867 als „The South American Missionary Magazine“ (vol. I bis LX, 1867 bis 1926). Der Sitz der Redaktion ist seit Jahren: London W. C. 1; 20, John Street, Bedford Row.

³ South Amer. Miss. Mag., XIII, 1879, 258.

⁴ L. c.

Soweit ich sehe, ist in der Folgezeit in dem Organ der Missionsgesellschaft zunächst niemals mehr von diesem „new and last Dictionary“ die Rede, obwohl TH. BRIDGES noch immer sehr häufig zu Worte kommt. Erst im Jahre 1912 — 14 Jahre nach BRIDGES Tode — bringt die Zeitschrift einen Bericht, der aus der „Times“ (South American Supplement⁶) übernommen ist und einen Brief von BRIDGES wiedergibt, in dem von dem fertiggestellten neuen, umfangreicheren Lexikon mit aller Deutlichkeit die Rede ist. „My dictionary of Yahgan has 1081 pages, each averaging thirty words, which multiplied make 32.430 words⁶.“ Was dann noch weiter aus diesem Briefe von BRIDGES angeführt wird, verrät alles so sehr BRIDGES'sche Eigenart, daß über die Echtheit des Briefes ein Zweifel gar nicht aufkommen kann. Der Brief indes, so wie er in der Beilage zur „Times“ damals veröffentlicht worden ist, stellt jedenfalls einen Wiederabdruck dar. Es wäre wünschenswert, zu wissen, wo und wann er erstmalig in die Öffentlichkeit trat.

Die Frage ist also, existiert dieses Lexikon noch und wo befindet es sich? TH. BRIDGES' Söhne, LUKAS und WILLIAM, wissen allem Anscheine gemäß nichts davon. Jedenfalls trat in dem Gespräche, das wir, GUSINDE und ich, Februar 1922 speziell zu diesem Gegenstande mit WILLIAM BRIDGES führten, als dessen selbstverständliche Meinung zutage, daß die „Belgica“ des Vaters Lexikon mitgenommen habe und für die Veröffentlichung Sorge trage. Und doch führt, wie die folgenden Ausführungen zeigen werden, die nächste Spur des in Rede stehenden Manuskriptes zurück in die Region des Feuerlandes.

In der Zeitschrift wird im Laufe der Jahre mehreremal dessen Erwähnung getan, daß neu angekommene Missionare, so namentlich ASPINALL⁷ und WILLIAMS⁸, TH. BRIDGES' Lexikon ausgeborgt erhielten, um so leichter und rascher mit dem Idiom vertraut zu werden. Man darf wohl vermuten, daß in diesen Fällen die letzte Redaktion des Lexikons zur Verfügung gestellt wurde. Ja, im letzteren Falle, im Falle des Rev. WILLIAMS, war eigentlich gar keine andere Möglichkeit; denn im Jahre 1908 war das andere Exemplar (die vorletzte Redaktion) schon fast zehn Jahre in Europa: die von 1897 bis 1899 im Feuerlandgebiet weilende „Belgica“ hatte es damals von BRIDGES' Söhnen erstanden und mitgenommen⁹, nachdem im Jahre vorher, 1898, TH. BRIDGES selber gestorben war. Daß dem Rev. WILLIAMS im Jahre 1908 wirklich ein umfassenderes Lexikon von BRIDGES vorlag, lassen die genannten Orte weiter noch abgedruckten Bemerkungen ganz klar hervortreten. WILLIAMS versuche, so heißt es dort, das Lexikon spanisch zu transkribieren, was ohne besondere Schwierigkeiten vonstatten gehe. „Two sounds have been expressed by the double letters *sh* and *ng*; and the guttural sound represented in the dictionary by *k* and something like the Scotch *ch*, is expressed by the Spa-

⁶ Leider fehlt jede sonstige nähere Angabe.

⁶ South Amer. Miss. Mag., XLVI, 1912, 77.

⁷ South Amer. Miss. Mag., XXI, 1887, 221, 224.

⁸ L. c., XLII, 1908, 153.

⁹ J. DENUCÉ, Note sur un vocabulaire complet de la langue Yahgane, Verhandlungen des XVI. Internat. Amerikanisten-Kongresses Wien 1908, 651.

nish j. The intention is to work steadily through the dictionary, and if no insurmountable difficulty arises, Mr. WILLIAMS will then type an entirely new dictionary¹⁰." Ob und was aus diesem geplanten „entirely new dictionary“ eventuell geworden, darüber finde ich nirgends etwas verlautbart. Auf alle Fälle aber ist es höchst wünschenswert, daß Rev. WILLIAMS, der nach Auflassung der Yamana-Mission im Jahre 1916 zum Seelsorger der englischen Kolonie in Punta Arenas bestellt wurde und meines Wissens auch heute noch als solcher dort tätig ist, sich möglichst bald über Charakter und Verbleib des in seinen Händen befindlich gewesenen Manuskriptes äußern möge.

Interessant ist es zu sehen, wie es zu der runden Zahl 30.000 (Wörter) gekommen ist, mit der im Laufe der Jahre immer wieder auf das enorme Ausmaß des Lexikons hingewiesen wurde. Diese Zahl geht offenkundig auf eine schätzungsweise Angabe von BRIDGES zurück, die er machte, als er (zu Anfang des Jahres 1880) mit dem „new and last Dictionary“ erst auf Weg, aber noch nicht fertig war. „It [the Yahgan language] has a considerable compass of words, at least 30.000¹¹.“ So erklärt es sich, daß AL. J. ELLIS in seinem „Report on the Yaagan Language of Tierra del Fuego, arranged by the President from the papers of the Rev. TH. BRIDGES, Missionary at Uoshuoeia“ bemerken kann: „Dr. BRIDGES had prepared a Dictionary of 30.000 words¹².“ Und ebenso schreibt bald darauf R. GARBE: „Er [BRIDGES] berichtet, daß er eine vollständige Grammatik des Yagan angefertigt und ein Vokabular von zirka 30.000 Wörtern zusammengestellt habe¹³.“ Dabei zitiert GARBE (l. c.) wieder den G. BOVE, der in derselben Weise von „pressochè 30.000 vocaboli“ rede. Ja, die Zahl 30.000 war so gang und gäbe geworden, daß auch DENUCE sie in seinem Bericht über das von der „Belgica“ mitgebrachte Manuskript gebraucht¹⁴. Hätte er nachgezählt, dann wäre er daraufgekommen, daß in diesem Manuskript an den 30.000 doch noch ein gutes Stück fehlt (vgl. oben S. 991).

Wann nun TH. BRIDGES mit seinem „new and last Dictionary“ eigentlich fertig geworden ist, dafür fehlt leider, soweit ich sehe, jeder genauere Anhaltspunkt. Wahrscheinlich zog sich die Arbeit über einige Jahre hin, vielleicht bis in die Mitte der achtziger Jahre. Denn ab 1880 sehen wir BRIDGES intensiv mit der Übersetzung dreier Bücher des Neuen Testaments, des Lukas-Evangeliums¹⁵, der Apostelgeschichte¹⁶ und des Johannes-Evangeliums¹⁷, beschäftigt. Indes haben wir für die Fertigstellung einen *terminus ad quem*, das Jahr 1892. Denn die genaue Zahl 32.430 (vgl. oben S. 992) findet sich bereits in A. GIESSWEIN's „Hauptprobleme der Sprachwissenschaft“, 182, ein Werk, das bekanntlich im Jahre 1892 in Freiburg i. B. erschien.

¹⁰ South. Amer. Miss. Mag., XLII, 1908, 153.

¹¹ South Amer. Miss. Mag., XIV, 1880, 74f.

¹² Transactions of the Philological Society (1882 bis 1884), London, 1885, 35.

¹³ Götting. Gelehrt. Anzeig., 1883, I, 341.

¹⁴ J. DENUCE, l. c., 652.

¹⁵ South Amer. Miss. Mag., XIV, 1880, 74f.

¹⁶ L. c., XVI, 1882, 54.

¹⁷ L. c., XVII, 1883, 150.

GISSWEIN hat vermutlich, direkt oder indirekt, schon aus jenem Briefe BRIDGES geschöpft, den die „Times“ 1912 wieder zum Abdruck gebracht hat (vgl. oben S. 992).

BRIDGES „new and last Dictionary“ weist der vorletzten Redaktion gegenüber noch eine weitere Besonderheit auf, vorausgesetzt, daß FURLONG's Mitteilung, die COOPER zum Abdruck bringt, zu Recht besteht. „I [FURLONG] was informed by Mr. WILLIAM BRIDGES, a rancher of Tierra-del-Fuégó, that his father, the Rev. THOMAS BRIDGES, incorporated between 500 and 600 words of Haush in his „Anglo-Yahgan Dictionary and Grammar“ under the heading of Eastern Ona¹⁸.“

Die Geschichte des BRIDGES'schen Lexikons bot nach dem, was bisher davon bekannt wurde, schon des Interessanten und Abenteuerlichen genug. Die jetzt neu gemachte und hier mitgeteilte Entdeckung mutet einem daher wie ganz stilgerecht an. Es scheint fast, als wachte eine freundliche Vorsehung darüber, die vorletzte Redaktion so lange nicht zur Veröffentlichung gelangen zu lassen, damit die gewiß um kein Unbedeutendes wertvollere letzte Bearbeitung noch gefunden werden könne und an ihre Stelle trete. Sollte aber die letzte Redaktion nicht mehr aufzutreiben sein, so wäre natürlich die vorliegende vorletzte doch zu veröffentlichen; denn auch sie bedeutet eine ebenso imposante als wertvolle Leistung des unermüdlich tätig gewesenen TH. BRIDGES.

BRIDGES' Lexikon ist überhaupt, das sei hier, namentlich an Hand der Daten, wie ich sie bei der Durchsicht der älteren Jahrgänge der Missionszeitschrift in London gesammelt habe, noch einmal kurz zur Darstellung gebracht, ein Unikum. Auch bereits in der vorletzten Redaktion des Lexikons steckt eine rund 20jährige Arbeit. Und wenn bemerkt worden ist, daß wir darin die etwa zehnte bis zwölfte Überarbeitung zu sehen hätten, so findet das in gelegentlichen Mitteilungen, wie sie im Laufe der Jahre in der Zeitschrift gemacht sind, seine volle Bestätigung.

Unter dem 25. Mai 1859 schreibt Mrs. DESPARD, daß ihr Gemahl bereits an die 800 Yamana-Wörter gesammelt habe¹⁹. Schon bald darauf sind es etwa 1000 Wörter²⁰.

TH. BRIDGES kopiert die von DESPARD zusammengestellte Wörterliste und führt dann (DESPARD war unterdessen nach England zurückgereist) die Arbeit weiter²¹.

Am 26. August 1863 kann BRIDGES von weiteren Erfolgen seiner Sprachstudien berichten. „I have certainly upwards of 7000 words in the Dictionary and I am busily arranging them. This is a very interesting employment, and to see rule after rule of a language open to one's mind is very cherful“²².

Unter dem 29. August 1864 teilt BRIDGES mit: „I am employed in

¹⁸ J. M. COOPER, Analytical and critical Bibliography of the Tribes of Tierra del Fuego and adjacent Territory, Washington 1917, 73.

¹⁹ The voice of Pity for South America, VI, 1959, 266.

²⁰ L. c., VII, 1860, 51.

²¹ A voice for South America, X, 1863, 63.

²² L. c., XI, 1864, 27.

writing out a more complete English and Fuegian Dictionary“²³. Nach etwa Jahresfrist steht BRIDGES wiederum bei einem neu begonnenen Lexikon und hofft „I may complete it by the time ‚Allen Gardiner‘ returns“²⁴.

Unter dem 29. Dezember 1866 schreibt BRIDGES, daß ihn das Lexikon dauernd beschäftigt hält, immer wieder stellen sich neue Revisionen und Ergänzungen als notwendig heraus²⁵.

Im September 1874 spricht BRIDGES wieder einmal von dem Vokabular, an dessen Vervollständigung er weiter arbeitet²⁶. Dasselbe tut er unter dem 22. August 1875²⁷, dann wieder in einem Briefe vom 19. September 1877, wo er schon von 15.000 Wörtern spricht²⁸. Ein Schreiben vom 1. November 1878 erwähnt bereits die Zahl 18.000²⁹. Bald darauf rechnet er bereits mit 20.000³⁰. Am 18. August 1879 (vgl. oben S. 991) kann er endlich die Fertigstellung des Lexikons melden, worauf er dann aber gleich mit der Zusammenstellung des „new and last Dictionary“ beginnt.

Es sei auch noch darauf hingewiesen, daß BRIDGES' Lexikon eine wahre Fundgrube darstellt für die Ethnographie (namentlich für die Gebiete der Wirtschaft und der Soziologie) der Yamana, so wie BRIDGES sie damals kennen lernte. Angesichts alles dessen, wird man Widerspruch kaum zu befürchten haben, wenn man sagt, daß dieses Lexikon auf unserem Wissenschaftsgebiete seinesgleichen nicht hat. Vor allem dürfte ein schweifendes Jäger- und Sammlervolk nicht existieren, für dessen Kultur- und Geistesleben ein derartig umfassendes und wertvolles Dokument vorzuweisen wäre.



²³ L. c., XII, 1865, 6.

²⁴ L. c., XII, 1865, 273.

²⁵ South Amer. Miss. Mag., I, 1867, 76.

²⁶ L. c., IX, 1875, 145.

²⁷ L. c., X, 1876, 10.

²⁸ L. c., XII, 1878, 34f.

²⁹ L. c., XIII, 1879, 56f.

³⁰ L. c., XIII, 1879, 151f.

Gründung eines Museums für Missiologie und Ethnologie im Lateran zu Rom.

Von P. W. SCHMIDT, S. V. D., Direktor des Lateran-Museums für Missiologie und Ethnologie
(Roma, Palazzo Laterano).

Als dauernde Fortsetzung der großen Vatikanischen Missionsausstellung des Jubeljahres 1925 und mit dem größten Teile der zu diesem Zweck von den Missionsorden überlassenen Objekte hat Papst Pius XI. zu Beginn dieses Jahres ein „Museo Laterano Missionario-Etnologico“ gegründet, das die gesamte Missiologie und Ethnologie und von der letzteren besonders die vergleichende Religionsgeschichte pflegen soll. Zum wissenschaftlichen Direktor desselben wurde P. WILH. SCHMIDT, S. V. D., berufen — der infolgedessen nach Rom übersiedelt —, zum Prokurator Msgr. ERCOLE, der hochverdiente Direktor der Vatikanischen Missionsausstellung. Als Assistenten wurden beigegeben P. PANKRATIUS, O. F. M. und P. MICH. SCHULIEN, S. V. D. Im Laufe der Zeit werden auch noch andere sachverständige Mitarbeiter herangezogen werden; zurzeit stellt z. B. P. MARTIN GUSINDE, S. V. D., Abteilungschef am Museo de Antropología y Etnología in Santiago de Chile seine hervorragenden museologischen Kenntnisse in den Dienst des Museums.

Das Museum hat seinen Sitz in den prächtigen Sälen des 1. und 2. Stockwerkes des ganz neu restaurierten Lateranpalastes, der sicherlich in jeder Beziehung einen bedeutungsvollen Ehrenplatz bildet.

Die missiologischen und ethnologischen Bestände des Museums sollen im Laufe der Zeit durch eine autoritativ hergestellte Verbindung mit allen Missionen systematisch vervollständigt werden. Dabei soll eine Teilung des Museums durchgeführt werden: in eine für weitere Kreise berechnete Schau-sammlung, die freilich auch ihrerseits auf wissenschaftlicher Grundlage aufgebaut sein wird, und eine Studiensammlung, die den speziellen Bedürfnissen der Forschung dienen soll. Diese letztere soll auch durch eine ausgewählte Handbibliothek noch ergänzt werden. Auf diese Weise wird, den Absichten des Papstes entsprechend, das Museum von selbst sich auch zu einer Stätte der Schulung für die Missionare und zu einer Stätte der Forschung für die Männer der Wissenschaft entwickeln.

Es ist zu erwarten, daß die Missionare, hochofrenut über diesen neuen Beweis des Papstes von großherziger Förderung der Interessen der Mission wie der Wissenschaft, auch eifrig beitragen werden, durch Einsendung von Nachrichten (Publikationen, Zeitschriften) und Objekten das Museum sowohl in missiologischer wie ethnologischer Hinsicht zu voller Blüte zu führen. Dasselbe darf man sicherlich auch von allen Missiologen und Ethnologen hoffen. Die ersteren sehen hier zum erstenmal ein Museum ihrer Wissenschaft sich verwirklichen; die nicht leichte Aufgabe macht um so allseitigere wohlwollende Mitarbeit erforderlich. Die Ethnologen, die sehr gut wissen, wieviel ihre

Fondation d'un Musée de Missiologie et d'Ethnologie au Latran à Rome.

Par le P. G. SCHMIDT, S. V. D., directeur du Musée de Missiologie et d'Ethnologie de Latran (Roma, Palazzo Laterano).

Comme continuation de la grande Exposition Missionnaire Vaticane de l'année jubilaire de 1925 — la plus grande partie des objets de cette exposition ayant été cédés à cet effet par les Ordres et Congrégations missionnaires — le Pape Pie XI a fondé au début de 1926 un «Museo Laterano Missionario-Etnologico», qui embrassera toute la missiologie et l'ethnologie et de celle-ci plus particulièrement l'histoire comparée des religions. Le P. GUILL. SCHMIDT, S. V. D., en a été nommé directeur scientifique et devra par conséquent établir sa résidence à Rome. Le directeur si bien mérité de l'Exposition Missionnaire Vaticane, Msgr. ERCOLE, a été nommé procureur du nouveau Musée. On leur a adjoint comme assistants les PP. PANKRATIUS, O. F. M. et MICH. SCHULIEN, S. V. D., et on aura en outre recours à la collaboration d'autres hommes compétents. En ce moment p. ex., le P. MARTIN GUSINDE, S. V. D., Chef de section au Museo de Antropología y Etnología à Santiago de Chile, consacre ses connaissances approfondies en muséologie à l'installation du Musée en question.

Le Musée aura sa place dans les magnifiques salles du 1^{er} et du 2^e étage du Palais de Lateran restauré de haut en bas, ce qui assurément sera une place d'honneur à tous égards.

Les matériaux scientifiques et ethnologiques du Musée seront systématiquement complétés au cours des temps au moyen de rapports autoritativement établis avec toutes les missions. La réalisation de ce projet amènera la division du Musée en deux sections, l'une destinée au grand public, mais à base strictement scientifique elle aussi, l'autre réservée aux spécialistes pour leurs recherches savantes et enrichie d'une bibliothèque choisie bien assortie. De cette façon et d'après les intentions du Souverain Pontife, le Musée deviendra, par un développement tout naturel, une école de formation pour les missionnaires et un institut de recherches pour les hommes de science.

On peut espérer que les missionnaires, très heureux de cette nouvelle preuve de l'intérêt magnanime du Pape pour les missions et la science, apporteront à cette œuvre un concours empressé en lui faisant parvenir des notices et des objets, et contribueront de la sorte au plein épanouissement de ce Musée pour la missiologie aussi bien que pour l'ethnologie. On pourra sans doute s'attendre à la même collaboration du côté des missiologues et des ethnologues. Les uns y verront pour la première fois la réalisation d'un Musée de leur science, tâche évidemment très ardue qui en réclamera d'autant plus le bienveillant concours de tous. Les autres, sachant très bien ce que leur science doit

Wissenschaft seit Jahrhunderten den Missionaren verdankt, dürfen erwarten, daß diese Mitarbeit durch das neue Museum noch mehr ausgebreitet und vertieft werden wird. Es ist deshalb gewiß auch zu hoffen, daß sie gerne mithelfen werden, durch Einsendung ihrer Werke und wertvoller Objekte das Museum zu fördern.

Die Bestände des Museums werden, sobald es genügend eingerichtet sein wird, allen Gelehrten mit der gleichen, unterschiedslosen Zuvorkommenheit und Liberalität offenstehen, welche den übrigen päpstlichen Wissenschafts-Instituten in Rom bereits seit langem ein so hohes Ansehen und eine so lebhafte Dankbarkeit in allen wissenschaftlichen Kreisen verschafft haben.



aux missionnaires depuis des siècles, ont toutes les raisons d'espérer que cette collaboration se fera sur une base plus large et plus scientifique. On pourra donc espérer qu'eux aussi apporteront volontiers leur concours au développement favorable du Musée par l'envoi de leurs ouvrages et d'objets précieux de collections.

Dès que le Musée sera bien installé et suffisamment outillé, les matériaux en seront mis à la disposition des spécialistes avec la même libéralité et la même impartialité que dans les autres Instituts pontificaux, procédé qui depuis si longtemps leur a gagné une si grande autorité et une si vive reconnaissance dans tous les cercles scientifiques.



Das Lautsystem der feuerländischen Sprachen.

Von P. MARTIN GUSINDE, S. V. D.

Wie während der letzten Jahrzehnte die drei Stämme der Feuerländer im allgemeinen zum Gegenstande besonderer Untersuchungen gemacht worden sind, so fehlte es auch bei dem oder jenem Beobachter nicht am erforderlichen Eifer für die genauere Fixierung der spezifischen Eigenheiten der betreffenden Sprachen. Indes muß der ungünstige Umstand doch Erwähnung finden, daß die diesbezüglichen Erkundigungen im großen und ganzen nicht gleichen Schritt hielten mit der immer fortschreitenden Klarstellung der ethnographischen und somatischen Besonderheiten der südlichsten Eingebornen der Neuen Welt. Aber wie in der uns übermittelten Kenntnis von deren Kultur und Körpergestalt noch weite Lücken klafften, so waren die bis zur Gegenwart vorgelegten Berichte über das Wesenhafte ihrer Sprache nicht minder unvollkommen und beschränkt; besonders spärlich ist das den Stamm der Halakwulup¹ betreffende bisher veröffentlichte Material, während im Gegensatz dazu von ihren Nachbarn derartig reiche Schätze vorliegen, daß man sich dergleichen in ähnlichem Ausmaße auch von den übrigen Südamerikanern wünschen möchte.

Meine vier Expeditionen durch das Feuerland waren hauptsächlich ethnographischen Untersuchungen gewidmet; allein auch für die Somatologie und für die Sprache dieser Indianer hielt ich die Augen offen und sollen die gesamten Beobachtungen in drei getrennten Monographien, von denen eine jede einem der drei Stämme gewidmet ist, niedergelegt werden. Da die geplanten Werke erst in einiger Zeit beendet werden können, anderseits die Sprache jener Urvölker manches Neue zu bieten imstande ist, so darf es wohl gerechtfertigt erscheinen, schon jetzt wenige Einzelheiten über die Lautverhältnisse einer jeden derselben, und zwar innerhalb des Rahmens einer kurzen Vorankündigung, der Öffentlichkeit zu übergeben.

Vorausgeschickt sei, daß diese Sprachen als isolierte^{1a} gelten müssen, also weder zu einander noch zu anderen Idiomen engere verwandtschaftliche Beziehungen aufweisen². Diese Tatsache steht in korrelativem Verhältnis einerseits zu den hohen, auf somatologischem Gebiet zur Ausgestaltung gebrachten

¹ Statt der bisher üblichen Stammesbezeichnung wähle ich ausschließlich jene Form, welche nach meinen Erkundigungen die allein richtige ist. Demnach schreibe ich *Halakwulup* statt *Alakaluf*; *Yamana* statt *Yahgan*, *Selk'nam* statt *Ona*. Die weitere Begründung dieses Vorgehens findet sich in der Abhandlung M. GUSINDE: Die Feuerländer einst und jetzt. „Tagesberichte der Deutschen Anthropologischen Gesellschaft“, S. 71 ff. — Augsburg 1926.

^{1a} Vgl. W. SCHMIDT: Die Sprachenfamilien und Sprachenkreise der Erde; S. 264 ff. — Heidelberg 1926.

² Über die von P. RIVET eingeleiteten ersten Versuche einer Gegenüberstellung polynesischer und speziell feuerländischer Sprachen werde ich an anderer Stelle mich ausführlich äußern. Vgl. RIVET: *Les Mélano-polynésien et les Australiens en Amérique*. „Anthropos“: Bd. XX, 1925, S. 51; RIVET: *Les Australiens en Amérique*; „Bull. Soc. de Linguistique“; t. XXVI, p. 3. Paris 1925; W. SCHMIDT: Die Sprachenfamilien ..., S. 147 ff.

Spezialisierungen^{2a}, anderseits zu der ausgesprochen altertümlichen Struktur des gesamten Kulturbesitzes, welcher jeden dieser drei Stämme den eigentlichen Urvölkern angliedert.

In den folgenden Zeilen beschränken wir uns ausschließlich auf eine nähere Festlegung des Lautbestandes innerhalb eines jeden Idioms; wir widmen unsere Aufmerksamkeit einzig und allein der Natur und Beschaffenheit eines jeden Konsonanten und Vokals, um endlich genügende Klarheit in die sprachlichen Baumaterialien als solche zu bringen und um die erforderliche Sicherheit im Gebrauch der bisher vorgelegten Vokabularen zu erreichen. Dem Charakter der hier nur nach Art einer vorläufigen Mitteilung dargebotenen Abhandlung entspricht es vollauf, wenn die bereits früher veröffentlichten Feststellungen nur in Einzelfällen als notwendige Ergänzung herangeholt worden sind; an anderem Orte wird von denselben zweckentsprechend ein bei weitem ausgiebigerer Gebrauch gemacht werden. Hier müßte nämlich bei Berücksichtigung all jener Autoren, die ihre Feder in den Dienst der Übermittlung einiger feuerländischer Sprachelemente an europäische Leser gestellt haben, eine umständliche Transkription der von ihnen angewandten Schreibweise erfolgen; denn ein jeder derselben wählte als Grundlage durchgehend eben die Buchstaben und deren phonetische Bedeutung aus dem Lautschatz seiner eigenen Muttersprache: ein Umstand, welcher die große Mannigfaltigkeit in der schriftlichen Wiedergabe des nämlichen Wortes erklärt; eben weil der eine Autor ein Italiener, der andere ein Engländer, der andere ein Franzose war, jeder aber den gleichen abgehörten Laut in Schriftzeichen faßte, die von denen des anderen infolge des verschiedenen Sprachcharakters in der jeweiligen Muttersprache des Verfassers notwendig verschieden ausfallen mußten.

Man darf aber auch die andere Tatsache nicht aus dem Auge verlieren, daß unsere Eingebornen selbst noch keine Schriftzeichen besitzen, ihre Sprache demnach lautlich nicht in maßgebende Formen, an denen im Einzelfalle eine Orientierung möglich wäre, gefaßt wurde; folgerichtig gewisse Abwandlungen im Laufe der Zeit nicht befremden dürfen und schließlich die Wiedergabe des nämlichen Lautes im Munde des einen anders ausfällt als bei dessen Nachbarn. Gerade ältere Leute zeigten sich durchgängig sehr lässig und bequem im Gebrauch ihrer sämtlichen Sprachorgane, so daß ich in vereinzelt Fällen beobachten mußte, wie sogar ein junger Indianer dieses oder jenes vorgetragene Wort nicht unzweideutig auffassen konnte und dasselbe mit deutlicherer Aussprache sich wiederholen ließ; jüngere Personen hingegen, auch Kinder, besaßen durchgängig die wünschenswerte Präzision in der Aussprache. Derartige, rein individuell motivierte Varianten können gerechterweise in einem Lautsystem keine Berücksichtigung finden, sie kommen und gehen eben mit der Person, welche sich ihrer bedient, sie affektieren deshalb den Sprach-

^{2a} Dieselben wurden bereits, wenngleich nur teilweise, von mir in einem kurzen Vortrage behandelt, welcher zum erstenmal derartige körperliche Eigenheiten einer Erörterung unterzogen hat. Vgl. M. GUSINDE: Zur Somatologie der Selk'nam auf Feuerland. „Tagesberichte der Deutschen Anthropologischen Gesellschaft“; S. 74 ff. — Augsburg 1926.

schatz des Stammes wenigstens nicht wesentlich, können aber im Einzelfalle die phonetische Fixierung eines bestimmten Wortes sehr erschweren. Dann war es geboten, bei anderen Personen das nämliche Wort abzuhören und die am häufigsten sich bietende Wiedergabe als die zuverlässigste zu registrieren.

Es soll hier übergangen werden, den starken Widerwillen zu skizzieren, welchen die Eingebornen durchgängig gegen die ihnen überaus lästigen Sprachaufnahmen des Europäers aufzubringen imstande waren.

Der Übersichtlichkeit halber kommt im folgenden ein jeder der drei Stämme für sich zu Worte, denn sprachliche Zusammenhänge zwischen ihnen sind nicht nachweisbar.

I. Die Sprachlaute der Selk'nam.

Es würde zu weit führen, das gesamte bis jetzt vorliegende, vom Stamme der Selk'nam herrührende linguistische Material gebührend zu erwähnen; eine vollständige Zusammenstellung aller Quellen wurde bereits von J. M. COOPER, auf dessen vorzügliches Werk von hier aus nur hingewiesen zu werden braucht, geboten³. Wir beschränken uns demnach auf die Erwähnung der wenigen ausgiebigeren Quellen.

CARLOS GALLARDO, welcher als erster genannt zu werden verdient, verdankt sein immerhin ansehnliches Material „a la bondadosa cooperación que . . . prestó el señor LUCAS BRIDGES que lo ha aprendido entre aquellos salvajes . . .“ (p. 364)⁴. Hinlänglich bekannt ist es ja, daß auch spätere Reisende die umfangreichen und zuverlässigen Kenntnisse der Brüder BRIDGES sich zu eigen gemacht und aus dieser wertvollen Quelle geschöpft haben. Wie unser Autor versichert, fehlen in dieser Sprache „las letras *b, c, d, f, q, z* de nuestro alfabeto“; gleichzeitig betont er den rauhen Charakter der Sprachmelodie, wenn er hervorhebt, daß „el lenguaje de los onas es sumamente gutural, usándose la *k*, la *rr* y la *h* aspirada con fuerza, muy comunmente; es desagradable al oído a causa de su dureza“ . . . (p. 365). Ohne die charakteristischen Explosivlaute näher definieren zu können, erwähnt er nur: „No es posible producir con las letras de nuestro alfabeto el sonido del lenguaje ona . . .“ (p. 36). Es fehlt also, wie aus den hier angeführten Sätzen ersichtlich wird, die genaue Analyse der Laute des gesamten Alphabets; die kurze Wortliste und weitere sprachliche Beispiele, welche das Buch an verschiedenen Stellen bietet, sind sämtlich mit den Buchstaben des spanischen Alphabets wiedergegeben: also für unsere augenblicklichen Ziele wenig brauchbar.

Ein Jahr nach dem Erscheinen des oben genannten Werkes gab COJAZZI seine Monographie heraus⁵; weil er jedoch in seinen Ausführungen über die Sprache sich auf BEAUVOIR stützt, können wir sofort zu letztgenanntem Autor übergehen. Nur sei noch erwähnt, daß COJAZZI um eine genauere Definition der

³ JOHN M. COOPER: *Analytical and critical Bibliography of the Tribes of Tierra del Fuego and adjacent Territory*. Washington 1917. Außerdem W. SCHMIDT: *Die Sprachfamilien . . .*, S. 264.

⁴ CARLOS GALLARDO: *Los Onas*. Buenos Aires 1910.

⁵ ANTONIO COJAZZI: *Gli Indii dell' arcipelago fueghino*. Torino 1911.

Explosivlaute mit Gutturalverschluß, speziell des *k* sich bemühte, wenn er schreibt: „Nella pronuncia del *k* iniziale producono una sforzata ed aspra esplosione dovuta al distacco della base della lingua dalla volta palatale posteriore. Nel produrre questa esplosione emettono tanto fiato che riesce necessaria una piccola pausa per continuare il resto della parola . . .“ (p. 92). Wenigstens die eine Korrektur muß hier schon eingefügt werden, daß das eben erwähnte „*k* iniziale“ nicht nur auf den Wortanfang beschränkt ist, sondern auch als Anfang einer Silbe innerhalb des Wortes und als Auslaut angetroffen wird, letzteres besonders stark bei Befehlen oder in begeisterter Rede betont; z. B. in *korē* (vorn); dies meist, um das Unterschiedliche oder den Befehl zu markieren.

Bereits 1901 (?) hatte BEAUVOIR ein kleines Wörterbuch veröffentlicht⁶. Da von demselben 1915 eine zweite, sehr vermehrte Ausgabe, allerdings unter anderem Titel erschienen ist⁷, soll diese für die Zwecke unserer vorliegenden Abhandlung benützt werden. Man trifft hier zum erstenmal eine ausführliche Behandlung der einzelnen Laute, wenngleich der Verfasser diakritische Zeichen nicht in Anwendung bringt, sondern mit dem spanischen Alphabet sich zu helfen sucht; seine weitschweifigen Erklärungen und Umschreibungen entstammen wohl der Überzeugung einer gänzlichen Unzulänglichkeit dieses Alphabetes für die Charakterisierung der indianischen Laute. Unter Anwendung jener Hilfsmittel „reuniéndolas todas juntas las letras del alfabeto Shelknam“ (p. 3) kommt er zur Aufstellung einer langen Reihe von vierzig Lauten, nämlich: „veinte vocales, doce consonantes simples, cuatro consonantes semidobles y cuatro consonantes compuestas dobles“. Die folgenden Ausführungen werden den Nachweis bringen, daß jene Serie von Buchstaben, trotz ihrer Länge, nach linguistischen Gesichtspunkten beurteilt, unzureichend ist; denn *ō* und *o* beispielsweise sind phonetisch der nämliche Laut, ob er nun kurz oder gedehnt ausgesprochen wird; fernerhin sind die Kategorien: „zusammengesetzte Doppelkonsonanten, halbdoppelte Konsonanten“ . . . sowohl in der Schulgrammatik wie in der Linguistik überhaupt ungebräuchlich und unverständlich.

Trotz der angewandten Umschreibungen und der überhäufigen Verwendung gewisser Zeichen nach Art von Akzenten und Apostrophen gewinnt man bei der an sich schon erschwerten Leseart kein eindeutiges Bild von der Klangfarbe und Bildungsart eines jeden Lautes; übrigens bleibt sich der Verfasser selbst nicht konsequent in der Schreibweise des nämlichen Wortes; *paja* wird erst mit: *Joshiel*, gleich dahinter mit *Yoshl* übersetzt (p. 147), an anderer Stelle (p. 34) liest man *Jóshiël* mit der gleichen Bedeutung.

In der Ankündigung der wissenschaftlichen Resultate der „Belgica-Kommission“ findet sich unter anderem auch ein: „Report upon the Onas“ von F. A. COOK; dieser Autor stellte in einem Werke über seine Reise⁸ eine aus-

⁶ JOSE M. BEAUVOIR: Pequeño diccionario del idioma fueguino-ona con su correspondiente castellano. Buenos Aires (1901?).

⁷ JOSE M. BEAUVOIR: Los Shelknam: Indígenas de la Tierra del Fuego. Buenos Aires 1915.

⁸ FREDERICK A. COOK: Through the first antarctic night. New York 1900.

führliche Abhandlung über die Sprache dieser Indianer in Aussicht; doch nach den von mir beim Kommandanten jener Expedition, Mr. GEORGES LECOINTE eingeholten schriftlichen Erkundigungen ist die Veröffentlichung jenes Materials in absehbarer Zeit nicht zu erwarten.

Auch LEHMANN-NITSCHKE hat in seiner zusammenfassenden Arbeit über die Sprachgruppe: *Tshon* von einer phonetischen Analyse der Laute Abstand genommen⁹.

Nur die aus der Feder des LUCAS BRIDGES stammende, im Museo Mitre zu Buenos Aires aufbewahrte Wörterliste, welche ich dort einzusehen die Möglichkeit hatte, ist in der ELLIS-Transkription niedergeschrieben: ein System, welches dessen Vater bekanntlich für die Aufzeichnung der Yamana-Sprache verwendet hatte.

Der merkwürdige Eindruck, welchen die an Gutturalen und Explosivlauten reiche Selk'nam-Sprache im Ohre eines Ausländers hervorruft, wurde schon von den ältesten Seefahrern in Worte gekleidet; hier als Beispiel nur ein Zitat aus BANKS (p. 59), welcher sich folgendermaßen äußert: „... their language is guttural, especially in particular words, which they seem to express much as an Englishman when he hawkes to clear his throat. But they have many words which sound soft enough“¹⁰. DARWIN schrieb später: „Die Sprache dieser Leute verdient nach unseren Begriffen kaum artikuliert genannt zu werden. Kapitän COOK hat sie mit dem Laute verglichen, den ein Mensch macht beim Reinigen seiner Kehle; aber sicher hat kein Europäer jemals seine Kehle mit so viel harschen Gutturalen und glucksenden Geräuschen gereinigt“¹¹.

Einen wahren Hochgenuß konnte das Ohr des Phonetikers dann empfinden, wenn einige Frauen im Lager sich gewisse „Liebenswürdigkeiten“ zuzurufen hatten: die ganze Kraft ihrer Stimme schien sich jetzt in die Explosivlaute zu verlegen, die von gewisser Entfernung einem wie leichter Peitschenknall entgegenklangen.

Noch ein Wort zu den dialektischen Verschiedenheiten innerhalb der Selk'nam-Sprache. Es fällt die Erörterung der Frage nach der ethnologischen Stellung der Haus-Gruppe außerhalb des Rahmens dieser Arbeit^{11a}, deshalb darf hier nur kurz erwähnt werden, daß meines Erachtens dieselbe eine erste Einwanderung von Angehörigen dieser Jägernomaden in die Isla Grande hinein bedeutet, welchen als eine zweite Besiedlung, die durchaus nicht als ein einmaliges Einstürmen betrachtet werden muß, die eigentlichen Selk'nam gefolgt sind. Beide Gruppen unterschieden sich von vornherein durch ihren

⁹ LEHMANN-NITSCHKE: El grupo lingüístico Tshon; „Rev. Museo de La Plata“: XXII, p. 217. Buenos Aires 1914.

¹⁰ JOSEPH BANKS: Journal of the Right Hon. J. Banks during captain Cook's first voyage..., ed. by Sir JOSEPH D. HOOKER. London 1896.

¹¹ CHARLES DARWIN: Gesammelte Werke, übersetzt von CARUS. Bd. I, S. 236. Stuttgart 1875.

^{11a} Meine dies betreffende Ansicht habe ich in der bereits oben zitierten Arbeit ausführlicher niedergelegt und auch an anderer Stelle zum Ausdruck gebracht. Vgl. M. GUSINDE: Die Feuerländer einst und jetzt. S. 80.

Dialekt; doch ist es heute nicht mehr möglich, den Nachweis zu führen, ob diese dialektischen Abweichungen nur auf verschiedene Worte für das nämliche Ding sich beschränken oder ob dieselben sich auch auf die grammatikalische Struktur ausgedehnt haben. Unterschiede im Lautsystem, abgesehen vielleicht von kleinen Nuancen, sind heute nicht mehr nachzuweisen und dürften auch in früherer Zeit kaum vorhanden gewesen sein. Wie die Alten erzählen, war die Isla Grande in all ihren Teilen zuerst ausschließlich von Haus-Leuten bevölkert gewesen; später kamen auch die Selk'nam in dieses Gebiet, okkupierten allmählich weiter nach Süden hin neue Landstriche und brachten schließlich in denselben die frühere Haus-Sprache zum Verschwinden; ein Umstand, der es erklärt, daß nur wenige, im südöstlichsten Teile der Insel wohnhafte Leute bis in die letzten Jahrzehnte hinein diesen Dialekt geredet haben, von dem in anderen Teilen keine Spur mehr sich nachweisen ließ. Heute lebt nur noch eine einzige hochbejahrte Frau als letzte Vertreterin dieser Gruppe; mein Gewährsmann, der alte T e n e n e s k, dessen Mutter dem Haus-Stamm angehört hatte, ist vor zwei Jahren gestorben¹².

Ebensowenig wie zwischen Haus- und Selk'nam-Gruppe besteht zwischen nördlichem und südlichem Selk'nam-Dialekt ein merklicher phonetischer Unterschied; die Grenze für diese beiden Dialekte wäre ungefähr die geographische Breite des Rio Grande. Deshalb wird im folgenden nur vom Lautschatz der Selk'nam schlechthin gesprochen.

Zum Ziele einer einheitlichen und genauen Charakterisierung der Sprachlaute werden in dieser Abhandlung die diakritischen Zeichen aus dem „Anthropos-Alphabet“¹³ verwertet und die erforderlichen Beschreibungen füglich angereicht.

1. Die Vokale. Nicht nur wegen eines verhältnismäßig geringen Öffnens des Mundes während des auffälligen allgemein üblichen lauten Sprechens, sondern noch mehr wegen der überwiegend am rückwärtigen Teile des Mundes erfolgenden Bildung der Laute erscheinen alle Vokale etwas gedämpft und abgetönt; bei angestrengtem Reden werden einesteils die A- und I-Laute heller, hingegen die O- und U-Laute noch etwas dumpfer.

a Der A-Laut in der Form des reinen, offenen *a* kann als fehlend ausgegeben werden, indes ließ in Einzelfällen eine enge Annäherung an denselben sich nachweisen. Demnach ist *a* sowohl als Anlaut wie als Inlaut verwertet; und wenngleich es außerdem unzweideutig als Auslaut auftritt, so schien es das Bedürfnis einzelner Individuen zu sein, noch ein leises *n* anzuhängen: *má'aka* hörte sich in solchem Falle an wie *má'akāⁿ*.

Dieser Laut findet sich im französischen: *madame*.

Weil *a* der alleinige A-Laut im Selk'nam-Idiom ist, so kommt im

¹² Vgl. M. GUSINDE: Cuarta expedición a la Tierra del Fuego. „Publ. Museo de Etnología y Antropología de Chile“, T. IV, p. 35. Santiago 1924.

¹³ Vgl. WILHELM SCHMIDT: Die Sprachlaute und ihre Darstellung; „Anthropos“, Bd. II. Salzburg 1907.

Anthropos XXI. 1926.

folgenden der Einfachheit halber nur das Zeichen *a*, aber in der lautlichen Bedeutung eines *a*, zur Verwendung.

páx eine Fischart *káraq* viel *pená* jener dort

a ist ein häufiger Laut und tritt meist betont auf. Der Unterschied von *e* und *a* ist besonders aus einer Nebeneinanderstellung dieser beiden unzweideutig ersichtlich. *a* entspricht dem englischen *a* in *cat*.

máxqāš alle *máken* zurechtweisen *té'an* der Rauch

e als offenes, mittleres *E*, findet sich selten, ist dann aber immer betont und lang. *e* tritt auf in dem Worte: *See*.

miěš tun, machen *téke* Leibschmerzen *sét^{re}* Eiweiß

e ist der häufigste *E*-Laut und kommt in dieser Nuancierung nur als unbetonter oder Gleitvokal vor. Dieses *e* entspricht dem *i* in *pity*.

pená dieser *mešóxen* erlöschen

i wird als kurzer und als langer Vokal angetroffen; bisweilen, zumal in Endsilben, läßt er sich schwer von *e* unterscheiden. Dieses *i* findet sich in *Fisch* (Norddeutsch).

šiken der Fluß *káští* ein Strandgebiet *óiyin* sich setzen

(*i*) fehlt nicht vollständig, ist aber jedenfalls selten und über die Selbständigkeit dieses Lautes können vereinzelt Zweifel auftauchen; so hörte ich *šnīn* neben *šnīn*. Ein solches *i* findet sich wieder in: *fini*.

Der Einfachheit halber soll von diesem unsicheren Laut abgesehen werden und das *i* wird, unter Beibehaltung seiner phonetischen Bedeutung, mit *i* überall wiedergegeben.

a tritt teils als kurzer, teils als langer Vokal auf. Nach einem *k* wird es meist sehr stark betont, wie es überhaupt in den häufigsten Fällen die Betonung führt. Vielfach ist es als Anlaut zu sehen. Man findet es wieder im englischen: *not*.

qet^{re} das Auge *kaxen* schließen *paxql* der Laufkäfer

o ist in einzelnen Fällen von dem eben beschriebenen *a* nur schwer zu trennen; so hörte ich gelegentlich auch *póxql*. In: *voll* kehrt dieser Laut wieder.

kó'o der Knochen *čóyen* niesen *wanyón* sich ängstigen

o tritt zwar weniger häufig, aber deutlich als selbständiger Laut auf; es findet sich im deutschen: *so*.

šowex traurig *kóčel* der Kopfschmuck *kapamó* es genügt

u wird wenig gebraucht und dann fast ausschließlich als unbetonter Vokal. In: *Mutter* findet sich dieser Laut und wir umschreiben ihn hier mit *u*.

swáyun vergessen *dšy* Kormoran *únke^{re}* umfangreich

Es verdient noch erwähnt zu werden, daß auch bei lautem Sprechen die Helligkeit oder Offenheit eines Vokals nicht angestrebt wird. Ein guter Erzähler zieht bisweilen die Vokale sehr in die Länge; dann klingt eine dumpfe

Harmonie, ein leises Vibrieren aus jedem Wort heraus, wohl auch wegen der Häufigkeit der *O*-Laute.

2. Die **Diphthonge**. Solche Verbindungen zweier Vokale, in der beide gleichmäßig stark als Silbe ausgesprochen werden, fehlen gänzlich. Die steigenden Diphthonge finden sich seltener, die überwiegende Mehrzahl muß als fallende Diphthonge veranschlagt werden.

Als unsilbige oder Halbvokale sind nur *i* und *u* anzutreffen.

Die betonten Vokale, zumal das *a*, behalten in gleicher Weise wie auch die unbetonten durchgehends ihre oben charakterisierten Schattierungen bei; manchmal klingt ein *a* auch wie ein *a*.

Wenn der Einfachheit halber das *i* und das *u* in einer Diphthong-Verbindung als *i* und als *u* geschrieben wird, so soll damit durchaus keine Lautänderung markiert werden, obwohl eine solche in geringen Graden mehr individuell aufzutreten pflegt.

a) Als steigende Diphthonge werden angetroffen:

<i>je</i> : <i>miéſ</i> herstellen, tun	<i>jo</i> : <i>koljót</i> der Fremdling
<i>ja</i> : <i>wiayen</i> abschießen	<i>ue</i> : <i>yélue</i> die Flamme
<i>ja</i> : <i>kjámken</i> der gr. Pinguin	

b) Als fallende Diphthonge in Verbindung mit den *A*-, *O*- und *U*-Lauten treten die folgenden auf:

<i>aj</i> : <i>áimeſ</i> dieser dort	<i>au</i> : <i>aušlá</i> schon
<i>ajná</i> dieser hier	<i>áynhken</i> der Schwiegervater
<i>ájinh</i> der Vater. Weil die Betonung des <i>a</i> in seltenen Fällen bedeutend verstärkt wird, so bildet sich z. B. auch <i>áyinh</i> .	<i>oj</i> : <i>kojn</i> lang
	<i>aj</i> : <i>qix</i> eine Fischart
	<i>ej</i> : <i>kéite</i> Oberkörper
	<i>eu</i> : <i>héuwen</i> finden

3. Die **Konsonanten**. Die Selk'nam-Sprache weist unter ihren Konsonanten einige Besonderheiten auf, welche deshalb Beachtung verdienen, weil solche meines Wissens von anderen südamerikanischen Naturvölkern noch nicht berichtet worden sind.

a) Als Pharyngallaut findet sich vereinzelt das *h*, welches mit sehr starker Reibung gebildet wird. Da aus der kurzen *H*-Reihe nur die erwähnte Art in Gebrauch ist, so schreiben wir in dieser Arbeit allgemein doch *h*, was weiter unten begründet werden wird.

<i>h</i> : <i>yoh</i> die Fußspur	<i>h</i> : <i>héuſ</i> ein Landstück
-----------------------------------	--------------------------------------

b) Von den Labialen ist das *p* mit der gleichen Bildung wie im Deutschen vorhanden. Das *w* wird mit nur sehr geringer Anstrengung gebildet und klingt sehr sanft.

<i>p</i> : <i>apa</i> der Sitz	<i>w</i> : <i>páwuſ</i> eine Muschelart
<i>póot</i> der Onkel	<i>wáx</i> der Pfad
	<i>wówen</i> die Yamana

c) Aus den Konsonanten der inneren Mundhöhle stellen wir die Gutturalen an den Anfang, weil dieselben bei unseren Eingebornen die reichlichste Verwendung finden. Man trifft velare und mittlere Gutturale an.

a) Die Gutturale:

- k* Dieser *K*-Laut ist die allein vorkommende Nuance, doch neigt dieses *k* bei nachfolgendem *a* etwas zum mittleren *k* hinüber. Besonders in Verbindung mit einer Okklusion wird dieses *k* überaus emphatisch ausgesprochen. Wir schreiben diesen Laut mit *k*.

k'qten Halsschmuck *kwaḱḱon* blind

- x* klingt in den meisten Fällen ebenfalls stark emphatisch, zumal, wenn *o* oder *q* vorausgeht.

mešóxen auslöschen *māxexen* verzeihen *xámni* die Sandalen

- x* steht häufig am Ende eines Wortes oder nach einem *I*-Laut.

tápix eine Fischart *kwaḱxen* ein Gebirge

- y* neigt in der Sprechweise einzelner Individuen auch etwas nach *y* hinüber. Wir schreiben diesen Konsonant einfachhin als *y*.

ndyim hierher *qyen* nahe

- β) Von den Dentalen sind allgemein nur die kakuminalen Formen vertreten:

- t* klingt in Einzelfällen etwas emphatisch. Wir schreiben der Einfachheit halber immer *t*.

tāno ein Alter *tetānh* verschlingen

- ś* ist die zweifellos allgemeinere Form, obwohl von wenigen Individuen mehr ein *s* oder *ś* gebildet wird; die Zungenspitze wird dabei jedenfalls mehr breit als spitz und verleiht diesem *S*-Laut seinen etwas abweichenden Klang. Wegen der nur geringen Schwankungen im Gebrauch dieses *S*-Lautes glaube ich zur Aufstellung des alleinigen *ś* berechtigt zu sein. Statt *ś* soll *s* verwendet werden.

namś unten *śiś* der Pinguin

- ş* wird als zerebraler Frikativlaut des öfteren angetroffen; die eigentliche Reibung klingt ziemlich stark. Im Schriftgebrauch wählen wir die einfachere Form *ş*.

āpeş Aschenflocken *kóşten* grau

γ) Aus der Reihe der Nasalen sind zu erwähnen:

- n* Dieser gutturale Nasal, meist als mittlerer, selten als velarer auftretend, ist fast nur vor *K*-Lauten anzutreffen, doch ist nicht jeder Nasal vor *K*-Lauten gleichzeitig ein Guttural. Zu seiner Bezeichnung benützen wir ausschließlich *n*.

hāmank ein Landstück *sānkow* eine Eulenart

- n* ist zerebraler Dental und wird vereinzelt nach Art eines alveolaren *n* gebildet. Sowohl dieses *n* als auch ein eventuelles *n* soll der Einfachheit halber wie *n* und *n* geschrieben werden; ihre ursprüngliche Lautbedeutung aber behalten sie bei.

nān das Nachtlager *sinč'e* eine kleine Nagetierart

m wird als Anlaut meist sehr lang gezogen.

máꞤe der Unterarm

xám das Blutgefäß

ð) Die *R-L* a u t e treten nur als Gutturale auf. Zwar ist bei *Ꞥ* das oft langgezogene Rollen ein starkes, aber doch nicht von der Art, daß es — *sit venia verbo* — hohe Wellen schlägt.

Ꞥ als velarer Guttural wird im folgenden mit *r* ausgedrückt:

káꞤke eine Kibitzart

āꞤámš die Schwiegermutter

Ꞥ dieser rollende, velare *R-L* Laut steht nie als Anlaut. Wir umschreiben ihn mit *Ꞥ*.

áꞤke schaben

máꞤ vollständig

ε) Von den *L-L* a u t e n findet sich nur die einzige Form des *l* als mittlere Gutturale, welche im folgenden mit einfachem *l* wiedergegeben wird.

l: ánhxot die Bartflechte

lat der Sohn

ζ) Die Affrikaten sind vertreten durch das *č*.

č: čólčēn dürstig sein

kččálten erwürgen

η) Von Reibelauten findet sich das *š*; jedoch als eine zerebral-palatale Form, die wir genauerhin mit untersetztem Punkte schreiben müßten, hier aber mit *š* ausdrücken.

š: šún der Schaber

p' arš die Eingeweide

d) Einige Laute mit Kehlkopfverschluß sind für die Selk'nam-Sprache überaus charakteristisch. Diese sind jedoch einfache Laute, weil Mund- und Stimmbandverschluß gleichzeitig aufgehoben werden. Die Okklusion kommt bei den hier folgenden vier Lauten vor. Wir schreiben *k* und *t* statt *ḳ* und *ṭ*.

k': k'áꞤ ein Feuerfunke

p': p'óta die Möwe

t': máꞤen jagen

č': qč'et der Reif

e) Die Nasalisation des *h*, wie diese merkwürdige Bildung, welche beispielsweise in einigen oberbayrischen Dialekten angetroffen werden kann, sich am genauesten charakterisieren läßt, ist jedenfalls eine besondere Eigenheit der Selk'nam-Sprache. Zur Bezeichnung der Nasalisation der Geräuschlaute überhaupt benützte W. SCHMIDT den gleichen welligen Strich, aber untergesetzt, wie ihn die nasalen Vokale tragen. Da aber das diakritische Zeichen für *h* mit untergesetztem welligen Strich mir fehlt, wähle ich statt dessen das einfache Zeichen für *h*, was deshalb möglich ist, weil der eigentliche Pharyngallaut mit *h* ausgedrückt wird. Der eben charakterisierte Laut tritt in Verbindung mit *m*, *n* und *w*, und dies in folgender Weise:

hm steht zunächst vor dem *m*. Bei geschlossenen Lippen streicht ein Luftstrom deutlich hörbar durch die Nase; wenn durch plötzliches Öffnen der Lippen dieser Verschluß aufgehoben ist, wird daran sofort anschließend das *m* gebildet:

hmó'in ein Lederstreifen

hm'qn allein

bis an die Halbinsel Brecknock heranreicht; die zwischen den genannten Grenzpunkten liegenden Wasserarme und Buchten, einschließlich der ganzen Magallanes-Straße, wurden von den Kanues dieser Wassernomaden durchkreuzt. Es ist mir außerdem gelungen, auch den Nachweis dafür zu erbringen, daß dieses ausgedehnte Gebiet von alters her in drei Zonen aufgeteilt war, innerhalb deren, wegen der gegenseitigen teilweisen Absperrung, je eine Dialektvariante zur Entwicklung gelangt ist¹⁴; daß sie alle drei unter sich im Lautsystem keine Abweichungen aufweisen und hauptsächlich verschiedene Benennungen für das nämliche Objekt besitzen; ob aber außerdem grammatisches Verschiedenheiten vorhanden sind, konnte ich leider nicht nachprüfen.

Wortlisten aus diesem Idiom wurden uns schon von den ältesten Reisenden übermittelt. Bereits um 1690 hatte LA GUILBAUDIERE über 200 Wörter aufgezeichnet¹⁵. Eine ähnliche Anzahl stammt aus der Feder des FITZ-ROY; diese benützte später HYADES zu einem Vergleich und schreibt darüber: „Pour la langue des Alakalouf, nous allons présenter . . . la comparaison du vocabulaire de FITZ-ROY avec les mots que nous avons entendu prononcer par une femme alakalouf, vivant à la baie Orange . . . Elle affirmait qu'elle se rappelait bien la langue de son pays natal“ (op. cit. p. 272). Jedenfalls war dieser Forscher mit der Vermutung, daß es sich um „plusieurs dialectes chez les Alakalouf“ handeln könnte, bereits auf richtiger Spur¹⁶.

Umfangreicher sind die von BORGATELLO gesammelten und von COJAZZI wiedergegebenen Materialien; letzterer bemerkt dazu: „La raccolta fu eseguita colla grafia italiana e con essa noi la lasciamo“ (op. cit., p. 125). Somit fehlen genauere lautliche Erklärungen auch hier.

Eine reichliche Wortliste nebst einigen Sätzen hat letzters Dr. C. SKOTTSBERG veröffentlicht¹⁷; ihm, dem besten Kenner der westpatagonischen Flora, ist eine glückliche phonetische Charakterisierung der einzelnen Laute — die erste für diese Sprache — zu danken. Hauptsächlich suchte er die Vokale an Vergleichsworten gut zu fixieren und bestimmte außerdem einige Konsonanten auf ähnlichem Wege. Wie schwierig im Einzelfalle das genaue Erfassen eines Lautes werden kann, das ist mir aus eigener Erfahrung reichlich bekannt.

Unter Bezugnahme auf das Material aus der Feder von SKOTTSBERG sollen anschließend die sprachlichen Elemente des Halakwulup mit Hilfe des „Anthropos-Alphabetes“ festgelegt werden. Die erläuternden Beispiele, welche in den folgenden Zeilen eingeschaltet werden, entnehme ich sämtlich meinen eigenen Aufzeichnungen.

Überaus befremdlich wirkt der Klang dieser Sprache auf das Ohr des Europäers. Schon die Besonderheit, daß beim Sprechen die dabei tätige Muskulatur seitens des Indianers nur schwach beansprucht und der Mund nur

¹⁴ Die genaueren Grenzen dieser Dialektgruppen sind einzusehen bei M. GUSINDE, *Cuarta expedición . . .*, p. 48.

¹⁵ I. GUILBAUDIERE: *Description des principaux endroits de la Mer . . .* MS.

¹⁶ HYADES et DENIKER: *Mission Scientifique du Cap Horn*; T. VII. Paris 1891.

¹⁷ CARL SKOTTSBERG: *Observations on the natives of the Patagonian Channel Region*; „*American Anthropologist*“, vol. XV, p. 579. Lancaster 1914.

sehr wenig bewegt bzw. geöffnet wird, läßt den Eindruck erwecken, als ob der Sprecher nur ganz leise etwas vor sich selbst hinredet: still und leise, dazu auffällig scheu sind diese Leute überdies in ihrem ganzen Äußeren! Die Bildung mehrerer Laute, ohne besondere Betonung des einen oder anderen, im vorwiegend rückwärtigen Teile des Mundes; die dumpfe Abtönung der Vokale und das reibende Begleitgeräusch gewisser Konsonanten lösten bei mir die nämlichen Empfindungen aus, wie das aus einiger Entfernung leise herüber-tönende krächzende, schnatternde Geflüster, das mit mäßiger Schnabelöffnung gelegentlich der einsam stehende graue Nachtreiher von sich gibt. Und die eben geschilderte „nachlässige“ Art der Aussprache erschwert das genaue Abhören der Laute und Wörter in vielen Fällen ganz besonders.

In dankenswerter Weise hat LEHMANN-NITSCHKE sich der Mühe unterzogen, unter Benützung aller früher veröffentlichten Materialien ein *Vocabulario comparativo* zusammenzustellen¹⁸; aber auch er übergeht die phonetische Fixierung der Laute. Nicht minder verdienstvoll ist das kurz vorher durch J. M. COOPER der Öffentlichkeit übergebene *Comparative glossary*¹⁹. Eben diese beiden Abhandlungen lassen es deutlich genug erkennen, daß die endliche Klarstellung des Lautbesitzes der Halakwulup-Sprache dringlichst erwartet wurde²⁰.

Eine kurze aufklärende Bemerkung, welche für den Linguisten nicht ohne allen Belang sein kann, findet hier den geeigneten Platz. COOPER, sich berufend auf eine private, ihm von COJAZZI übersandte Mitteilung, erwähnt, „that Brother XIKORA is preparing an Alakalouf translation to serve perhaps as catechism or prayer Book . . . His work should be of much value and interest, and will be the first text published in the Alacalufan language“ (o. c., p. 136). Nach persönlicher Rücksprache, welche ich im Feuerland mit diesem wackeren Laienbruder, der inzwischen nach langer Arbeit im Dienste der dortigen katholischen Mission gestorben ist, gelegentlich nehmen konnte, hat er sich nie mit dem Gedanken an ein solches Werk getragen.

Ähnlich liegen die Verhältnisse mit einem vermeintlichen Manuskript aus der Feder des Pastors Th. BRIDGES, von dem des öfteren gesprochen wird; und zwar soll dasselbe nach COOPER „a vocabulary of about the same length as the preceding“ (op. cit., p. 74), also des Yamana-Wörterbuches, sein. Wenn auch die Erwartungen der Linguisten zerstört werden, muß ich doch angesichts des tatsächlichen Sachverhaltes bekanntgeben und betonen, daß ein derartiges Manuskript nicht existieren kann; sowohl Pastor LAWRENCE, der langjährige Mitarbeiter des eben genannten Missionars, als auch dessen Sohn GUILLERMO BRIDGES zeigten sich voller Verwunderung über meine Frage nach derartig

¹⁸ LEHMANN-NITSCHKE: El grupo lingüístico alakaluf; „Rev. Museo de La Plata“; T. XXV, p. 15. Buenos Aires 1919.

¹⁹ JOHN M. COOPER: op. cit., p. 12 ss.

²⁰ Aus einem Vergleich mit den wenigen, bereits vorliegenden Wortlisten hat SKOTTSBERG einige neue Schlußfolgerungen abgeleitet, unter anderem auch die, daß sein „brief vocabulary proves that we have a fourth language, which may be spoken of as Fuegian“; doch kann ich mich dieser Ansicht aus Gründen, welche an anderer Stelle zur Erörterung kommen werden, nicht anschließen.

umfangreichen Aufzeichnungen: da TH. BRIDGES nie in der Lage gewesen ist, sich ausführlicher mit dem Idiom der Halakwulup zu befassen.

Während meines Aufenthaltes im gastlichen Konvent der Salesianer-Patres zu Punta Arenas hatte Rev. Fr. ANGEL BENOVE die Freundlichkeit, mich eine Abschrift der zirka 250 Vokabeln umfassenden Wortliste einsehen zu lassen, welche der Kommandant BORDES vom Dampfer „Meteoro“ während seiner Reisen durch die westpatagonischen Kanäle zusammengestellt hat. Diesem Material kann ich jedoch nur eine sehr geringe Bedeutung und zweifelhafte Sicherheit beimessen; es kommt auch deshalb für uns hier nicht in Betracht, weil eine genauere Fixierung der Sprachlaute nicht im mindesten versucht worden ist und überdies das Alphabet der spanischen Sprache den Aufzeichnungen zugrunde liegt.

In der nämlichen Anordnung wie im vorhergehenden Teile sollen die einzelnen Laute der Halakwulup-Sprache abgehandelt werden.

1. Die Vokale: Es weisen sämtliche Vokale eine dunkle, dumpfe Klangfarbe auf, eben weil von der ganzen Mundhöhle und der Lippenpartie nie ein ausgiebiger Gebrauch gemacht wird.

a Nur dieser A-Laut, und dann ist es bereits die hellste Nuance, welche überhaupt in unserem Idiom vorkommt, wird angetroffen; vereinzelt aber besteht ein Zweifel, ob statt dessen nicht besser *a* oder *ä* geschrieben werden sollte. Auch in Diphthongen hellt sich die dem *a* eigene Klangfarbe um nichts auf. Wir schreiben dafür *a*:

ásakar der Coihue (Buchenart) *táksa* stehlen *yemáko* steuern

a tritt wohl als selbständiger Laut auf, war meist aber nur schwer von *ä* bzw. *ë* zu unterscheiden, wegen der dabei eingehaltenen indifferenten Mundstellung:

karkstám die Niere *setaker* der Süden

(*ä*) es wurde vereinzelt dieser Laut in den nämlichen Wörtern wie *ë* verwendet, zumal als betonter Anlaut klang das *ë* nicht selten wie *ä*; da hingegen das *ë* sehr häufig ist, will ich über die Selbständigkeit dieses *ä* kein abschließendes Urteil fällen. Es wird gebildet wie engl. *u* in *but*. SKOTTSBERG führt drei A-Laute auf: „*a* = *a* in German *Hand* (= wahrscheinlich das betonte *a*); *ä* = *a* very short, imperfect *a* (= möglicherweise ein *ä* oder *ë*); *ä* = *a* in English *hand*“ (= unser *a*).

áksoxwar (*éksoxwar*) das Wasser *társari* (*tërsëri*) das Augenlid

ë Dieser Palatalvokal tritt überaus häufig auf. Bei dessen Aussprache kann über die Indifferenzstellung der Lippen kein Zweifel bestehen; auch ließ sich eine mittlere Zungenhebung erweisen. Es dürfte dieser Vokal dem „*ö* = *eu* in French *seul*“ nach SKOTTSBERG am meisten sich nähern. Ob dieses *ë* nun lang oder kurz ist, in jedem Falle bewahrt es seine spezifische Klangfarbe:

éksis der Mann *téf* tot *ërisélis* ältere Schwester

i tritt häufig mit unzweideutiger Klarheit auf. Ob es aber, wenn betont, nicht genauer mit *ï* umschrieben werden müßte, kann ich nicht ent-

scheiden. SKOTTSBERG notierte zwei *I*-Laute: „*i* = the narrow *i* in German *Kind*“, fernerhin „*ĩ* = a very short, imperfect *i*“. Wir verwerten im folgenden ein *i* für dieses *ĩ*.

tāšĩ nein

hāyĩl grober Kieß

čekĩya die Maske

e tritt fast nur als unbetonter Vokal auf und ist bisweilen von *i* schwer zu unterscheiden. In anderen Fällen neigt das *e*, wenn betont, merklich zum offenen *e* hinüber. Wir wählen einfachheitshalber *e* statt *ē*. Auch SKOTTSBERG erwähnt nur ein einziges „*e* = *e* in Englisch *get*“.

áfketē Seitenrand des Kanue

láltēl die große Fischotter

dse das Kanue

o ist nur in dieser alleinigen Nuance vorhanden und wird von SKOTTSBERG als das „*o* in German *Gott*“ umschrieben. Wir verwerten deshalb *o* statt *ō*.

āiyol das Kind

sxōs das Eiweiß

yōris das Vogelei

u klingt allgemein sehr tief und läßt in seiner Aussprache keine Schwankungen erkennen. Nach SKOTTSBERG wie „*u* in Englisch *bull*“. Wir wählen das einfachere Zeichen *u* statt *ū*.

wukš zwei

térūwa die Schaukel

2. Die Diphthonge: Auch in dieser Sprache fehlen solche Vokalverbindungen, welche gleichmäßig stark als eine einzige Silbe ausgesprochen werden.

Nur *i* und *u* treten als unsilbige Vokale auf. Sowohl steigende wie fallende Diphthonge sind vorhanden. Eine merkliche Lautveränderung der zu Diphthongen zusammentretenden Vokale ist im allgemeinen nicht nachweisbar; der Einfachheit halber werden die unsilbigen *i* und *u* nur als *i* und *u* geschrieben.

a) Die steigenden Diphthonge sind spärlich vertreten.

ĩa: *yjāftēs* der Seelgel

ĩo: *yikyjot* klein

āktebjāt der Pfeilschaft

b) Die fallenden Diphthonge finden sich in überwiegend größerer Anzahl.

au: *čāux* du

kāuwys Mantel

aj: *kāiwus* Berberis

čtyekaj die Buche

eĩ: *čēĩx* mein

eĩ: *atēĩsab* die Seegans

oj: *hōĩkēm* der Sohn

fōĩček der Lasso

ou: *tōuwur* jünger

tesētoun der Seelöwe

3. Die Konsonanten. Schon eingangs wurde darauf hingewiesen, daß die Aussprache der Konsonanten merkwürdigerweise durchgehends keine scharfe und präzise ist. Desgleichen werden die bald zu erwähnenden Explosivlaute mit unverhältnismäßig geringerem Kraftaufwand hervorgebracht, als bei den Selk'nam. Die nur mangelhafte Inanspruchnahme der Sprachorgane läßt, wie leicht begreiflich, die Bestimmung einzelner Konsonanten in gewissen Fällen nicht einwandfrei zu.

a) Als sanfter Laryngallaut findet sich häufig der reine Hauchlaut; und zwar sehe ich diesen nur am Anfang eines Wortes.

h: háljas Holzkistchen

h: hačěksa die Sommerzeit

b) Die Labialen treten häufiger auf; dazu auch ein Labiodental.

p: čep'ána Federschmuck

w: téruwa die Schaukel

p'al schwarz

kwáswal gestern

b: čábxas Daunenfedern

f: čfkár Schnabel des Vogels

yedáb der Ball

af die Wunden

c) Unter den Konsonanten der inneren Mundhöhle nehmen auch hier die Gutturalen insofern eine Sonderstellung ein, als deren merklich leise Aussprache dem Halakwulup-Idiom eine spezifische Klangfarbe verleiht, besonders auch dadurch, daß das *k* häufig zum Explosivlaut wird.

a) Die Gutturalen. Von velaren Gutturalen sind vertreten: *k* und *x*; zu letzterem schreibt SKOTTSBERG: „*x* = a very hard, Spanisch *j*“. Aus der Reihe der mittleren Gutturale findet sich hier nur das *ij*, welches in manchen Fällen auch einem *ij* mit untergesetztem Punkt entspricht; dazu bemerkt SKOTTSBERG: „*j* = Englisch *y* in *yes*, but more silibant.“ Wir schreiben *k* statt *ḳ*, *x* statt *x̣*, *y* statt *ij̣*.

k: harkás der große Seelöwe

x: akčxil schwer

kakána ein Federschmuck

y: yitás beißen

x: xamták wilde Sallery

kyáp nichts

β) Die Dentalen sind vertreten durch das zerebrale *t* und durch die stimmlose Frikative *s*; letztere ist am besten als alveolarer Laut, der aber schon zum zerebralen hinneigt, zu umschreiben: die Zunge ist bis zu den Alveolen erhoben und vorn etwas zurückgebogen, so daß der Laut pfeifend klingt. Wir umschreiben diesen Laut mit *ṭ*.

ṭ: aṭ die Hütte

s: kisás die Winterzeit

táks lang

pělsin die Wildgans

γ) Von Nasalen sind anzutreffen: das alveolare *n* und das labiale *m*. Beide Laute werden nicht häufig gebraucht.

n: kémna sterben

m: čāms die Welle

kánčī Kanue bauen

ṭmakwaj̣ das Ruder des Mannes

δ) Von R-Lauten sind im Gebrauch: das rollende, velare, *ṛ*; doch tritt zum Unterschiede des gleichen, bei den Selk'nam üblichen Lautes hier mehr ein starkes Reiben als ein Rollen ins Gehör. Ferner das einfache velare *ṛ*. SKOTTSBERG allerdings zählt drei R-Arten auf: eines „is pronounced with the point of the tongue and is a very hard trill“; das andere „is the uvular trill like the French *r*“, das letzte und dritte ist ein „surd *r*“. Im Text führt er auch Worte an, in denen zwei verschiedene *r* sich folgen, so: *klirrR*. Trotzdem glaube ich von obiger Aufstellung nicht abweichen zu dürfen. Das *ṛ* ist vom *ṛ* bisweilen schwer zu unterscheiden. Wir schreiben sonst *r* statt *ṛ* und *ṛ* statt *ṛ*.

ṛ: aṛáluk Regen
aṛkárm grün

ṛ: áṛek der Gemahl
káṛ ein Baumstamm

ε) Die *L*-Laute betreffend sei auf die Merkwürdigkeit hingewiesen, daß das alveolare *l* nie ganz rein auftritt, sondern ein lateraler Geräuschlaut mitklingt; in nämlicher Weise, vielleicht etwas leiser, im Yamana. Wir bezeichnen dieses Lautbild mit *l̥*, obwohl es genauer als ein *l* mit untergesetztem *n* wiedergegeben werden müßte, um auch die Entstehungsweise in etwa zu symbolisieren; wir schreiben dafür aber einfachhin *l*.

l̥: *sál̥ki* der Hund *ac̥t̥l̥ol̥* das Wetter klärt sich auf

ζ) Als palatale Affrikate findet sich *č*; doch wird diese von den Halakwulup weiter hinten als gewöhnlich gebildet.

č: *čepáx* der Korb *čáčar* die Mutter

η) Schließlich bleibt noch als palatale Frikate das *š* zu erwähnen. Doch ist beachtenswert, daß bei dessen Aussprache, genau wie bei *s*, die Zunge zwei Engen bildet und daß die Laute *s*, *š*, *č* im wesentlichen durch jene Stellung der Sprachwerkzeuge zustande kommen, welche diesen diaktrischen Zeichen entspricht, nur werden sie weiter rückwärts hervorgebracht. Diese besondere Art und Weise ihres Zustandekommens, im Verein mit ihrer häufigen Verwendung, vermittelt der Halakwulup-Sprache teilweise ihren spezifischen Klang.

š: *táši* nein *wukš* zwei

d) Auch Laute mit Kehlkopfverschluß fehlen hier nicht. Mund- und Stimmbandverschluß werden gleichzeitig aufgehoben. Indes klingen diese Laute bedeutend sanfter und kürzer als bei den Selk'nam, eben weil sie nie mit Emphase, was bei jenen sehr häufig anzutreffen ist, ausgesprochen werden. Häufiger hört man das *k'* und *t'*, seltener das *p'*. Für *k'* und *t'* wählen wir die einfachen Zeichen *k* und *t*.

k': *wurk'du* der Vorsteher *t'*: *āf'* die Hütte *p'*: *dčip'ar* ein Pfahl

Aus der systematischen Zusammenordnung aller Laute, welche hier angeschlossen werden soll, tritt die geringe Zahl von Sprachlauten, welche das Halakwulup-Idiom sein Eigen nennt, deutlich in die Erscheinung.

<i>l̥</i>		<i>ɛ</i>		<i>ə</i>		<i>o</i>		<i>u</i>
			<i>a</i>		<i>ɑ</i>	(<i>ä</i>)		
<i>iɑ</i>							<i>aɥ</i>	
<i>io</i>							<i>ai</i>	
							<i>ei</i>	
							<i>oi</i>	
							<i>ou</i>	
					<i>h</i>			
<i>k</i>	<i>k'</i>		<i>x</i>				<i>ɣ</i>	<i>ɣ'</i> <i>ɣ''</i>
				<i>č</i>	<i>š</i>			
<i>t</i>	<i>t'</i>							
				<i>s</i>		<i>n</i>		
				<i>f</i>			<i>l̥</i>	
<i>p</i>	<i>p'</i>	<i>b</i>			<i>w</i>	<i>m</i>		

III. Das Lautsystem der Yamana.

Gegenüber den Bemühungen um eine sachgemäße Aufnahme und Verwertung des überaus reichen Sprachschatzes des Yamana-Idioms von seiten des Pastors THOMAS BRIDGES treten alle sonstigen Aufzeichnungen weit zurück; ganz abgesehen auch von der Tatsache, daß fast alle Berichterstatter der letzten Jahrzehnte aus dem Können jenes Missionars geschöpft und dessen Wissen ihren eigenen an uns gerichteten Mitteilungen zugrunde gelegt haben. Aus seiner Feder liegt ein voluminöses Manuskript vor, das bisher immer noch nicht dem Druck übergeben werden konnte; aus seiner genauesten Anordnung muß man eine mehrmalige Überarbeitung erschließen; indes eine Neuordnung und Auswertung nach etymologischen Gesichtspunkten würde das reiche Material um ein Bedeutendes reduzieren^{20a}. Größte Beachtung verdient schließlich auch noch seine Übersetzung der beiden Evangelien von Lukas und Johannes, sowie der Acta Apostolorum; wenngleich bei diesem schwierigen Unternehmen der indianischen Sprache mancher Zwang angetan worden ist, können aus derselben trotzdem wichtige grammatikalische Eigenheiten herausgestellt werden. Es darf in Anbetracht dieser Sachlage nicht befremden, wenn wir in den folgenden Erörterungen uns auf BRIDGES selbst, als die erste und zuverlässigste Quelle, ausschließlich berufen.

Nie hat es an Versuchen zur Aufhellung des Lautbesitzes der Yamana-Sprache gefehlt. BRIDGES selbst hatte mit der Verwertung des damals in England üblichen ELLIS-Systems jedenfalls einen guten Griff getan: wohl aus der Überzeugung der gänzlichen Unzulänglichkeit aller Lautreihen unserer gangbarsten europäischen Idiome heraus. Später ging PLATZMANN mit seiner sich an das Deutsche anlehnenen Umschrift einen großen Schritt wieder nach rückwärts; die Ethnologen der Mission Scientifique du Cap Horn ihrerseits, auf jeden phonetischen Schlüssel ebenfalls verzichtend, zwängten die Yamana-Worte in ihr französisches Lautsystem hinein.

Diese und weitere Versuche zur Klärung jener Sprachlaute sind von HESTERMANN übersichtlich zusammengestellt und in der Weise angeordnet worden, daß ein Vergleich derselben untereinander sehr erleichtert ist. Er selbst, anschließend daran, aber fußend auf dem Manuskript BRIDGES', bietet eine vollständige Übersicht der Laute des Yamana in der Transkription des „Anthropos-Alphabetes“²¹.

Trotz genauester Beobachtung und gewissenhaftem Ernst, mit welchen BRIDGES sein reiches Material zusammengetragen hat, blieb die phonetische Bestimmung einiger weniger Laute, schon wegen der Benützung des ELLIS-Systems, noch etwas zweifelhaft, wie aus der Arbeit HESTERMANN's ersichtlich ist. Um deren genauere Fixierung haben auch spätere Forscher sich nicht eigens bemüht.

Auf meinen Reisen durch jene Gegenden suchte ich auch diese Lücke

^{20a} Zum Stand der Lexikonfrage sind KOPPERS' Ausführungen (oben, S. 991 ff.) zu vergleichen.

²¹ FERDINAND HESTERMANN: Zur Transkriptionsfrage des Yagan. „Journ. Soc. des Américanistes de Paris“, V. X, p. 27. Paris 1913.

nach bestem Können auszufüllen und ich muß es besonders den Herren LAWRENCE Hnos. herzlich danken, in so bereitwilliger Weise dazu ihre vortheilhafte Unterstützung geboten zu haben. Die dritte Expedition im besonderen, welche ich im Verein mit P. W. KOPPERS unternommen habe, brachte außer manchem anderen als wertvolles Resultat auch die genauere Abgrenzung von vier, früher scharf getrennten Dialektgruppen innerhalb des Yamana-Stammes, denen ich auf meiner folgenden Reise noch eine fünfte angliedern mußte; innerhalb des Südwest-Dialektes unterschieden sich noch zwei, von einander wenig abweichende Parteien.

Bereits WILLIAM PARKER SNOW war dem Vorhandensein verschiedener Dialekte auf die Spur gekommen; denn er benützte für die Wulaia-Gegend die von FITZ-ROY aufgezeichnete Column of words (vocabulary) und findet diese Worte am meisten in Übereinstimmung mit seinen eigenen Beobachtungen; wohingegen er für die Umgebung von Banner Cove (-Picton Island) manche von jener abweichende Bezeichnungen bringt und deshalb auf eine Verschiedenheit in der Sprache überhaupt schließen möchte²². Später wies auch DESPARD auf die wirklich vorhandenen sprachlichen Abweichungen in beiden Gegenden seinerseits hin²³; diese beiden Gruppen würden unserem Ost- und Zentral-Dialekt entsprechen. Auf die dialektischen Varianten aufmerksam geworden, erkannte nachher BRIDGES mit ausdrücklichen Worten deren wirkliches Bestehen ebenfalls an²⁴; fernerhin stößt man in seinem großen Manuskript des öfteren auf Wörter, welche er dem East-Dialect oder dem South-Dialect usw. zuweist; doch finden sich leider in seinen Schriften nirgendwo Versuche, um diese Dialektgruppen geographisch genauer abzustecken, ebensowenig wie ein näheres Eingehen auf die sachlichen Unterschiede zwischen diesen Dialekten. Mehrere Umstände, welche hier übergangen werden müssen, machen es hinreichend erklärlich, weshalb BRIDGES seinen umfangreichen Aufzeichnungen den Zentral-Dialekt zugrunde gelegt hat.

Für das Ziel dieser Arbeit genügt es, darauf hinzuweisen, daß die erwähnten Unterschiede auf verschiedenen Bezeichnungen für den nämlichen Gegenstand beruhen; es steht aber außer Zweifel, daß auch daneben die grammatikalische Struktur von besonderen Abweichungen betroffen war; bis zu welchem Grade allerdings dieselben sich auswirkten, das konnten wir nicht mehr festlegen. Eine säuberliche Scheidung der herausgestellten Dialekte war durch den Umstand zur Unmöglichkeit gemacht, daß die wenigen Überlebenden dieses Stammes, heute einschließlich der Kinder kaum siebzig an der Zahl, ständig miteinander verkehren, obwohl ihrer Geburt nach verschiedenen Gruppen angehörig; bei diesem Zusammensein haben sie sich auf eine unbewußte Mischung der Dialekte, wenn man so sagen darf, geeinigt. Der Lautschatz als solcher war indes durchgehends der gleiche, wohl nur mit dem geringen Unterschiede, daß die Gutturalen von den Lauten der Südgruppe etwas schärfer und lauter produziert worden sind, als bei deren Nachbarn.

²² Vgl. „The Voice of Pity“, Vol. III, p. 68. London 1856.

²³ Vgl. „The Voice of Pity“, Vol. VI, p. 106. London 1859.

²⁴ Vgl. „A voice for South America“, Vol. XI, p. 28. London 1864.

Es wird die Eigenart der Yamana-Sprache in der von uns vorgesehenen Monographie ausführlich abgehandelt werden; deshalb weisen wir für alle mit der vorliegenden Ausführung im Zusammenhang stehenden Fragen jetzt schon auf das in Vorbereitung befindliche Werk hin. Zur Ergänzung dieser hier mehr als vorläufige Orientierung gedachten Darstellung sei an die Vorstudien HESTERMANN's über die früher angestrebten Transkriptionsversuche erinnert. Wir beschränken uns, wie bisher, auf die Charakterisierung der Sprachlaute des Yamana-Idioms, ausschließlich auf Grund unserer eigenen Untersuchungen.

1. **Die Vokale.** In früheren Umschriftsystemen wurden die langen und die kurzen Vokale eigens aufgezählt, bisweilen auch mit gesonderten Zeichen charakterisiert. Unserem bisherigen Grundsatz treubleibend, daß Länge oder Kürze die phonetische und physiologische Bildungsart des nämlichen Lautes nicht ändert, führen wir einen jeden derselben einfachhin nach seiner sprachlichen Eigenheit hier auf. Im Wort wird die Länge des Vokales eben durch übergesetzten, horizontalen Strich angezeigt.

a Dies ist der einzige, selbständige *A*-Laut, der vereinzelt allerdings einem *a* oder auch *e* sich annähert. Wenn betont, klingt es wenig heller. BRIDGES benützte zwei *A*-Laute, die eben nur unser langes oder kurzes *a* darstellen.

*a*kls der Seeigel *m*apí die Binsen *y*amana die Leute

e als offenes, mittleres *e* findet es sich seltener, ist dann aber immer lang und betont. Beachtenswert bleibt, daß hinter diesem betonten *e* ein deutliches *i* nachschlägt, ohne jedoch zum Diphthong zu werden; z. B. wie im engl. *made*.

*w*ena der Bauch *s*ef der Himmel

e ist bei weitem häufiger. Dieses sowie das eben genannte *e* dürften wohl den beiden *E*-Lauten entsprechen, welche BRIDGES verwertet und die bei ihm eigentlich nur durch Länge sich unterscheiden sollen.

*š*tekaluš die kleine Seespinne *t*apeš die Milch

e über die selbständige Existenzberechtigung dieses Lautes bin ich insofern im Zweifel, als in Einzelfällen statt dessen im nämlichen Wort auch ein *a* oder sogar ein *ä* gebraucht wurde; indes ist die Verwertung des reinen *e* eine derartig häufige, daß die erwähnten Abweichungen wohl als individuelle Nuancierung betrachtet werden dürfen. Wir benützen demnach für diesen Laut das einheitliche Zeichen *e*.

*a*wenim die wilde Sellerie *h*ešpul eine Vogelart

i ist die üblichste Form. Wenn unbetont, läßt es sich bisweilen schwer von *e* unterscheiden.

*k*lisí die Sommerzeit *il*ina betasten *i*nga der Norden

(*i*) Dieser vordere *I*-Laut, wie im deutschen Worte: *wider*, tritt zweifelsohne als betonter Anlaut auf. Doch möchte ich auch diesem Laute keine allgemeine Selbständigkeit zuerteilen, weil er im nämlichen Worte bei

anderen Individuen oder bei geringerer Emphase auch als hinteres *i* erscheint, also wie norddeutsches *i* in *Fisch*. Es folgen wenige Beispiele, in denen das vordere *i* häufig auftritt. Übrigens unterscheidet auch BRIDGES einen doppelten *I*-Laut, wohl nur nach Länge und Kürze.

imi rote Farberde

in kleine Möve

ina die Winterszeit

- ø Die *O*-Laute stellen zwei Vertreter, die in ganz wenigen Fällen sich einander nähern; vor *a* und mit Betonung zeigt sich unser Laut am klarsten. Auch BRIDGES nimmt zwei nach ihrer phonetischen Bildung verschiedene *O*-Laute als selbständige an; für dieses unser ø benützt er ein diakritisches Zeichen. Dasselbe entspricht dem englischen *o* in *not*.

mqqla der Tag

kajqala das Kind

- ø ist weit häufiger als der eben gekennzeichnete Laut und tritt sowohl lang wie kurz auf. Daß dieses ø „mehrfach mit einer nachfolgenden sanften Aspiration“ bedacht wird, wie HESTERMANN erwähnt, dem ist ungeteilt beizustimmen. Dieser Laut klingt wie englisch *a* in *all*. BRIDGES schreibt dieses ø wie *o*, wenn es kurz, wie *ω*, wenn es lang ist.

hóker die Wolke

čokōa die Schnepfe

- u nur in dieser Bildung wird der *U*-Laut angetroffen; er entspricht dem engl. *u* in *full*. BRIDGES indes führt deren zwei auf, doch handelt es sich bei ihm nur um Längenunterschiede. HESTERMANN schreibt: „*u* ist ganz ausnahmsweise wie das französische“; doch bleibt mir über die Selbstständigkeit, den phonetischen Wert und die häufige Verwertung dieses von uns hier gekennzeichneten *U*-Lautes nicht der mindeste Zweifel.

úsin das Land

dúndul das Rebhuhn

- ä Dieser und der folgende Laut sind jedenfalls eine Merkwürdigkeit der Yamana-Sprache, die allerdings auch im Idiom ihrer Nachbarn anzutreffen ist. Weil diese Laute überhaupt in den verschiedenen Sprachen seltener aufzutreten pflegen, deshalb war gerade hier eine genauere Überprüfung um so mehr am Platze; da aber dieselben bei mittlerer Zungenhebung und mit Indifferenz-Stellung der Lippen erzeugt werden, muß deren Existenz als gesichert gelten. BRIDGES schreibt statt dessen nur *u*, macht also keinen Unterschied zwischen *ä* und *ẽ*, und setzt dasselbe vereinzelt auch dann, wenn ich ein *ä* oder *q* oder *e* schreiben würde. SPEGAZZINI charakterisiert diesen Laut als ein „*ae tedesco*“. Er entspricht dem engl. *u* in *but*.

amāra das Guanaco

yāluš ein Baumpilz

- ẽ wird weit häufiger benützt wie der vorhergehende Palatalvokal. Er kommt dem engl. *i* in *bird* gleich.

kētēla der Habicht

éruf die Miesmuschel

Es sei abschließend noch kurz darauf hingewiesen, daß sämtliche Vokale mit einem angenehmen Wohlklang vorgetragen werden; ein Umstand, dem es größtenteils zu danken ist, daß das Yamana unserem Ohr unvergleichlich sympathischer entgegenkommt als die vielen Härten im Idiom ihrer Nachbarn.

Im praktischen Gebrauch verwenden wir der Einfachheit halber, doch ohne die phonetische Bedeutung der Laute abändern zu wollen, *a* statt *q*; *i* statt *ī* in allen Fällen, trotz des vereinzelt Auftretens eines reinen vorderen *i*; das einfache *o* statt unseres *o*; das *u* statt *u*.

2. Die Diphthonge. Auch im Yamana-Idiom fehlen Vokale, welche nebeneinander stehend als eine Silbe gleichmäßig stark hervorgebracht werden. Aus der Gruppe der steigenden Diphthonge ließ sich nur *ie*, das sehr selten auftritt, nachweisen; ergiebiger zeigt sich die Klasse der fallenden Diphthonge, in denen *u* und *i* als unsilbige Vokale zur Anwendung kommen. Wohl klingt manchmal zwischen ein *w* und ein sich anschließendes *a* ein leises *u* hinein; doch glaube ich diese Bildung nicht als eigenen Diphthong veranschlagen zu dürfen, wegen der großen Flüchtigkeit des eben genannten *u*.

a) Steigender Diphthong:

ie: *čičaxa* die Jugendweihe

b) Fallende Diphthonge:

māja der Fischfang
awdī ja
ay *asinddulum* vom Lande her
hayan dieser
ei: *vēila* (Imperativpartikel)
ēiguš der Seelöwe

oi: *tesōinix* eine Walart
išōin die kleine Möwe
oy: *asōyla* eine Fischart
toṃwīšwa der Kormoran
qā: *tulērgala* die Berge
mqala der Tag
ui: *čuiṛ* eine kleine Möwe

3. Die Konsonanten. Auch dieser Gruppe von Lauten sind zu den Aufstellungen früherer Autoren einige Ergänzungen anzufügen.

a) Als Laryngallaut tritt das einfache *h* auf, und zwar nur als Anlaut; in irgendwelcher Zusammensetzung fällt es weg, wenn es hinter einem Vokal zu stehen käme. — BRIDGES schreibt diesen Laut als Accent aigu im Lukas-Evangelium, als *h* in seinem Manuskript.

h: *hapēna* sterben

hāšakuwa ein Eigenname

b) Aus der Reihe der Labialen finden sich vier Vertreter. Das öfters zitierte *v* muß ich für diese Sprache ausschalten; wo es aufzutreten scheint, ist es nur eine leichte Abwandlung des labiodentalen *f*. Letzteres steht nie am Anfange eines Wortes. Bisweilen werden *b* und *p* vertauscht. Das bilabiale *w* wird nur sanft ausgesprochen.

p: *pātux* breit
palqala Fremdling
b: *bēlāka* der Regen
šabagāta zufrieden sein

w: *wāru* viel
wilawila die Raubmöve
f: *ūfkiṃ* das Ohr
hikāfka das Salz

c) Die Konsonanten der inneren Mundhöhle sind durchgehends von weichem Charakter, weil ohne außergewöhnliche Bildungsart. Deren wenige, geringere Eigenheiten sollen an Ort und Stelle angegeben werden.

α) Die Gutturale. Hier läßt es sich am passendsten einfügen, daß sowohl *k* als auch *t* von den Vertretern des südlichsten Dialektes besonders stark artikuliert werden; zur Entwicklung eigener Explosivlaute kommt es jedoch nicht, wie es vereinzelt den Anschein haben könnte.

k als mittlerer Guttural beherrscht ausschließlich das Feld und wird auch von BRIDGES angeführt. Bisweilen kommt eine Verdoppelung vor, doch ohne daß der trennende Schlag stark ausfällt.

ufkúlla Delphin *áki* schlagen *lékkëx* die Nacht

g ebenfalls ein mittlerer Guttural, läßt sich in den meisten Fällen gut vom *k* unterscheiden.

tágu geben *gëiguš* der Seelöwe

x tritt nur als hinterer Guttural auf, erhält indes vor einem *i* eine merklich veränderte Klangfarbe, ohne indes an anderer Artikulationsstelle gebildet zu werden. Diesen Laut markieren wir der Einfachheit halber mit *x*.

táxulina Federkiel *bix* das Getier
hátëx ich gebe *akđini^x* der Regenbogen

ij muß ich, trotz seiner etwas schwankenden Stellung, als mittlere Gutturale ausgegeben, die hier mit *y* umschrieben werden soll.

yagđja reden *yif* eng *axtya* die große Seespinne

β) Die Dentalen entstammen sämtlich der alveolaren Reihe; nämlich das *t*, *d*, *s* und *z*. Das *t* im besonderen erscheint vereinzelt, ähnlich wie das *k*, auch verdoppelt; doch hat das erste *t* keine Explosion und das zweite *t* keine Implosion.

<i>t</i> : <i>tëska</i> lachen	<i>s</i> : <i>asikáta</i> der Delphin
<i>hátuš</i> ein Halsschmuck	<i>sa</i> du
<i>ättama</i> essen	<i>z</i> : <i>đizëx</i> stark
<i>d</i> : <i>dātu</i> laufen	<i>muëzagëna</i> sich entgegenstellen
<i>de</i> (ein Praeter. Affix) <i>kë-tagusindë</i>	

γ) Von den Nasalen sind nur anzutreffen: *n*, der alveolare Dental und *ŋ*, die mittlere Gutturale; auch BRIDGES verwendet beide Formen. Schließlich noch das *m*.

<i>n</i> : <i>mëtten</i> drei	<i>n</i> : <i>inga</i> nördlich
<i>mëni</i> stehen	<i>m</i> : <i>gāmata</i> tragen
<i>n</i> : <i>amúnku</i> eine Muschelart	<i>yamúka</i> entfernt

δ) Die *R*-Laute treten nie an den Anfang eines Wortes. Sie sind sämtlich dentale Formen. BRIDGES schreibt *r* sowohl als auch *rr*.

<i>r</i> : <i>yárum</i> jetzt	<i>r</i> : <i>tëmi</i> kalt
<i>kúru</i> lieben	<i>wëru^x</i> der Baumstamm

r^s Dieser Laut weist eine merkwürdige Klangfarbe auf, welche am besten dargestellt wird durch den zerebralen Dental mit nachschlagendem leisen *š*. BRIDGES hat dafür in seinem Manuskript neben einem diakritischen Zeichen auch *hr*, in seinen Druckwerken wieder ein anderes diakritisches Zeichen eingesetzt. Übrigens findet sich diese Bildung nur als Silbenauslaut. Aus praktischen Gründen schreiben wir sonst allgemein *r* statt *r^s*.

úmerš Berberis *šëršëi* die Buche

ε) Von den *L*-Lauten bietet der alveolare Dental keine Besonderheiten. Um so merkwürdiger ist aber die Verbindung eben dieses Lautes mit einem lateralen Geräuschlaute, den wir mit *l* wiedergeben; obwohl ein untergesetztes *n* die Entstehung dieses Lautes besonders illustrieren würde. Bei der Bildung dieses *l* fängt die beiderseitige Öffnung der Zunge an, sich zu verengern, weswegen eine leichte Reibung nachschlägt; eine wenig veränderte Klangfarbe wird hörbar, wenn dieser Laut hinter einem *i* steht. Nur selten tritt er in die Erscheinung; er wurde von BRIDGES und anderen Autoren mit *hl* wiedergegeben. Auch kommt eine Verdoppelung des *l* vor,

l: *kilaxila* der große Falke

iella das Auge

l: *hālun* eine Fischart

l: *wébul* ein wildes Tier

télagája Befestigen der Harpunenspitze

ilōin eine kleine Möve

ζ) Von Affrikaten wären noch zu nennen: die palatalen *č* und *ǰ*, sowie die tendale *č̣*; doch bleibt zu beachten, daß die beiden ersteren etwas höher als gewöhnlich angesetzt werden. BRIDGES umschreibt den letztgenannten Laut; HESTERMANN sagt: „*c* hat sehr häufig einen leisen *t*-Vorschlag.“

č: *čilla* nochmals

kičikája jenen

ǰ: *kénǰi* diese

ṭ: *ṭēřifer* die Trochus-Schnecke

ařikéri herauskommen

μ) Als palataler Reibelaut ist endlich noch das *š* vertreten.

š: *luš* rot

hāša die Stimme

Zum Abschluß dieser Erörterungen sei darauf hingewiesen, daß ein Vergleich der hier sich anschließenden **Zusammenstellung des Lautsystems** mit der von HESTERMANN nach BRIDGES wiedergegebenen Reihe manchen Fortschritt in der Klarstellung der phonetischen Eigenart des Yamana erkennen läßt.

(i)												u
	i											
		e										
			e									
				e								
					a	a						
ie												
aī		au		eī	oi	ou		qa		ui		
			h									
				x								
k	g				y	n						
		t	č	š	ǰ							
t	d			s	z	n	r	r ^m	r ^š	l	l	
			f									
p	b				w	m						
					*		*					

Wenn nun zum Abschluß an der Hand der oben gebotenen Übersichten ein flüchtiger **Vergleich** zwischen den drei feuerländischen Sprachen unter Berücksichtigung ihres Lautschatzes angestellt wird, so tritt eine nähere Beziehung des Halakwulup zum Selk'nam in die Erscheinung, während das Yamana vom Selk'nam sich entfernt. Mit diesem Ergebnis stimmt auch der akustische Gesamteindruck einer jeden Sprache auf das Ohr des Europäers

gut überein: am befremdlichsten wirkt das Selk'nam, während das Yamana im Munde eines ruhigen Erzählers sehr angenehm und auch melodisch klingt. Hinreichend laut reden in gleichem Sinne auch mehrere phonographische Walzen mit Sprachproben von sämtlichen Gruppen, welche von diesen Expeditionen heimgebracht wurden.

Im Rahmen dieser nur vorläufigen Mitteilung konnten weitere, selbst nächstliegende Fragen nicht zur Erörterung zugelassen werden und bleiben dieselben für die erwähnten Monographien aufgespart²⁵. Aus dem Gesagten aber läßt sich die beruhigende Schlußfolgerung ziehen, daß auf den vier Expeditionen durch das südlichste Südamerika in allerletzter Stunde neben manchen wichtigen Elementen aus der Somatologie und Ethnographie dieser drei Stämme auch der lautliche Besitz und der Wortschatz ihrer Sprache nun für die wissenschaftliche Verwertung gerettet worden sind: ein Denkmal geistiger Reife jenes sterbenden Volkes auf Feuerland.



²⁵ Unmittelbar vor der definitiven Drucklegung der obigen Zeilen erhalte ich Nachricht von dem Erscheinen des Werkes über die Selk'nam-Sprache aus der Feder des Salesianer-Paters D. A. TONELLI, betitelt: *Grammatica e Glossario della lingua degli Ona-Selknam della Terra del Fuoco*. Torino 1926. Die erwähnten Umstände gestatten es mir nicht mehr, dieses Werk in meine Abhandlung einzubeziehen und so muß ich mich hier darauf beschränken, auf diese Veröffentlichung hingewiesen zu haben.

Analecta et Additamenta.

Das Alter der Maya-Monumente und der Kodizes¹.—Die Maya-Daten sind nicht wie bei uns in Jahren und Monaten angegeben, sondern als eine Anzahl von Tagen von einem bestimmten, noch ganz unbekannten Tage einer fernen Vergangenheit ab. Dieser Anfangstag ist von den Mayas wahrscheinlich auf Grund eines Mythos festgelegt worden, ähnlich wie bei manchen ostasiatischen Völkern. Nach allgemeiner Annahme der Amerikanisten liegt der Ausgangspunkt im vierten Jahrtausend vor Christus. Seine Unsicherheit in den verschiedenen Schätzungen beträgt aber mehr als 600 Jahre. — Wenn man den genauen Anfangstag der Chronologie kennen würde, dann wären alle die vielen Angaben der Monumente und der Kodizes mit einem Schlage als Tage unserer eigenen Zeitrechnung bekannt. Es möge aber doch gleich bemerkt werden, daß die meisten, mit Inschriften versehenen Monumente kaum einen historischen Charakter besitzen, daß sie vielmehr von Anfang an vorwiegend astronomischen Zwecken dienten. Der Amerikaner J. E. TEEPLE hat in dieser Richtung eine bedeutende Entdeckung gemacht. (Am. Anthr. 1925, S. 108 u. 544.)

Unter allen Maya-Angaben hat bisher der Tag einer bestimmten Sonnenfinsternis in der Dresdener Handschrift am meisten die Aufmerksamkeit der Amerikanisten erregt, es ist der Tag 1,412.848. Dieser ist in alle Versuche, die Lösung des Chronologieproblems zu gewinnen, einbezogen worden, aber meist in ungenügender Weise. Nur der Astronom R. W. WILLSON behandelte das ganze Problem mit völlig exakten Mitteln. Er zog alle astronomischen Daten der Dresdener Handschrift in den Kreis seiner Berechnungen und entschied sich zuletzt, nach zahllosen mühsamen Untersuchungen für den 7. Juni des Jahres 3512 v. Chr. als Anfangspunkt der Maya-Zählung, ohne aber ganz festen Boden gewonnen zu haben.

Wenn er seine statistischen Forschungen noch über ein weiteres Jahrhundert ausgedehnt hätte, dann wäre er mit Sicherheit auf die richtige Lösung gekommen.

Ein anderer Ausgangspunkt als der von WILLSON gewählte führte mich ziemlich rasch zum Ziel. Ich ging davon aus, daß auch der Name des Tages der oben genannten Sonnenfinsternis im magischen Kalender der 260 Tage (Tzolkin, Tonalamatl) bekannt ist. Gute Anhaltspunkte ließen nun aber erkennen, daß dieser Kalender bei den Umwälzungen des 15. und des beginnenden 16. Jahrhunderts sich nur wenig aus seiner gesetzmäßigen Stellung verschoben haben konnte. Dadurch wurden die zu prüfenden Sonnenfinsternisse auf eine geringe Anzahl beschränkt. Ferner mußte die erste Finsternis der berühmten Tafel im Kodex Dresden die Eigenschaft haben, daß sie nach je 405 Lunationen möglichst lange Zeit hindurch wiederkehre. Das verlangte der Zweck der Tafel: die zukünftigen Finsternisse im voraus anzusagen. Alles das wies fast mit Sicherheit auf die Sonnenfinsternis vom 7. August 872 hin, mit ihr mußte die Tafel beginnen.

Die volle Bestätigung gab aber erst das Datum der ersten Sichtbarkeit des Morgensternes mit der Tageszahl 1,364.360 im Kodex Dresden. Dadurch war verlangt, daß 48.488 Tage (nämlich 1,412.848 — 1,364.360) vor der oben genannten Sonnenfinsternis Venus als Morgenstern erschienen sein mußte. Diese Bedingung ist nun aber erfüllt. Am 6. November 739 ging wirklich der Morgenstern zum erstenmal auf, 48.488 Tage vor dem 7. August 872. Das Anfangsdatum der Maya-Chronologie, ihr Tag Eins ist somit der 7. Juni des Jahres 2997 v. Chr. Das so gewonnene Anfangsdatum der Zählung bestätigt sich ohne weiteres aus den Maya-Daten für den ersten Aufstieg des Merkur, des Mars und des Jupiter.

¹ Das folgende ist eine vorläufige Mitteilung; eine ausführlichere Abhandlung wird in der nächsten Nummer des „Anthropos“ erscheinen.

Zu den Schwierigkeiten, die uns das Studium der Maya-Chronologie bietet, gehört nicht zuletzt ein bisher allgemein übersehener Umstand. Neben den Beobachtungsdaten finden sich nämlich sekundäre, abgeleitete Daten mit magischer Bedeutung. Wer sie nicht zu unterscheiden weiß, der muß auch über manche mexikanischen Angaben ähnlich urteilen, wie SCHÖCH über einzelne babylonische: „Man ist versucht, manche Beobachtungen als baren Unsinn zu erklären.“ Vielleicht liegt an beiden Orten der gleiche Grund vor.

Zum Schluß mögen noch einige Maya-Daten angegeben werden, die auf dem neu-gefundenen Anfangspunkte beruhen. Das absolut älteste steht auf dem von W. LEHMANN in Guatemala gefundenen Herrera-Stein, es lautet auf den Tag 1,147.492, das ist der 4. Februar 146 n. Chr. Das jüngste Datum aus Copan ist der 2. Februar 868. Das überhaupt jüngste sicher gelesene Datum von einem Monumente ist der 1. September 1119 in Holactun. Wenn SPINDEN eine schwer lesbare Inschrift von dem gleichen Orte richtig ergänzt hat, dann käme man zum 5. Juni 1393 etwa 100 Jahre vor der Entdeckung Amerikas. Das jüngste im Kodex Dresden aufgezeichnete astronomische Ereignis ist ein erster Aufgang des Merkur als Morgenstern, der allerdings vielleicht zu magischen Zwecken, aber sehr gut berechnet worden war, nämlich für den 22. Juli 1295. Älter kann also dieses Sammelwerk wohl nicht sein. Vor kurzem hat P. SCHELLHAS die Vollendung der Handschrift mit guten Gründen auf etwa 200 Jahre später angesetzt.

P. D. KREICHGAUER, S. V. D.

Remarkable anthropological discoveries. — Mr. DIAMOND JENNESS, Chief of the Division of Anthropology in the Victoria Memorial Museum, has just returned to Ottawa from a four months' field trip to Bering Strait, Alaska, where he was excavating some of the ancient Eskimo ruins and studying the local dialects in an effort to determine the origin and antiquity of an ancient Eskimo civilization that has left its traces in Canada from the Mackenzie River Delta right across to Hudson Bay... Much of his work was necessarily in the nature of a reconnaissance, but he was fortunate in making some interesting discoveries. At Wales, the nearest point of Alaska to Asia, he unearthed ruins belonging to four distinct periods, all of which preceded the discovery of Alaska by Europeans; and — significantly enough — the remains in the ruins of the second period coincided very closely with those from the oldest known ruins in Arctic Canada. Subsequent excavations on the Diomed Islands confirmed those at Wales, and revealed also the presence of a still earlier culture of which no traces have yet been found within Canadian territory. The most remarkable feature of this earlier culture was some beautiful curvilinear engraving, curiously reminiscent of the work of Melanesian natives in the South Pacific; but since contact with Melanesia seems entirely out of the question, one will have to seek among the neighbouring Indian tribes, or in North-East Asia, for the sources of this strange Eskimo art, so unlike what we know from Eskimos elsewhere, or indeed from these same Eskimos in more recent times. The local Eskimo folklore and traditions do show, in fact, strong Indian influence, which Mr. JENNESS discovered also in the masked dances in the use of body armour made of bone or ivory, and in certain sounds in the language.

Historical records being altogether lacking in this region, and geological evidence not available, Mr. JENNESS was unable to assign definite dates to the various cultures he unearthed. He is confident, nevertheless, that the earliest must go back at least 1000 to 1500 years and may well be much older. He believes, also, that more extensive researches around the shores of Bering Sea will reveal still more ancient remains, and throw much light on the origin and history of the Eskimo tribes not only in Alaska, but also in Canada and Greenland.

Victoria Memorial Museum, Canada.

F. NETOLITZKY berichtet in der Wiener Prähist. Zeitschrift XIII, 1926, S. 43—55, über das „Atlantisproblem“. Er kommt dabei zu dem Schluß, daß PLATO's Atlantisgeschichte den Metallhandel von Tartessos zum Hintergrunde habe, eine Ansicht, die von SCHULTEN (Erlangen) schon lange vertreten worden ist. Sie stimmt aber mit vielen Angaben PLATO's nicht überein. Der SOLON'sche Bericht PLATO's soll um 570 v. Chr. in Ägypten aufgenommen worden sein, den PLATO um 387 in seinen Dialogen benutzte. Tartessos wurde um 530 von den Karthagern zerstört, der riesige Metallhandel aber von der Schwesterstadt Gadir weitergeführt. Die Er-

innerung daran konnte deshalb nicht verschwinden, selbst wenn griechische Schiffe von dort ausgeschlossen und auf den Karthagischen Zwischenhandel angewiesen waren.

Der Unterzeichnete bringt eine andere Lösung, die aus Studien über nordafrikanische Karawanenwege (siehe Petermann's Mitteilungen 1924) erwachsen, eine Folge seiner Expedition in die Libysche Wüste 1913/1914. Dabei wurde eine Straße von Theben in das Ahaggar-massiv der Zentralsahara festgestellt. Dieses Gebirge konnte ich als Wohnsitz der Atalanten HERODOT's, des Mons Talae des PTOLEMÄOS und als äthiopischer Atlas des PLINIUS, d. h. als Sitz des libyschen Stammes der At-Tala festlegen. Das „Buch der Jubiläen“ brachte die Lösung, daß der Schott Djerid im südlichen Tunis, der Tritonsee der Alten, noch früher den Namen Bahr Atala, d. h. Meer der At-Tala oder Atalanten hieß, von dem DIODOR berichtet, daß er infolge eines Erdbebens ausgelaufen sei. Dieselbe Nachricht gibt PLATO für sein „Meer von Atlantis“. Die Untersuchung der Namen der Kinder des Poseidon zeigte klar, daß es sich hier sicher zum Teil um libysche Stammnamen handelt. Euenor verkörpert den Stamm der Uennur. Auch Eumelos, dessen Übersetzung Gadeiros sein soll, läßt sich auch aus dem Libyschen erklären. *Gadir* bedeutet Mauer, Umzäunung, nach PLINIUS *saepes*. Dasselbe Wort steckt auch in der Wurzel *mel*. Wahrscheinlich handelt es sich um die Mel-uana oder Mel-esses, die hier am äußersten Ende der großen Insel beim Gadeirischen Lande wohnen.

Der Begriff Insel und Halbinsel sowie Oase ist hier derselbe. Heißt doch Nordafrika noch heute bei den Arabern „Insel des Westens“. Die Ägypter nannten die große Fajumoase „Insel der Federträger“. Es ist also leicht möglich, daß SOLON um 570 v. Chr. in Sais bei der Übersetzung der Texte dieses Wort erhalten hat, ebenso wie er das libysche Wort *U* oder *Ua* (Volk) jedesmal in *Eu* verwandelte.

Es läßt sich nun nachweisen, daß das heutige Wüstengebiet südlich des Schott Djerid, die Ebene PLATO's, erst sehr jung ist. Die heute verschütteten Flüsse liefen zum Teil noch im 11. Jahrhundert, ebenso wie die Schiffbarkeit des Igharghar und des Schott Djerid sich noch in historischen Zeiten durch Schiffsfunde nachweisen läßt. Alles dies weist darauf hin, daß hier in historischer Zeit eine erhebliche Veränderung möglicherweise klimatischer, tektonischer oder morphologischer Art eingetreten ist.

Die genaue Untersuchung der alten Berichterstatter zeigt, daß an der kleinen Syrte ein uraltes Heiligtum gelegen haben muß. Ein Vergleich zeigt solche Übereinstimmungen, daß man annehmen muß, PLATO's Burg des Poseidon auf der kleinen Wohninsel Atlantis und der Tempel der Athene Tritonis des HERODOT und SKYLAX, sowie Nysa (Tunysa, Tu libysch Präf. ns. Ansiedlung) des DIONYS, ebenso Scheria der Phäiaken liegen an demselben Ort. Wahrscheinlich handelt es sich hier um eine der dreiwalligen Burganlagen mit Tempel der Seevölker der ältesten kretischen oder vorkretischen Kultur.

Die Zeitangabe 9000 Jahre vor dem Besuche SOLON's würde ungefähr das Jahr 1260 v. Chr. ausmachen, wenn die sonst unmögliche Angabe nach den Neumondfesten, der Rechnungsart des libyschen Priesterkalenders, zur Umrechnung angewendet wird. In diesem Falle würden die großen Angriffe der Seevölker gegen Ägypten den historischen Hintergrund zusammen mit dem Erdbeben an dieser bekannten tektonischen Störungszone abgeben. Nur eine Grabung kann hier Aufklärung verschaffen und die Lösung der verwickelten Kultureinflüsse von Nordafrika nach Kreta und Ägypten sowie nach Alteuropa bringen².

PAUL BORCHARDT, München.

„Institut für afrikanische Sprachen und Kulturen“ nennt sich eine im Juni dieses Jahres in London gebildete Körperschaft. Vorbereitet wurde dieses Institut schon mehrere Monate vorher. Obwohl der Name eine rein wissenschaftliche Institution vermuten läßt, so ist sie das bei weitem nicht, sie will eher praktische Ziele verfolgen, zwar nicht zuletzt durch wissenschaftliche Mittel. Das Institut ist international und tatsächlich war auch die konstituierende Versammlung von Vertretern verschiedener Nationen besucht. Es besteht aus einem Verwaltungsrat (governing body), der bis 60 Mitglieder zählen darf und einem Exekutivausschuß von höchstens 15 Mitgliedern, welcher die eigentliche Arbeit des Institutes leisten, respektive

² Auf breiterer Basis werde ich das Problem in Petermann's Mitteilungen und in der Zeitschrift d. Ges. für Erdkunde in Berlin klarlegen.

organisieren soll. An der Spitze des Institutes stehen zwei Direktoren, auf dem Gebiete der Afrikanistik bewährte Kapazitäten, welche die wissenschaftlichen und praktischen Ziele des Institutes in die Tat umzusetzen haben. Diese sind: Prof. Dr. WESTERMANN von der Berliner Universität und Prof. M. DELAFOSSE von der Ecole des Langues orientales vivantes in Paris. Ein Vizedirektor oder Generalsekretär Major H. VISCHER führt die Geschäfte der Organisation, wie überhaupt er um das Zustandekommen des Institutes die größten Verdienste hat. An der Spitze des Exekutivkomitees steht der unermüdliche Sir FREDERIC LUGARD, ein bekannter englischer Kolonialbeamter, der heute England in der Mandatkommission vertritt. Das genannte Komitee tritt wenigstens zweimal im Jahre zusammen.

Zweck des Institutes ist also die afrikanische wissenschaftliche Forschung, sei es auf dem Gebiete der Völkerkunde, sei es auf dem der Linguistik, in den Dienst der Erziehung des Negers zu stellen, um endlich einmal Richtlinien zu gewinnen, die es den in Afrika tätigen erzieherischen Körperschaften ermöglichen, die Eingebornen im afrikanischen Geiste zu erziehen. Jeder, der sich in Afrika auskennt, oder selber gar in Afrika tätig war (übrigens gilt das von anderen Weltteilen genau so), weiß wohl, daß man die europäischen Methoden blindlings auch in Afrika angewendet hat. Und trotzdem ist es jedem klar, daß der Afrikaner eine uns durchaus fremde Geistesverfassung und Denkungsart hat, die ein Recht darauf besitzt, daß in der Erziehung auf sie Rücksicht genommen wird. Das Institut will es versuchen, anzubahnen, daß man wenigstens einmal anfangs, den Afrikaner so zu erziehen, daß er seine afrikanische Eigenart nicht verliere. Der Europäismus in der Erziehung soll gedämpft werden.

Darum ist es zu begrüßen, daß sich auch die Missionare an dem Institut beteiligen. Sowohl die katholischen wie die protestantischen haben je vier Vertreter im Verwaltungsrat und je einen im Exekutivkomitee. Es ist zu erwarten, daß gerade von diesen dem Institut die größte Hilfe zuteil wird.

Es seien hier kurz einige Gegenstände genannt, welche auf der letzten Sitzung des Exekutivausschusses besprochen wurden und die gut das Ziel des Institutes kennzeichnen.

a) Orthographie: Es soll versucht werden, einheitliche Grundsätze in der Schreibung der afrikanischen Literaturerzeugnisse einzuführen.

b) Literatursprachen: Zusammengehörende Sprachen sollen zusammengefaßt werden mit einer Literatursprache.

c) Eine Bibliographie der vorhandenen wissenschaftlichen und praktischen Literatur soll aufgestellt werden.

d) Eine dem Geiste Afrikas entsprechende Schulliteratur soll angestrebt werden.

Neben anderen Gegenständen bleibt noch der wichtigste zu entscheiden, wie das Institut mit den interessierten Kreisen in Verbindung kommt. Die Gründung einer Zeitschrift, welche die Ideen des Institutes propagiert, wird wohl das nächste Mal zur Sprache kommen.

Mitglieder des Institutes können Private und Körperschaften werden, welche gegen Entrichtung eines Beitrages die Publikationen des Institutes erhalten. Das Institut hat seinen Sitz in London. Seine Ziele sind, wie gesagt, wissenschaftlich-erzieherische und es lehnt jede Einmischung in Politik ab.

P. P. SCHEBESTA, S. V. D.



Miscellanea.

Europa und Allgemeines.

E. MEYER hat einen Nachtrag zum ersten Bande seiner Geschichte des Altertums herausgegeben, worin die ältere Chronologie der orientalischen Völker ergänzt wird. Chammurapi wird bis auf weiteres auf 1947–1905 angesetzt. Die benützten astronomischen Anhaltspunkte dafür bleiben aber unsicher: „Man ist versucht, manche (astron.) Beobachtungen als baren Unsinn zu erklären.“ „Völlig gesichert ist aber, daß unter den erhaltenen Denkmälern aus Babylonien kein einziges . . . über das letzte Jahrhundert des vierten Jahrtausends hinaufragt.“ Und „unerschütterlich bleibt bestehen, daß die Anfänge in Sinear in eine wesentlich jüngere Zeit fallen als die parallelen Entwicklungen in Ägypten“. Interessant ist die von E. MEYER hervorgehobene Erscheinung, daß unter den (weit vorwiegend vaterrechtlichen) Semiten und Semitoiden die Ägypter sich zuerst von einzelnen (mutterrechtlichen) Eigenheiten befreit haben, so von der Verwendung von Fabeltieren in Kunst und Literatur. Das geschah wohl infolge ihrer größeren räumlichen Trennung vom Herde der Mutterrechtler. (Die ältere Chronologie Babylonien, Assyrien und Ägyptens, IV + 70 SS., J. G. Cotta, Stuttgart und Berlin 1925.)

Die Herkunft der sittlichen Begriffe macht W. PLANERT zum Gegenstand seiner Studie: Le développement des idées morales, examiné au point de vue linguistique und findet die Wurzel nicht in der Religion, sondern im tagtäglich Gegebenen. Aus der Vergleichung der entsprechenden Wörter verschiedener Sprachen, vornehmlich auch aus der der Primitiven, und unter ständiger Berufung auf WESTERMARCK als Kronzeugen glaubt er zu erkennen, daß „gut“ von „schön“, „schlecht“ von „häßlich“ kommt. „Tugend“ stammt nach ihm von „schön, vollständig sein“, „Laster“ von „häßlich, krumm sein“. „Sitte, Anstand, Sittsamkeit“ leitet er von dem Begriff einer

Europe et Généralités.

M. E. MEYER a publié un supplément au premier volume de son Histoire de l'antiquité pour compléter la chronologie primitive des peuples de l'Orient. Pour Chammurapi, on a provisoirement fixé les années 1947 à 1905, bien que les indications astronomiques utilisées à cet effet restent incertaines. «On serait tenté de prendre bien des observations (astronomiques) comme dépourvues de sens commun.» «Mais un fait bien acquis, c'est que parmi les documents qui nous sont parvenus de la Babylonie, aucun . . . ne dépasse le dernier siècle du quatrième millénaire.» En outre «il n'y a pas à douter que les origines dans le Sinear appartiennent à une époque sensiblement plus récente que les évolutions parallèles en Egypte.» L'auteur relève un autre fait très intéressant, c'est que parmi les Sémites et Sémitoïdes (patriarcaux en grande majorité), les Egyptiens étaient les premiers à se défaire de certaines particularités (matriarcales), p. ex. de l'emploi d'animaux fabuleux dans l'art et la littérature, ceci probablement à la suite de leur plus grand éloignement du foyer du patriarcat. (Die ältere Chronologie Babylonien, Assyrien und Ägyptens, IV + 70 pp., J. G. Cotta, Stuttgart et Berlin 1925.)

C'est l'origine des idées morales qu'étudie M. W. PLANERT, dans son travail: Le développement des idées morales, examiné au point de vue linguistique. L'auteur en trouve la source non pas dans la religion, mais dans les données de la vie quotidienne. En comparant entre eux les termes correspondants de diverses langues, notamment de celles des primitifs et en invoquant constamment WESTERMARCK comme principale autorité, M. PLANERT croit reconnaître que «bon» vient de «beau», «mauvais» de «laid»; l'idée de «vertu» serait à ramener à l'idée d'être «bon», d'être «complet», l'idée de «vice» à celle d'être «vilain», «contrefait». Les idées de «mœurs», de «bien-

„schönen, rechten Sache“ ab, oder auch von dem, was mit dem „Brauch“ übereinstimmt. „Brauch“ ist aber ursprünglich nach ihm nur eine „Handlungsart“ oder „Betätigungsregel“. In ähnlicher Form werden noch: Pflicht, Recht, Unrecht, Gerechtigkeit, Ehrbarkeit, Betrug, Aufrichtigkeit, Heuchelei, Treue u. a. abgeleitet. (Le monde oriental XVIII [1924], 122—139.)

ROBERT LACH sucht das Konstruktionsprinzip der Wiederholung in Musik, Sprache und Literatur aufzudecken und findet es nicht nur in der Tierwelt, bei Kindern und Geisteskranken, sondern auch vor allem bei den Natur- und Halbkulturvölkern, ja bis in unsere Zeit hinein auch im Abendland, vornehmlich in der Musik. Er glaubt, daß dieses Prinzip und damit auch seine Anwendung in einem physisch-psychischen Gemeingut aller Menschen wurzelt. (Sitzungsberichte der Akad. der Wissensch. in Wien CCI [1925], 3—40.)

J. VAN GINNEKEN untersucht De Oorzaken der Taalveranderingen. Er glaubt, daß bei der Entwicklung der Sprachen drei Faktoren maßgebend sind: ein psychologischer, ein soziologischer und ein politischer. Als psychologischen Faktor sieht er die menschliche Individualität als Ganzes genommen an, also auch die anatomischen und physiologischen Voraussetzungen. Der soziologische Faktor konstituiert sich einerseits aus der Völkergruppe als Gemeinschaft genommen, andererseits aus der Wechselbeziehung der Gruppen untereinander. Sowohl der psychologische als soziologische Faktor hat zwei Komponenten: ein allgemeines Element, das Möglichkeiten, aber nicht notwendig erfolgende Erscheinungen bedingt, und ein veränderliches, mehr individuelles Element, das mehr oder weniger notwendig in eine bestimmte Richtung sich auswirkt. Aber es darf dabei der politische Faktor als notwendige Ergänzung nicht übersehen werden. Die Menschen sind eben nicht Pflanzen, wie VAN GINNEKEN mit Recht sagt, sondern Wesen mit freiem Willen, denn das versteht er als politischen Faktor, den psychologischen und soziologischen als bewußte, freiwillige Betätigung aufgefaßt. So ist der dritte eigentlich nur eine besondere Rücksicht der ersten zwei, wodurch diese beiden in ihrem besonderen Sosein bedingt sind. Insofern die Betätigungen Ausfluß der Gemeinschaft als solcher sind, sind sie der politische Aspekt des soziologischen Faktors, insofern sie freiwillige

séance», de «modestie» proviendraient de l'idée de «quelque chose de bien et de correct» ou bien de ce qui correspond à la «coutume». Or, pour l'auteur, la coutume n'est originairement qu'une «manière de faire ou d'agir». D'autres idées, comme celles de devoir, de droit, de tort, de justice, de décence, d'imposture, de sincérité, d'hypocrisie, de fidélité etc. sont dérivées de la même façon. (Le monde oriental XVIII [1924], 122—139.)

M. ROBERT LACH essaie de découvrir le principe constructif de la répétition dans la musique, la langue et la littérature, principe qu'il rencontre non seulement chez les animaux, les enfants et les aliénés, mais aussi et surtout chez les peuples primitifs et semi-primitifs, et même à l'époque contemporaine en Occident, notamment dans la musique. L'auteur croit que ce principe et son emploi ont leur racine dans une propriété physico-psychique commune à tous les hommes. (Sitzungsberichte der Akad. der Wissensch. in Wien CCI [1925], 3—40.)

M. J. VAN GINNEKEN examine De Oorzaken der Taalveranderingen. D'après lui, trois facteurs jouent un rôle dans l'évolution des langues: un facteur psychologique, un facteur sociologique et un facteur politique. Le facteur psychologique, c'est l'individualité de l'homme prise dans son ensemble, donc aussi les données anatomiques et physiologiques. Le facteur sociologique est constitué d'une part par le groupe ethnographique envisagé comme collectivité, d'autre part par les relations mutuelles des divers groupes entre eux. Le facteur psychologique comme le facteur sociologique se composent de deux éléments: d'un élément général impliquant des possibilités, mais non pas des conséquences nécessaires, et d'un élément variable, plutôt individuel, qui produit ses effets plus ou moins fatalement dans une certaine direction. On ne doit cependant pas perdre de vue le facteur politique comme complément nécessaire. Les hommes en effet ne sont pas des plantes.—M. VAN GINNEKEN le rappelle avec raison — mais des êtres doués de libre arbitre: ce qu'il entend par facteur politique, c'est le facteur psychologique et sociologique comme manifestation consciente et voulue. Le troisième facteur n'est donc proprement qu'un certain côté des deux premiers, qu'une manière d'être qui les constitue comme tels. En tant que manifestations de la collectivité comme telle, elles forment le côté politique du facteur sociologique, en tant que voulues de propos délibéré,

sind, gehören sie zum psychologischen Faktor. Natürlich kennen wir bei der Entwicklung der Sprache noch in den wenigsten Fällen die volle Wechselwirkung dieser vier, je zweifach erscheinenden Faktoren, aber ihre Kenntnis als Wurzelprinzipien sei methodisch, meint VAN GINNEKEN, für die Sprachforschung notwendige Vorbedingung (Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde; Deel 59 [1925], 13—47).

Hinter dem Fortschritt der Paläolithforschung in der letzten Zeit ist die Terminologie zurückgeblieben. O. MENGHIN (Wiener Prähistorische Zeitschrift XIII [1926], 1—13) wünscht, daß ein internationaler Kongreß mit der Neuregelung der paläolithischen Terminologie sich beschäftigen möge, damit sie dem Stand der heutigen Wissensehaft gerecht werde. Des Näheren zeigt er die Ungenauigkeit der Termini auf, welche die verschiedenen Perioden der Steinzeit bezeichnen und legt zum Schluß ein neues Schema vor:

I. Protolithikum (Ursteinzeit).

1. Protolithischer Faustkeilkulturkreis.

Kulturgruppen:

Chelléen,
Acheuléen (später gemischt mit I, 2),
Micoquien (gemischt mit I, 2),
Esbaikien usw.

2. Protolithischer Klingenkulturkreis.

Kulturgruppen:

Prämostérien (= Prächelléen?),
Typisches Moustérien,
Moustérien mit Acheuleinfluß,
Atérien usw.

II. Miolithikum (Mittelsteinzeit).

1. Miolithischer Faustkeilkulturkreis.

Kulturgruppen:

Gubanien,
Tumbien,
Garganien,
Campignien usw.

2. Miolithischer Klingenkulturkreis.

Kulturgruppen:

Aurignacien,
Caspian (später mit fremden Kulturen gemischt),
Predmostien (beeinflußt von II, 1),

elles appartiennent au facteur psychologique. Sans doute, pour ce qui est de l'évolution de la langue, nous ne connaissons que dans très peu de cas l'action réciproque de ces quatre facteurs à double aspect chacun, mais la connaissance de ces facteurs en tant que principes fondamentaux est, d'après l'auteur, une condition méthodiquement nécessaire pour la linguistique. (Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde; Deel 59 [1925], 13—47.)

Les progrès accomplis récemment dans la connaissance du paléolithique n'ont pas été accompagnés de progrès analogues dans la terminologie. M. O. MENGHIN (Wiener Prähistorische Zeitschrift XIII [1926], 1—13) exprime le vœu qu'un congrès international s'occupe de la question de régler à nouveau la terminologie paléolithique pour la mettre en accord avec l'état actuel de la science. L'auteur signale surtout l'inexactitude des dénominations pour les différentes périodes de l'époque de la pierre et propose finalement un nouveau tableau synoptique:

I° Le Protolithique (temps primitif de la pierre).

1° Cycle culturel protholithique du coin mané de la main (coup-de-poing).

Groupes culturels:

1e Chelléen,
l'Acheuléen (mêlé plus tard avec I, 2),
1e Micoquien (mêlé avec I, 2),
l'Esbaikien etc.

2° Cycle culturel protholithique de la lame.

Groupes culturels:

1e Prémoustérien (= préchelléen?)
1e Moustérien proprement dit,
1e Moustérien avec influence d'Acheuléen,
l'Atérien etc.

II° Le Miolithique (temps moyen de la pierre).

1° Cycle culturel miolithique du coin mané de la main.

Groupes culturels:

1e Goubanien,
1e Tumbien,
1e Garganien,
1e Campignien etc.

2° Cycle culturel miolithique de la lame.

Groupes culturels:

l'Aurignacien,
1e Caspien (mêlé plus tard avec des cultures étrangères),
1e Prédmostien (influencé par II, 1),

Solutréen (beeinflußt von II, 1),
Magdalénien (beeinflußt von II, 1),
Azilien (mit Endcapsieneinfluß) usw.

3. Miolithischer Knochenkulturkreis.

Kulturgruppen:

Maglemosekultur (mit Endcapsien und
Campignieneinfluß) usw.

III. Neolithikum (Jungsteinzeit).

In einem Artikel *Der Nachweis des Opfers im Altpaläolithikum* führt O. MENGHIN (Wiener Prähistorische Zeitschrift XIII [1926], 14—19) aus, daß nach den neuesten Funden ein Opfer in jener Periode sicher vorhanden war. Die Grabungen der Schweizer Geologen EMIL BÄCHLER im Drachenloch im Taminatale und KONRAD HÖRMANN in der Petershöhle bei Velden in Mittelfranken stellen es außer Zweifel. In beiden Höhlen findet man Schädel und einzelne Knochen des Höhlenbären derart geordnet, manchmal sogar in Nischen, daß dies nur von der ordnenden Hand des Menschen stammen kann. Es kann sich nicht um Aufbewahrung von Jagdtrophäen handeln, sondern nur um Opfer, zumal es feststeht, daß nicht die Knochen allein, sondern auch das Fleisch derartig ausgestellt wurde. „Wir dürfen also mit hoher Wahrscheinlichkeit behaupten, daß der Prämoustérienmensch geopfert hat.“ Ein Vergleich mit der Ethnologie weist auf die Völker des nördlichen Innern von Eurasien und Nordamerika hin. (Man vergleiche jetzt A. J. HALLOWELL: *Bear ceremonialism in the northern hemisphere*, *American Anthropologist* XXVIII [1926], 1—175.)

Die Frage nach Ursprung und Entwicklung der paläolithischen Kunst ist für die prähistorische Kunstforschung von größter Bedeutung. H. KÜHN stellt fest, daß die Frage nach den Entwicklungsfolgen heute als gelöst anzusehen ist. Nach dem reichen vorliegenden Material ist nach ihm das Naturhafte das Ursprüngliche, nicht das Geometrische, der Anfang der Kunst ist nicht im Osten, sondern in Westeuropa zu suchen. Anhaltspunkte bieten ihm die Umrisszeichnungen von Händen und Nachahmungen von Tierspuren. (Mannus, *Zeitschrift für Vorgeschichte* XVII [1925], 271—278 mit 5 Tafeln.)

H. ZIMMERN beschreibt Heft 3, 24 SS. + 4 Tafeln, Band 25 des „*Alten Orientes*“ das ba-

le Solutréen (influencé par II, 1),
le Magdalénien (influencé par II, 1),
l'Azilien (avec influence du Capsien récent).

3° Cycle culturel miolithique de l'os.

Groupes culturels:

Culture de Maglemose (avec Capsien récent et influence du Campignien) etc.

III° Le Néolithique (temps récent de la pierre).

Dans un article sur *La preuve de l'existence du sacrifice dans le Vieux-paléolithique* (Wiener Prähistorische Zeitschrift XIII [1926], 14—19), M. O. MENGHIN démontre que d'après les dernières trouvailles le sacrifice existait certainement à cette époque. Les fouilles des géologues suisses EMILE BÄCHLER dans la Caverne du dragon (gorge de Tamina) et KONRAD HÖRMANN dans la Petershöhle près Velden en Bavière ne laissent plus subsister aucun doute à ce sujet. Dans les deux „grottes“ on trouve des crânes et os de l'ours antédiluvien placés de telle sorte, parfois dans des niches, qu'on est forcé d'y reconnaître la main de l'homme. Il ne peut pas s'agir de la conservation de trophées de chasse, mais uniquement de sacrifices, d'autant plus qu'il est établi que non seulement les os, mais aussi les chairs ont été exposées de cette manière. «Nous pouvons donc affirmer avec beaucoup de probabilité que l'homme du Prémoustérien a offert des sacrifices.» Une comparaison avec l'ethnologie nous signale les peuplades du centre septentrional de l'Eurasie et de l'Amérique du Nord. (A comparer actuellement A. J. HALLOWELL: *Bear ceremonialism in the northern hemisphere*, *American Anthropologist* XXVIII [1926], 1—175.)

La question de l'origine et du développement de l'art paléolithique est de la plus haute importance pour l'étude de l'art préhistorique. M. H. KÜHN constate que la question des résultats de cette évolution doit aujourd'hui être regardée comme résolue. Pour lui, d'après les nombreux documents dont nous disposons, ce sont les formes naturelles et non pas les formes géométriques qui se trouvent à l'origine, et les commencements de l'art doivent être cherchés non pas en Orient, mais dans l'Ouest de l'Europe. L'auteur en trouve des indications dans des ébauches de mains et des imitations de traces d'animaux. (Mannus, *Zeitschrift für Vorgeschichte* XVII [1925], 271—278 avec 5 planches.)

Le troisième cahier du vol. 25 de la revue «*Der Alte Orient*» (24 pages + 4 planches) con-

bylonische Neujahrsfest und vermutet, daß es aus einer Mischung zum Teil älterer, zum Teil fremder Gebräuche bestehe. Die Lehre von den Kulturkreisen wird daraus eines Tages wichtige Schlüsse ziehen, wenn es gelungen sein wird, die einzelnen Bestandteile bis zu ihrer Quelle zu verfolgen. Schon jetzt hat es den Anschein, als ob mutterrechtliche Zeremonien die Oberhand hätten. Der begrabene Heros von zweifelhaftem Charakter, das Tor der Erde am Weltberg, der Orgasmus usw. spielen darin eine bedeutende Rolle. Die Sinnlosigkeit mancher Gebräuche paßt auch ganz zu einem gemischten, unverständenen Ritus.

Durch die Einleitungsworte über die prinzipiellen Unstimmigkeiten innerhalb der Sprachforschung begründet HUGO SCHUCHARDT seine autobiographischen Notizen, die den Hauptinhalt seiner Abhandlung *Der Individualismus in der Sprachforschung* ausmachen. Lehrreich und köstlich zugleich sind die detaillierten Ausführungen über den Werdegang des berühmten Altmeisters der Sprachforschung aus seiner eigenen Feder. Er ist dabei den Beweis nicht schuldig geblieben, daß der Individualismus auf Forscherwegen zwar oft von der Kritik verkannt, aber darum nicht weniger tatsächlich ist, und so dürfte diese Autobiographie auch ein Baustein für eine bald notwendig gewordene „Differenzialpsychologie der Forscher“ bedeuten (Sitzungsberichte der Akad. der Wissensch. in Wien CCIV [1925], 3—21.)

Mit warmen Worten rückt K. TH. PREUSS anläßlich des 40jährigen Bestehens des Staatl. Museums für Völkerkunde in Berlin, des größten völkerkundlichen Museums der Welt, in der *BASTIAN-Festschrift* die hohe Bedeutung ADOLF BASTIAN's, des Gründers, für die heutige Völkerkunde in die verdiente Vollbeleuchtung. Ein großes photographisches Tafelbild des genialen Gelehrten und bescheidenen Mannes in schönem Tiefdruck ziert die *Festschrift* (Baessler-Archiv X [1926], 3—15).

Asien.

Aus gedruckten und ungedruckten Quellen mit genauer Zitierung bringt R. O. WINDSTEDT sachliche Notizen und Glossen zu manchen Einzelfragen und Problemen des malayischen Zauberes und verwandter Gebiete. Als Beispiel diene: „Die Mythen bringen Beweise für die robuste Widerstandskraft erstmalig schwangerer Mädchen, die beim Stapellauf eines Schiffes als Rollen dienen.

tient la description par M. H. ZIMMERN de la fête du nouvel an babylonien. L'auteur suppose que cette fête se compose d'un mélange de coutumes les unes anciennes, les autres étrangères. La théorie des cycles culturels en tirera un jour d'importantes conclusions, quand on sera à même d'en poursuivre les éléments jusqu'à leur source commune. Dès à présent il semble que des cérémonies matriarcales y figurent en majeure partie. L'enterrement du héros de caractère douteux, la porte de la terre au mont de l'univers, les Bacchanales etc. y jouent un grand rôle. L'absurdité de certaines coutumes s'accorde fort bien avec un rite composé et non compris.

Dans son introduction au sujet des divergences d'opinions sur des questions de principe parmi les linguistes, M. HUGO SCHUCHARDT cherche à motiver les notices autobiographiques qui forment la substance de son travail *Der Individualismus in der Sprachforschung*. Ils sont intéressants et délicieux à la fois, les détails sur les étapes de la vie du célèbre maître de la linguistique, détails publiés par lui-même. Chemin faisant, il n'a pas négligé la preuve que l'individualisme parmi les investigateurs, pour avoir été souvent méconnu par la critique, n'en existe pas moins. C'est pourquoi cette autobiographie pourrait être considérée comme contribution à une «psychologie différentielle des savants». (Sitzungsberichte der Akad. der Wissensch. in Wien CCIV [1925], 3—21.)

A l'occasion du 40^e anniversaire du Musée ethnologique de l'Etat à Berlin, musée ethnologique le plus important du monde, M. K. Th. PREUSS relève chaudement dans la *BASTIAN-Festschrift* l'importance considérable du fondateur ADOLPHE BASTIAN pour l'ethnologie actuelle. Le volume est orné d'une grande planche avec photographie en bas-relief du savant si ingénieux et modeste. (Baessler-Archiv X [1926], 3—15.)

Asie.

Puisant dans des sources imprimées et non-imprimées qu'il cite exactement, M. R. O. WINDSTEDT donne des notices et des explications objectives concernant certains détails et problèmes de la magie et des domaines apparentés chez les Malais. Citons un exemple. «Les mythes fournissent des preuves de la force de résistance chez des filles enceintes pour la première fois et devant servir de rouleaux pour

Bisweilen wurden drei, fünf oder sieben solcher Mädchen genommen, immer aber eine ungerade Zahl. Eine Verletzung kam niemals vor. Heute noch werden in Kelatan beim Stapellauf die Rollen rot gefärbt.* (Malayan Branch Royal Asiatic Society III [1925], 6—21).

Ceremonial Fire-making in the Naga Hills (Assam) ist der Titel einer kurzen Mitteilung von H. BALFOUR über eine besondere Art „Feuerzeug“ zu Wahrsagezwecken. Während für den gewöhnlichen Hausbedarf zum Feuer-sägen Stäbchen genommen werden, die an einem Ende zwecks schnelleren Feuerfangens gespalten sind, wird bei der Befragung das sägende Band um das ungespaltene Ende eines Holzes oder Rohres gezogen, bis das Band zerreißt und man aus den zerrissenen Enden das Unbekannte ablesen kann. (Man XXVI [1926], 65.)

Afrika.

Daß Ägypten ein dankbares Arbeitsfeld für ethnologische (der Verfasser sagt: anthropologische) Forschungen ist, darauf zeigt P. E. NEWBERRY mit Recht hin. Kein Land der Erde sei wie Ägypten ein Sammelbecken verschiedener Kulturströmungen, und keines habe eine solche alte, lehrreiche Geschichte. Um mehr Fingerzeige zu geben als Abschließendes zu sagen, weist der Verfasser nach, wie sich aus Bodenverhältnissen und Klima, aus Flora und Fauna, aus Baudenkmalern und Hieroglyphenschrift, aus der sozialen Struktur und den religiösen Anschauungen so manche zweckdienliche Angaben über Herkunft, Verwandtschaft und Kultur der alten, vorackerbaulichen Ägypter ablesen lassen (Smithsonian Report [1924], 435—459).

Amerika.

Daß die Pueblo ein Mischvolk sind, wurde schon öfter ausgesprochen. Vom Standpunkte der Kulturkreisforschung lassen sich auch deutlich einerseits mutterrechtliche, anderseits totemistische Elemente erkennen, die hier mehr oder weniger abgeschliffen ineinandergreifen. Die Mischung scheint im Young's Canyon (Arizona) wie bei allen „Präpueblos“ noch in einem früheren Stadium erfaßt werden zu können. Nach FEWKES lassen sich hier Einflüsse aus dem Norden, Osten und Süden nachweisen, die eine der Hopikultur ähnliche Mi-

le lancement d'un bateau. Parfois on prenait trois, cinq ou sept de ces filles, toujours en nombre impair. Jamais l'une d'elles n'était blessée. Au Kelatan, les rouleaux employés pour le lancement d'un bateau sont encore de nos jours peints en rouge.* (Malayan Branch Royal Asiatic Society III [1925], 6—21.)

Ceremonial Fire-making in the Naga Hills (Assam), tel est le titre d'une brève communication de M. H. BALFOUR au sujet d'une espèce toute particulière de «briquet» en vue de la divination. Le feu pour les besoins domestiques s'obtient au moyen de baguettes fendues à l'un des bouts afin de s'enflammer plus facilement. Pour la divination au contraire, la bande-scie est tournée autour du bout non-fendue d'un morceau de bois ou d'un roseau, jusqu'à ce que la bande se déchire et qu'on puisse lire ce qu'on recherche sur les bords déchirés. (Man XXVI [1926], 65.)

Afrique.

Que l'Egypte offre un terrain propice pour les recherches ethnologiques (l'auteur dit: anthropologique), c'est ce que M. P. E. NEWBERRY relève avec raison. Aucun pays du monde, dit-il, n'est au même titre que l'Egypte un réservoir de différents courants culturels et aucun n'a une histoire instructive aussi ancienne. Voulant donner des indications plutôt que de proposer des conclusions définitives, l'auteur démontre comment les conditions du sol et du climat, la flore et la faune, les monuments et les hiéroglyphes, la structure sociale et les idées religieuses peuvent fournir une foule de témoignages utiles sur l'origine, les relations de parenté et la culture des anciens Egyptiens non encore adonnés à l'agriculture. (Smithsonian Report [1924], 435—459.)

Amérique.

On a déjà souvent affirmé que les Pueblos sont un peuple à sang mêlé. Au point de vue des recherches sur les cycles culturels, on peut facilement découvrir chez eux des éléments matriarcaux d'une part, totémiques de l'autre, éléments qui, plus ou moins dégrossis, se compénètrent mutuellement. Il paraît que ce mélange puisse encore être atteint dans une phase assez ancienne dans le Young's Canyon (Arizona) comme chez tous les «Präpueblos». D'après M. FEWKES on pourrait y démontrer des influences provenant du Nord, de l'Est et du

schung bilden. (Smithsonian Misc. Coll., Vol. 77 [1926], Nr. 10, 15 Seiten + 9 Tafeln.)

M. UHLE hält seine Ansichten über den zentralamerikanischen Ursprung verschiedener Elemente der materiellen Kultur Südamerikas gegenüber neueren Ausführungen von RIVET aufrecht. Er scheint anzunehmen, letzterer wolle neben vielem andern die ganze Metallurgie aus dem nordöstlichen Südamerika herleiten, RIVET beschränkt aber seine Ausführungen auf bestimmte technische Methoden. (Anales de la Univ. Centr. del Ecuador, Bd. 36 [1926], Nr. 255, 12 Seiten + 2 Tafeln.)

P. RIVET veröffentlicht in der „Scientia“ (XL, N. CLXXII—8 [1926], 89—100) eine kurze Zusammenfassung der Grundgedanken seiner früheren Publikationen über die Bevölkerung im vorkolumbischen Amerika. Er spricht den Indianern den autochthonen Charakter ab und glaubt bei der Bildung der amerikanischen Bevölkerung vornehmlich drei Komponenten nachweisen zu können: ein australisches, ein malayo-polynesisches und ein zentralasiatisches Element. Daß damit nicht alle Möglichkeiten erschöpft sind, gibt RIVET gerne zu, besonders konstituiere sich die Maya-Kultur aus einer bis jetzt noch nicht näher bekannten Grundschicht, die von den drei angegebenen Elementen sicher verschieden sei.

Äußerst selten sind jetzt in Amerika die indianischen sog. Hundehaar-Decken, so daß die amerikanischen Museen zurzeit nur sechs Stück dieser Art besitzen. 1925 kam ein Exemplar von den Salisch-Indianern (Britisch Columbien) in das „Museum of the American Indian, Heye Foundation“ in New York. Diese Decke ist von W. C. ORCHARD genau untersucht und beschrieben (A rare Salish blanket). Er kommt zu der Feststellung, daß die Kette des Gewebes aus dem wolligen Haar der Gebirgsziege, der Einschlag aber aus Hundehaaren besteht. (Leaflets of the Mus. of the Am. Indian, Heye Foundation, No. 5 [1926], 5—15.)

Eine Sonderuntersuchung über die Grenzen der Archaischen Kultur im Tal von Mexiko erschien von A. L. KROEBER. Auf Grund der Keramikverzierung erscheint ihm dort diese Kultur in vier sukzessiven Phasen. Über das absolute Alter sei zurzeit nichts Bestimmtes zu sagen. Das kulturelle Alter scheine zwischen der Maiskultur und der allgemeinen Einführung

Sud und produisant un mélange semblable à celui de la culture des Hopis. (Smithsonian Misc. Coll., Vol. 77 [1926], No. 10, 15 pages et 9 planches.)

Vis-à-vis d'articles récents de M. RIVET, M. M. UHLE maintient son avis sur l'origine de certains éléments de la culture de l'Amérique du Sud, éléments qu'il croit provenir de l'Amérique centrale. Il semble admettre que pour M. RIVET la métallurgie tout entière comme bien d'autres choses proviendraient du Nord-Est de l'Amérique centrale, tandis que celui-ci ne parle que de certaines méthodes techniques. (Anales de la Univ. Centr. del Ecuador, Vol. 36 [1926], No. 255, 12 pages et 2 planches.)

M. P. RIVET publie dans la revue „Scientia“ (XL, N. CLXXII—8 [1926], 89—100) un résumé de ces publications antérieures sur la population de l'Amérique avant Christophe Colomb. Il nie le caractère autochtone des Indiens et croit pouvoir démontrer surtout trois composantes dans la formation de la population américaine: un élément australien, un élément malayo-polynésien et un élément de l'Asie centrale. L'auteur admet volontiers d'autres possibilités et croit surtout que la culture Maya doit avoir à sa base une couche pas encore bien connue jusqu'ici et certainement différente des trois éléments qu'il vient de signaler.

Une chose excessivement rare en Amérique en ce moment, ce sont les couvertures indiennes de poils de chiens: les musées américains n'en possèdent actuellement que six. En 1925, un exemplaire ayant appartenu aux Indiens Salish (Colombie anglaise) fut acquis par le „Museum of the American Indian, Heye Foundation“ à New York. Cette couverture a été minutieusement examinée et décrite par M. W. ORCHARD (A rare Salish blanket), qui a constaté que la chaîne du tissu est formée du poil velu de la chèvre des montagnes, tandis que le jet de trame se compose de poils de chien. (Leaflets of the Mus. of the Am. Indian, Heye Foundation, No. 5 [1926], 5—15.)

Une étude spéciale sur les limites de la culture archaïque dans la vallée de Mexique a été publiée par M. A. L. KROEBER. Se basant sur les ornements de la céramique, l'auteur croit pouvoir admettre pour cette culture quatre phases successives. Pour le moment, il n'y aurait pas moyen de préciser son âge absolu. L'âge culturel semblerait se trouver

der Baumwolle zu liegen, also nach dem Entstehen gewisser allgemeiner Gestaltungen mexikanischer Religion, wie der pyramidenähnlichen Bauten und Bildwerke, aber vor der charakteristischen Individualprägung der spezifischen Gottheiten und Symbole dieser Religion (University of California Publications in Am. Archaeology and Ethnology XVII [1925], 373—408.)

entre la culture du maïs et l'introduction générale du coton, donc après la naissance de certaines productions générales de la religion mexicaine, telles que les constructions et ouvrages de forme pyramidale, mais avant l'époque où l'on commençait à donner une empreinte caractéristique individuelle aux divinités et symboles caractéristiques de cette religion. (University of California Publications in Am. Archaeology and Ethnology XVII [1925], 373—408.)

Ozeanien.

Aus dem Jahre 1869 hat P. HIPPOLYTUS ROUSSEL SS. CC. über die Osterinsel, wo er von 1866 bis 1873 Missionar war, wichtige ethnographische Notizen hinterlassen, die jetzt erst unter dem Titel *Ile de Pâques ou Rapanui* veröffentlicht sind. (Annales des Sacrés-Cœurs [1926], 1—22.) Die Notizen sind um so wertvoller, als sie einerseits die Frucht eines mehrjährigen Umganges mit diesem geheimnisvollen Völkchen — zur Zeit des Autors waren es noch 650 Köpfe, heute nur noch 231 — darstellen, andererseits sie aus der Feder eines Forschers stammen, der bei seiner Ankunft auf der Insel bereits an der Schwelle der sinkenden ursprünglichen Inselkultur stand und somit gleichsam als Letzter noch manche wichtige Nachricht über das alte Kulturgut für die Nachwelt retten konnte. Die Notizen erstrecken sich unter anderem auf Namen der Insel, Bevölkerung, soziale Gliederung, Krieg, Sitten und Gebräuche, Heirat, Rechtsbegriffe, Religion, Priester, Schrift und Bildwerke. Zur Zeit der ersten Missionare waren die „Schriftgelehrten“, welche die einheimische Schrift lesen und schreiben konnten, schon ausgestorben. Nur ein einziger Schüler der alten schriftkundigen Meister kam um diese Zeit nach Tahiti, wo Mgr. JAUSSEN aus seinem Munde einiges über die Bedeutung der Schrift erfahren konnte. Diese wichtigen Mitteilungen veröffentlichte Mgr. JAUSSEN in einer kleinen Broschüre von 32 Seiten in Paris 1893 unter dem Titel „L'Île de Pâques. Historique, Ecriture et Répertoire des signes des Tablettes, ou Bois d'hibiscus intelligents“.

In den Jahren 1921—1922 weilte N. B. TINDALE fünfzehn Monate auf der Insel Groote Eylandt und an der Westküste des Golfes von Carpentaria. Als vorläufige Frucht dieser Studienreise erscheint in den *Records of the South Australian Museum Adelaide* (III [1925], 61—

Océanie.

Le Père HIPPOLYTE ROUSSEL SS. CC. nous a laissé sur l'île de Pâques, où il était missionnaire de 1866 à 1873 d'importantes notices ethnographiques écrites en 1869 et qui viennent seulement d'être publiées sous le titre d'*Ile de Pâques ou Rapanui*. (Annales des Sacrés-Cœurs [1926], 1—22.) Ces notices sont d'autant plus précieuses qu'elles sont d'une part le fruit d'un séjour de plusieurs années parmi cette peuplade mystérieuse qui, du temps de l'auteur, comptait encore 650 individus, tandis qu'aujourd'hui elle est réduite à 231 têtes. D'autre part les notices en question sont écrites par un observateur qui, au moment de son arrivée dans l'île, a pu assister à la disparition de l'antique culture de cette île et a donc été un des derniers à pouvoir sauver pour la postérité un certain nombre de détails intéressants sur l'ancienne civilisation. Nous sommes renseignés entre autres sur le nom de l'île, sur la population et son organisation sociale, sur la guerre, les us et coutumes, le mariage, les notions juridiques, la religion, les sacrificateurs, l'écriture, les monuments. Du temps des premiers missionnaires, les «scribes» sachant lire et reproduire l'écriture indigène avaient déjà disparu. Un seul élève des vieux maîtres ès-écriture arriva vers cette époque à Tahiti, où Mgr. JAUSSEN put recueillir de sa propre bouche quelques détails sur la signification des caractères de l'écriture. Ces communications importantes ont été publiées par Mgr. JAUSSEN à Paris en 1893 dans une petite brochure intitulée: «L'Île de Pâques. Historique, Ecriture et Répertoire des signes des Tablettes, ou Bois d'hibiscus intelligents».

En 1921 et 1922, M. N. B. TINDALE a séjourné quinze mois dans l'île de Groote Eylandt et sur la côte occidentale du golfe de Carpentaria. Les résultats provisoires de ce voyage d'études sont consignés dans un travail bien illustré et publié dans les *Records of the*

102) eine gut illustrierte Abhandlung aus der Feder des Forschers. Der Aufsatz beschäftigt sich vornehmlich mit dem Ingura-Gebiet auf Groote Eylandt und bringt unter anderem interessante Einzelheiten über Land und Leute, Initiationsriten, Heirat, Stellung der Frauen, Totengebräuche, Nahrung und Nahrungserwerb, Musik und Musikinstrumente, Waffen und Kleidung.

Im zweiten Teil seiner Studie *Natives of Groote Eylandt and of the West Coast of the Gulf of Carpentaria* behandelt N. B. TINDALE nur das Ingura-Gebiet (Nord-Australien). Die Studie enthält von diesem Volke detaillierte Angaben über die Kanus und deren Bau, über Ruder, Segel, Taue und Seilerei, über das Lager und die Farbentechnik, über die Sprache, mit einem ausführlichen Vokabular, über die Zeichensprache, besonders beim Fische speeren, eine Notiz über den Gebrauch der Speerschleuder, und zuletzt einen Hinweis auf die malayischen Einflüsse in der Ingura-Kultur aus alter Zeit, näherhin von Macassar her. Schöne, klare Photographien der besprochenen Objekte sind beigegeben (Records of the South Australian Museum Adelaide III [1926], 103—134.)

Aus dem Gebiete der nördlichen Flinders Ranges, näherhin aus dem Wailpi-Bezirk, enthält der Aufsatz von H. M. HALE und N. B. TINDALE ethnographische Notizen über die Bevölkerung, Felsenzeichnungen, Steinhauerarbeiten (mit entsprechenden Abbildungen) und ein kurzes Vokabular der Wailpi-Sprache. (Records of the South Australian Museum Adelaide III [1925], 45—60.)

South Australian Museum Adelaide (III [1925], 61—102). Cet article s'occupe surtout du territoire des Inguras dans l'île de Groote Eylandt et fournit entre autres d'intéressants détails sur le pays et ses habitants, sur les rites d'initiation, le mariage, la position des femmes, les rites funèbres, la nourriture et sa provenance, la musique et les instruments de musique, les armes et les vêtements.

Dans la deuxième partie de cette étude *Natives of Groote Eylandt and of the West Coast of the Gulf of Carpentaria*, M. N. B. TINDALE s'occupe encore du même territoire des Inguras. On y trouve au sujet de ce peuple des renseignements sur les canots et leur construction, sur les rames, les voiles, les cordages et la corderie, sur le gîte et la technique des couleurs, sur la langue avec un vocabulaire détaillé, sur le langage par signaux surtout au moment de prendre le poisson au javelot; on y trouve en outre une notice sur l'emploi du lance-javelot, et finalement l'auteur signale les antiques influences malaisiennes sur la civilisation des Inguras, surtout du côté de Macassar. L'article est enrichi de belles photographies bien nettes des objets dont il est question. (Records of the South Australian Museum Adelaide III [1926], 103—134.)

Le territoire des Flinders Ranges septentrionaux et tout particulièrement le district des Wailpis a fourni à MM. H. M. HALE et N. B. TINDALE les éléments d'un article avec notices ethnographiques sur la population, les dessins sur rochers, les ouvrages des tailleurs de pierre (avec illustrations correspondantes) et un court vocabulaire de la langue des Wailpis. (Records of the South Australian Museum Adelaide III [1925], 45—60.)

Bibliographie.

Wach Joachim, Privatdozent an der Universität Leipzig. *Religionswissenschaft*. Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung. J. C. HINRICHS'sche Buchhandlung. VI + 209 SS. Leipzig 1924.

M. JOACHIM WACH voudra bien ne pas accuser l'«Anthropos» du retard apporté à la présente recension. J'en suis seul responsable. Il soupçonnera d'ailleurs, je l'espère, en raison du bien que j'ai dit de son livre dans une autre revue¹, que j'aurais à faire valoir de sérieuses excuses. En fait, son ouvrage est de ceux qu'on lit avec grand profit et qu'on est heureux d'avoir à présenter au public.

¹ Recherches de science religieuse (Paris), 1925, t. XV, p. 536—541.
Anthropos XXI. 1926.

C'est une étude de méthodologie. Le désordre qui règne encore en ce domaine (p. III) est si évident, qu'il en est per d'aussi opportunes.

Après avoir exposé comment la Science des religions a conquis peu à peu son autonomie (p. 1—20), l'éminent critique définit son objet et précise ce qui la distingue notamment de la théologie et de la philosophie (p. 21—71): d'un mot, ces deux disciplines s'occupent des questions de vérité, de valeur et des explications dernières; la Science des religions se cantonne dans le domaine empirique. L'auteur la divise en deux sciences: Religionsgeschichte et Religionswissenschaft (p. 72—112). Très opportunément, il distingue deux manières de concevoir l'Allgemeine Religionsgeschichte, l'une très acceptable (Histoire générale de toutes les religions), l'autre inadmissible (Histoire générale de la religion), puisqu'il est bien impossible de découvrir l'origine véritable des religions, leur essence, et donc l'accord substantiel qu'elles peuvent présenter sous la diversité de leurs formes, sans faire œuvre de philosophe. La section suivante, laissant de côté la Religionsgeschichte, étudie la méthode de la Religionswissenschaft, ou du moins les problèmes principaux qui se rapportent à ce sujet: relations avec la philosophie, présupposés du travail, etc. (p. 113—164). La dernière partie du livre est consacrée à la Systematische Religionswissenschaft (p. 165—192). Cette science discerne les types, les classe d'après leurs caractères constants, dégage les lois et explique par elles les faits que l'Histoire lui a livrés.

Le terme de «Systematische Religionswissenschaft», si je ne me trompe, est choisi par l'auteur en vue de prévenir des confusions fréquentes entre la Religionswissenschaft purement descriptive et la Religionswissenschaft explicative; mais en somme le terme est critiquable, car une science est explicative (et en ce sens systématique) ou elle n'est pas. Mieux vaudrait donc s'efforcer de faire prévaloir la distinction entre Religionsgeschichte et Religionswissenschaft, et travailler à faire proscrire l'emploi des expressions «Histoire comparée des religions» ou «Science comparée des religions», quand il s'agit de simples exposés historiques juxtaposés ou parallèles, puisque de telles désignations conviennent proprement aux études où l'on tente d'expliquer les faits généraux par les lois que la comparaison méthodique a dégagées.

Aussi discutable, ce me semble, la distinction entre une «Systématique formelle» et une «Systématique matérielle» (p. 178, 181), celle-ci discernant les faits, celle-là s'évertuant à les expliquer. Mieux vaudrait dire que les faits matériels sont fournis par la Religionsgeschichte, tandis que leur agencement formel ou systématique appartient à la Religionswissenschaft².

Ces questions de terminologie ont leur importance. Nous nous garderons toutefois d'y insister.

Disons plutôt que l'étude de M. WACH témoigne d'une érudition considérable, spécialement en ce qui concerne la littérature allemande. Elle marque de plus une réaction très utile contre les abus du «psychologisme»³. Du point de vue théorique, l'auteur a tort sans doute de renvoyer la Religionspsychologie à la Religionsphilosophie (p. 111), car on peut constituer, dans certaines limites, une psychologie religieuse strictement empirique; du point de vue pratique, il a raison: les trois quarts des Religionspsychologen sont en fait des philosophes, comme ce sont bien souvent aussi des subjectivistes, qui se soucient médiocrement de l'histoire.

Très fermement, M. WACH réagit en un sens contraire. Il insiste constamment pour que l'on commence par étudier les religions et les détails de leur évolution respective: c'est la condition de tout progrès. Dans le même esprit, il répète à satiété que Religionsgeschichte et Religionswissenschaft sont et doivent rester des disciplines empiriques. Il a raison.

J'avoue me trouver ici quelque peu gêné, puisqu'un critique très distingué souhaitait récemment, dans un compte rendu de mon propre ouvrage, que je puisse arriver à

² Sinon, pour insister sur l'importance de la documentation positive, on en arrive à des déclarations comme la suivante, qui est loin d'aider à la clarté: „Die materielle Systematik ist die Zentralaufgabe der Religionswissenschaft. Sie ist wichtiger als die formale, usw.“ (p. 187). — Elle est seulement un fondement essentiel, indispensable.

³ Un appendice spécial est consacré à ce sujet (p. 193—205).

libérer M. WACH de telles visées: «rein nur empirisch-historisch zu arbeiten... ihn von seiner aussichtslosen positivistischen Tendenz zu kurieren» (Theolog. Literaturzeitung, 1925, t. L, p. 365). Placé entre deux savants qui ont été à mon égard d'une égale courtoisie et, qui plus est, dont j'apprécie grandement les travaux, je crois toutefois que je n'aurai pas à prendre parti pour l'un contre l'autre, car, si certaines formules des *Prolegomena* sont obscures, d'autres heureusement les corrigent ou les éclairent.

Que la Religionsgeschichte et la Religionswissenschaft soient des sciences strictement empiriques, cela semble exact. Autrement, il n'y aurait entre ces sciences et la Religionsphilosophie qu'une différence de degré: celle-ci faisant beaucoup de philosophie et de manière explicite, les deux autres sciences en faisant un peu moins (peut-être) et d'ordinaire sans l'avouer. Telle est, pour une large part, la cause du désordre actuel: Religionsgeschichte, Religionspsychologie, Religionswissenschaft nous offrent autant de conclusions «scientifiques» différentes qu'il y a de «philosophies» diverses à inspirer leurs représentants! Il convient donc de mieux déterminer ce qui relève de l'empirisme scientifique et ce qui appartient de plein droit à l'interprétation philosophique. M. WACH l'a fait. Il a d'ailleurs le bon sens d'ajouter que les sciences empiriques ne peuvent fournir les solutions dernières, et ces solutions⁴, il ne prétend nullement interdire à la philosophie de les rechercher. A propos des quatre thèses que je résumais, dans mon *Étude comparée des relig.* (t. I, p. 492—498): «1^o toutes les religions sont vaines, 2^o toutes sont fausses, 3^o toutes sont vraies d'une vérité relative, 4^o une seule est substantiellement vraie», il écrit: «Diese Fragestellung und erst recht die Antworten sind für die Religionswissenschaft schlechterdings sinnlos» (p. 28, n. 1). Il ajoute toutefois: «Diese Fragen können nur auf einer anderen Ebene gestellt werden und ihre Beantwortung finden». Les deux propositions sont justes. C'est pourquoi, en signalant les thèses susdites, dans un livre que j'intitulais à dessein *L'étude comparée des religions* (le mot étude couvrant à la fois le stade empirique et le stade philosophique des recherches), j'ai pris soin de les introduire par ces mots: «Solutions philosophiques». «En conséquence, écrit de son côté M. WACH, du point de vue où nous nous plaçons, on ne pourra jamais contester la légitimité de l'étude philosophique des religions, der religionsphilosophischen Betrachtung; ce serait renouveler l'erreur de l'école historique dans sa réaction contre Hegel ou les exagérations des positivistes» (p. 132 sq.).

Après ces déclarations si précises, on serait tenté de reprocher à M. WACH d'avoir dit que la méthode de la Religionswissenschaft était «vorwiegend empirisch» (p. 129). Cela semble un illogisme. Toute science, en tant que distinguée de la philosophie, est exclusivement empirique ou devient hybride. Cela n'empêche pas qu'elle ne fasse légitimement usage des mêmes principes formels de raisonnement que la philosophie (principes d'identité, de contradiction, de raison suffisante), sans lesquels aucune science n'est possible, ni même aucune expérience, puisque l'expérience suppose un certain classement des faits, qui, pour être plus ou moins automatique ou inconscient, ne s'en appuie pas moins sur quelques règles de discernement. Par contre, il ne suit de là en aucune manière — et c'est sans doute ce qui donnera satisfaction au Dr. HAAS — que le savant doive, de propos délibéré, s'interdire tout recours à la philosophie. Tout ce qu'on lui demande, c'est de ne pas mélanger, sans s'en douter ou sans le dire, observation et spéculation; c'est de déclarer nettement ce qu'il a trouvé dans l'expérience et ce qu'il doit à sa philosophie. Si le livre de M. WACH, comme on peut l'espérer, contribue à imposer ces habitudes de prudence et de loyauté, il aura rendu à la Science un service immense⁵.

Sur un point son optimisme paraît excessif. Il admet en effet que tout homme, en somme, est apte à s'appliquer à la Science des religions (p. 158 sq.). — Lorsqu'il

⁴ Il eût pu même faire remarquer à R. OTTO (p. 31) qu'elles sont bien incapables de distinguer avec quelque rigueur ce qu'il y a d'irrationnel dans les religions, encore qu'elles puissent apprécier en gros la place que les religions font aux exigences intellectuelles et aux formes plus communes de la logique.

⁵ Je me suis efforcé d'éclaircir cette question délicate, en appendice de mon second volume; *Étude comp. des relig.*, t. II, p. 425—434.

s'agit de sentiments généraux, comme l'amour, la haine, la passion de la gloire, le désir du bonheur, il est vrai, l'imagination et la réflexion peuvent, dans une large mesure, suppléer à l'expérience personnelle: l'exemple des poètes et des romanciers le prouve. Ce n'est déjà plus exact, lorsqu'il s'agit d'interpréter par exemple la mentalité de grands capitaines ou de grands politiques. Tout de même, il se pourrait que l'élite des âmes religieuses, que certaines prescriptions de divers cultes (précisément les plus religieuses) fussent à peu près inintelligibles aux individus qui n'ont jamais dépassé «l'aurea mediocritas», moyenne banale, qu'ils sont d'ailleurs portés à considérer, en ce domaine plus qu'en tout autre, comme l'idéal de la sagesse. Ce genre de compromis entre la chair et l'esprit, le ciel et la terre, peut-il vraiment permettre de soupçonner ce qu'il y a de plus exquis ou de plus relevé dans la vie religieuse? On peut en douter, même sans faire appel aux faveurs de choix réservées normalement aux âmes qui se livrent à Dieu sans réserve. N'y a-t-il pas dans la vie morale (dans l'épuration des instincts, dans la maîtrise de soi, dans la pratique des vertus) des degrés si divers, qu'à chaque pas franchi l'âme a l'impression d'entrer dans un monde nouveau?... Mais après tout, M. WACH se corrige lui-même, en observant que l'aptitude à juger des choses religieuses varie notablement, selon la force, la vitalité, l'éducation du «sens religieux», et que l'on fera bien, en conséquence, de choisir un terrain d'étude en rapport avec ses aptitudes personnelles (p. 159 sq.). Sumite materiam vestris aptam viribus! Ce principe doit assurément trouver place dans les «prolégomènes» de tous arts et de toutes sciences.

H. PINARD, S. J. — Enghien (Belgique).

Gutmann Bruno. *Das Recht der Dschagga.* Siebentes Stück der „Arbeiten zur Entwicklungspsychologie“, herausgegeben von FELIX KRUEGER, Leipzig, mit einem Nachwort des Herausgebers: „Zur Entwicklungspsychologie des Rechts.“ 778 SS. C. H. BECK'sche Verlagsbuchhandlung. München 1926. Preis: R.-Mk. 30,—.

In 733 Seiten dieses Buches ist ein erstaunlich reiches Material zusammengetragen worden, welches zu denkbar größter Vollständigkeit den Vorzug der anschaulichen Wiedergabe gesellt. Zwei Jahrzehnte unmittelbarer Beobachtung und psychologischen Eindringens in die Mentalität der Umwelt (die wesentlich viehzüchterisch orientiert ist) haben den Verfasser in den Stand gesetzt, eine nahezu unübersehbare Fülle rechtlich erheblicher Zustände und „Fälle“ zu einem kompendialen Sammelwerke zu vereinigen.

Wenn nichtsdestoweniger dem sorgfältigen Buche die eigentliche Berechtigung seines Titels abzusprechen ist, wenn trotz umfassender Materialbeherrschung nicht das aus dem Stoffe herausgeholt worden ist, was daraus zu schaffen wäre, so deshalb, weil ethnologische Rechtsforschung nicht ohne spezifisch völkerkundliche und nicht ohne spezifisch juristische Methode mit Vorteil betrieben werden kann.

Wie es auch mit den Vorzügen der vom Herausgeber empfohlenen „entwicklungspsychologischen“ Methode bestellt sein mag — recht fühlbar drängt sich jedenfalls der Mangel einer „kulturhistorischen“ Methode auf, indem aus dem allpsychologischsten Eingehen auf die Fundierung der Einzelercheinung sich keine nennenswerte kultur- und auch rechtsgeschichtliche Perspektive ergeben kann, welche das räumliche, zeitliche und kausale Verhältnis soziologischer Tatbestände erklären könnte. So kommt auch GUTMANN nicht zu einer eigentlich historischen und damit überhaupt tieferschürfend-ethnologischen Darstellung.

Eine systematische Rechtsdarstellung speziell läßt sich aber auch nicht schaffen, ohne eine spezifisch juristische Disposition. GUTMANN's Anordnung jedoch muß *a priori* an der Klarheit und Exaktheit seiner Stoffbeherrschung zweifeln lassen; so sehr trägt seine Einteilung den Charakter individueller Willkür, welche ohne Notwendigkeit von gebräuchlichen Prinzipien rechtswissenschaftlicher Gliederung abweicht, und den Stempel der zusammenhangslosen Aneinanderreihung nicht zusammengehörender Themata — so wie sich auch innerhalb der einzelnen Paragraphen eine durchsichtige Anordnung

vermissen läßt. Der Stoff ist gewiß überaus reich — aber gerade deshalb sollte uns GUTMANN nicht in dieser Überfülle ersticken lassen, ohne den sicheren Leitfaden einer einwandfreien Disposition. Störend wirkt auch die zu ausgiebige Heranziehung kasuistischer Schilderung! Wie viel instruktiver für den Außenstehenden wäre eine knappe, die einzelnen Rechtsinstitute exakt umreißende, grundrißartige Darstellung gewesen, die eine hier und da erforderliche Schilderung von Einzelfällen unter den Strich verwiesen hätte.

Behält GUTMANN's Werk immerhin durch die Unmittelbarkeit und Vollständigkeit seiner Materialsammlung für spätere juristische Bearbeitung einen hohen Quellenwert, so möchte man dabei auf das Nachwort des Herausgebers gerne verzichten. Dieses Nachwort KRUEGER's, welches irgendwie die Ausführungen GUTMANN's einem methodischen System einzuverleiben sucht, ist ein Muster höchst unklarer, geradezu geschraubter Ausdrucksweise, die man treffend mit seinem eigenen Urteile (über unsere modernen Rechtssysteme) kennzeichnen kann (S. 755): „Es geht mit natürlichen Dingen zu; es gibt Fachleute, die Bescheid wissen — aber? Ich finde mich schwerlich hindurch.“

Sodann scheint die methodische Forderung KRUEGER's ein Kampf gegen Windmühlen zu sein. Der Notwendigkeit einer alle Erscheinungen menschlicher Kultur umfassenden und in ihrer jeweiligen geschichtlichen „Ganzheit“ verstehenden Forschung kommt ja die von KRUEGER ignorierte Kulturkreislehre in denkbar weitem Ausmaße nach. Bedenklich erscheint es mir, ihre sichere und exakte Führung außer acht zu lassen, um einer „entwicklungspsychologischen“ Methode zu folgen, welche, wie ich befürchte, darin bestehen würde, die höchst subjektive Psychologie des betreffenden Autors als objektive Entwicklung in die Geschichte hineinzuprojizieren. Vielleicht kommt also FELIX KRUEGER mit seiner eigenartigen Methode einige Jahrzehnte zu spät.

Das alles hebt das Verdienst GUTMANN's um die Materialsammlung nicht auf — wenn auch die Verwendbarkeit seiner Daten durch das Fehlen eines gerade in diesem Falle nicht zu entbehrenden Sachregisters erschwert wird. Wir müssen es bewundern, daß GUTMANN die Intensität aufbrachte, eine solche Überfülle zu einem kompendialen Werke zusammenzutragen, aber wir müssen es beklagen, daß er nicht noch etwas mehr Zeit fand, mit dem vorhandenen Material ein — kurzes Buch zu schreiben.

Dr. HERMANN TRIMBORN — Bonn.

Publications of the Museum of the American Indian, Heye Foundation. New York, Broadway at 155th Street. 1) Contributions to South American Archeologie, 4°, Vol. I, 1907; Vol. II, 1910. 2) Contributions from the Museum, 8°, Vol. I—IX, 1913 ff. 3) Indian Notes and Monographs, 16°, Vol. I—X, 1919 ff. 4) Indian Notes, 16°, Vol. I—III, 1924 ff. Subscription price Sh. 1 a year, 25 c. a copy. 5) Leaflets, 4°, No. 1—5, 1919 ff.

Die Veröffentlichungen des genannten Museums sind gerade in den letzten Jahren so zahlreich geworden und haben so viel brauchbares und ursprüngliches Material zur Völkerkunde, näherhin zur Ethnologie der Indianer, beigegeben, daß sie in ihrer Gesamtheit hier wohl einen anerkennenden Hinweis verdienen.

Das Museum, das nach einem Worte FRANZ HEGER's als ein „durch und durch modernes Musterinstitut bezeichnet werden kann, welches seinen hohen Aufgaben in der denkbar vollkommensten Form nachkommt“ (Proceedings of the XXI. Int. Congress of Americanists, The Hague 1924, p. 180) verdankt seine Entstehung der Initiative von Mr. GEORGE G. HEYE, der 1903 mit einer kleinen Sammlung begann und in 20 Jahren zusammen mit einem ansehnlichen Stabe erstklassiger Gelehrter diese großartige Schöpfung zur Erforschung der amerikanischen Indianer einschließlich der Eskimos ins Leben rief. Zahlreiche wissenschaftliche Expeditionen wurden und werden vom Museum durchgeführt, deren Forschungsergebnisse in den „Publications“ veröffentlicht werden. Die erste und größte Publikation dieser Art waren die beiden Prachtbände der „Contributions to South American Archeologie“, welche die Ertragnisse der großen Expedition von

Prof. MARSHALL H. SAVILLE nach Manabi, Ecuador, darbieten. Der erste Band wurde seinerzeit von HESTERMANN im „Anthropos“ besprochen (IV [1909], 269–270).

Die „Contributions from the Museum“ sind die zweite Serie der Veröffentlichungen, die bei einer durchschnittlichen Bandstärke von 100 bis 150 Seiten die Expeditionsfrüchte des Museums und selbständige Monographien aus dem Gebiete der Ethnologie und Archeologie Amerikas enthalten. Aus dieser Sammlung besprach P. KREICHGAUER im „Anthropos“ (XXI [1926], 321–322) den Band SAVILLE, „The wood-carver's art in ancient Mexico“. Das neueste Buch dieser Reihe ist S. KIRKLAND LOTHROP, *Pottery of Costa Rica and Nicaragua*. 2 Bde. XVII + XVIII + 529 SS. with 205 Plates and 290 Figures. New York 1926. Das Werk umfaßt als Materialobjekt mehr als der Titel vermuten läßt. So enthält z. B. der erste Teil sorgfältig zusammengestellte Notizen über die materielle Kultur, Soziologie und Religion, der vierte Teil eine Zusammenfassung und Schlußfolgerungen, aus denen das Kapitel „Cultural Relations and Chronology“ besondere Beachtung verdient. Der Verfasser war 15 Monate in Costa Rica und Nicaragua und ergänzte seine an Ort und Stelle gewonnenen Kenntnisse in den großen Museen der Alten und Neuen Welt und aus der einschlägigen Literatur, wie man seinen Ausführungen vorteilhaft anmerkt. Besondere lobende Erwähnung verdienen die prächtigen schwarz- und bunfarbigen Bildtafeln und Textbilder. Kurz: KIRKLAND LOTHROP's Buch ist wieder ein Prachtstück in der Serie der „Contributions“.

Auf die Bändchen der dritten Serie „Indian Notes and Monographs“ im einzelnen näher einzugehen, ist im Rahmen einer kurzen summarischen Besprechung nicht möglich. Allein die Aufzählung der Titel würde wohl eine Druckseite füllen. Interessenten finden nähere Angaben in Nr. 42 dieser Sammlung „List of Publications“ 6. Edit., 1926, die auf Wunsch kostenlos vom Museum zugesandt wird. Jedes Bändchen ist separat gebunden oder broschiert. Die Seitenzahl schwankt zwischen 30 und 300. Der Inhalt bringt Forschungsergebnisse aus dem weiten Gebiete der amerikanischen Kulturen. Handliches Format, sauberer Druck auf Glanzpapier, schöne Karten und Abbildungen empfehlen diese Sammlung besonders.

Im November 1922 wurde das HEYE-Museum auch zur allgemeinen Besichtigung geöffnet. Seitdem wurden die wissenschaftlichen Arbeiten und überhaupt die Aktivität des Museums so gesteigert, daß sich die Museumsleitung veranlaßt sah, eine eigene Sammlung „Indian Notes“ herauszugeben, um vor allem ihre Freunde und Gönner über die jeweiligen Erfolge und Neuerwerbungen zu unterrichten. Diese Schriftenreihe, die nach ursprünglichem Plane in zwangloser Folge erscheinen sollte, entwickelte sich schon im ersten Jahrgang zu einer richtigen Vierteljahrs-Museumszeitschrift. Die Ausstattung ist ähnlich wie die der „Indian Notes and Monographs“. Anfangs brachte diese Zeitschrift ganz kurze beschreibende Artikel über museale Neuerwerbungen. Erfreulicherweise wuchsen diese kurzen Artikel schon im zweiten Jahrgang zu größeren selbständigen Abhandlungen über neuerworbene Stücke und deren kulturhistorische Bedeutung, so daß die Zeitschrift im laufenden dritten Jahrgang viel gutes Material zur materiellen Kultur der Indianer enthält. Daß die Zeitschrift auch Aufsätze praktischer Art, z. B. über das Zusammensetzen und Flickern zerbrochener Tongefäße, aufnimmt, ist ein Vorteil. Jedes Quartalheft enthält am Schluß zahlreiche biographische und bibliographische Notizen, die sich mit den Interessen des Museums berühren.

Wenn ich die unausgesprochene Intention des Museums recht interpretiere, so scheinen die „Leaflets“ mehr als bessere Geschenklätter für Freunde und Gönner herausgegeben zu sein. Daraus erklärt sich die pompöse Ausstattung dieser Hefte, die aber den wissenschaftlichen Wert des Inhaltes nicht beeinträchtigt hat. Es sind bis jetzt fünf Nummern erschienen in einer jedesmaligen Stärke von 15 bis 20 Seiten.

Ich fasse zusammen: Die „Publications of the Museum of the American Indian“ sind in ihrer Gesamtheit sowohl nach der wissenschaftlichen als nach der buchtechnisch-künstlerischen Seite hin eine Glanzleistung, zu der man der rührigen und rastlosen Museumsleitung aufrichtig gratulieren kann. Indem wir uns freuen, daß drüben in der Neuen Welt für Expeditionen und wissenschaftliche Publikationen die nötigen Gelder flüssig gemacht werden, beschleicht uns aber auch eine stille Wehmut bei dem

Gedanken an die finanzielle Notlage der Alten Welt, die so vieles Gute und Notwendige hier unmöglich macht und so manche wichtige Veröffentlichung gar nicht oder doch nur sehr mangelhaft geschehen läßt.

P. GEORG HÖLTKER, S. V. D.

Jacob Georg. *Geschichte des Schattentheaters im Morgen- und Abendland.*

XI + 284 SS. Großoktav. Hannover 1925. Orientbuchhandlung HEINZ LAFAIRE. Preis: Lwdb. Mk. 20.—.

Unter den verschiedenen Kleinkünsten des Morgenlandes erfreute sich namentlich das Schattenspiel in allen orientalischen Ländern allgemeiner Beliebtheit; von China bis Tunis ist es gleichwohl bekannt wie angesehen. Die Heimat dieser Volksbelustigung ist, wie die literarischen Zeugnisse einstimmig bekunden, China. Hier hat die Schattenspielkunst bereits sehr früh einen hohen künstlerischen und technischen Grad erreicht. Die chinesischen Figuren erfüllen durch ihre Stilsicherheit und äußerst kunstvolle Ausschneidearbeit, die Schatten und Licht reizvoll verteilt, den Betrachter mit tiefer Bewunderung. Was die literarische Bedeutung anlangt, so ist nach LAUFER „... das Schattenspiel die vollkommenste Illusion, welche das chinesische Drama hervorgebracht hat und hervorbringen kann. Es ist die einzige chinesische Bühne, welche in dem Zuschauer Stimmung und Weihe aufkommen läßt und die ihn mit romantischem Zauber umfängen hält. Es bezeichnet daher die künstlerisch höchste Stufe, welche die dramatische Darstellung in China erreicht hat“.

Aus dem Osten kommend, treffen wir das Schattentheater auf seiner Wanderung über Indien zu den islamischen Völkern zuerst bei den Persern, wie zahlreiche Erwähnungen des Schattenspiels bei persischen Dichtern und Historikern bezeugen. Die Perser vermittelten es dann im 13. Jahrhundert den Arabern und Türken.

Ägypten hat, nach den Erwähnungen in der älteren arabischen Literatur zu urteilen, das Schattenspiel am meisten gepflegt. Diese Erscheinung stimmt durchaus mit dem ägyptischen Volkscharakter überein, der, von heiterer, lebens- und genußfroher Grundstimmung, schöngestiger Unterhaltungsliteratur sehr zugetan war. Eine parallele Erscheinung bilden die in Ägypten zu 1001 Nacht hinzugekommenen Erzählungen, für die die mit Geschick und Humor vorgetragenen Schelmen- und Diebesstreiche charakteristisch sind.

Äußerst wichtig für die Kenntnis des älteren islamischen Schattentheaters sind die Schattenspieltexte des ägyptischen Arztes *Muhammad Ibn Dāniāl* (gest. 1311), die durch die bunte Fülle der auftretenden Personen und Typen und der dem Leben abkopierten Begebenheiten ein treues Spiegelbild des realen Lebens sind. Was G. JACOB vom chinesischen Schattenspiel sagt (S. 14), gilt in gleicher Weise vom islamischen, wie vom orientalischen Schattentheater überhaupt: Das Schattenspiel ist „eine unerschöpfliche Fundgrube für die Kenntnis der Sprach- und Volkskunde, Kultur- und Literaturgeschichte“. Diese ägyptischen Stücke sind die einzigen Zeugnisse dramatischer Poesie des islamischen Mittelalters. In rechter Würdigung ihrer Bedeutung ist wiederum der verdienstvolle Verfasser mit ihrer vollständigen Herausgabe und Bearbeitung augenblicklich beschäftigt.

In der Folgezeit erlebte das Schattentheater in der Türkei eine Hauptblüte. Das türkische Volk zeigt ja eine besondere Vorliebe für Humor, für komische Typen und Situationen, wozu das Schattenspiel reichlich Gelegenheit bietet. So war es bisher bei Jung und Alt, Reich und Arm in weitestem Maße beliebt. Heute aber stehen wir am Sterbebett der Schattenwand. Die moderne Kultur, die den Orient überflutet, vernichtet ihre letzten Reste: das Kino hat gesiegt. Aber die Wissenschaft ist in der glücklichen Lage, daß ihr vornehmlich für das türkische Schattentheater reichliches Material an Texten und Übersetzungen vorliegt.

Auch in den anderen Ländern des islamischen Kulturkreises begegnen wir dem Schattenspiel, in Tripolis und Tunis sowie auch in Griechenland, wohin es begreiflicherweise durch türkische Vermittlung kam. Vom Orient aus hat es dann über Italien seinen Einzug auch in die europäischen Länder gehalten.

Das vorliegende Werk bringt die Geschichte des Schattentheaters im Morgen- und Abendland, seine Wanderung vom fernen Osten bis in die westlichen Länder. Durch eingehendes, langjähriges Studium war GEORG JACOB imstande, diese umfassenden, weitverzweigten Gebiete klar zu überschauen. Auf seinem eigenen Arbeitsgebiet, dem Islam, hat er die Schattenspielkunst durch eine Reihe wissenschaftlicher Publikationen wesentlich gefördert. Die Darstellung der Geschichte des Schattentheaters im Islam (S. 37—156) bildet unter sorgfältiger Verarbeitung der Forschungsergebnisse anderer Orientalisten (besonders KAHLE, KUNOS, LITTMANN, v. LUSCHAN, RITTER) das Kernstück des ganzen Buches. Glücklicherweise verbindet sich hier philologische Exaktheit und wissenschaftliche Genauigkeit mit feinsinniger Darstellungsweise, die dem Ganzen einen lebendigen, künstlerischen Eigenheit nicht entbehrenden Stil verleiht. Für den ostasiatischen (S. 7—22) und den indischen (S. 23—35) Kulturkreis ist der Verfasser im wesentlichen auf die von den Vertretern dieser Fächer betriebenen Forschungen angewiesen; gleichwohl bringt diese Verarbeitung, die eine künstlerische Note lebensvoll gestaltet, insofern eine beachtenswerte Förderung, als das Schattenspiel dieser Kulturkreise unter Hervorkehrung der leitenden Gesichtspunkte, des ihm Typischen und des ihm mit anderen Kulturen Gemeinsamen, in den großen Rahmen der Geschichte des Schattentheaters überhaupt eingepaßt wird.

Nach diesem Gesichtspunkt wird auch das abendländische Schattenspiel in diesen Kreis eingeschlossen. Die neuen Belege lassen es außer Zweifel, daß das abendländische Schattenspiel, das ja keine sporadische Erscheinung ist, aus dem Orient stammt. Die ältesten Zeugnisse aus der Mitte und dem Ende des 17. Jahrhunderts weisen nach Unteritalien, wo es aus Tripolis, Tunis oder Griechenland entlehnt sein wird. Fahrendes Volk brachte im 17. Jahrhundert das Schattentheater von Italien über die Alpen nach Norden. In Frankreich verfeinerte sich die Kunst, französischem Geschmack gemäß; und diese Salon-Schattenspiele hatten zu Ende des 18. Jahrhunderts als *ombres chinoises*, da man sie aus China herleitete, europäischen Ruf erlangt. In Deutschland finden wir, früher als in Frankreich, die Schattenbühne als Volksbelustigung. HERDER'schen und GOETHE'schen Anregungen folgend, knüpften dann die Romantiker und später die schwäbische Dichterschule daran an. Gerade das Schattenspiel mußte durch das Romantische und Magische auf diese Dichterkreise einen tiefen Einfluß ausüben. Und diese Einwirkung tritt bei den Brüdern BRENTANO, bei ACHIM v. ARNIM und besonders bei der schwäbischen Dichterschule hervor. Die 1907 gegründete Schwabinger Schattenbühne erstrebte, im Schattenspiel reiche künstlerische Möglichkeiten erkennend, künstlerische Neubelebung und errang beachtenswerte Erfolge. Dieser Teil über die Geschichte des Schattentheaters im Abendland bringt zum erstenmal den Versuch einer geschichtlichen Darstellung, wozu eine Menge weit verstreuter Belege aus älteren Werken mühsam gesammelt werden mußten.

Dem Werke beigelegt ist eine chronologisch angeordnete, alle Verbreitungsgebiete des Schattentheaters berücksichtigende Bibliographie (S. 225—284), die, von ungeheurer Belesenheit zeugend, an und für sich schon eine willkommene Gabe ist, deren Grundlage allerdings JACOB's „Erwähnungen des Schattentheaters in der Weltliteratur“ ist. Zur Veranschaulichung sind einige ausgezeichnet gelungene Farbentafeln und eine Menge Textabbildungen von künstlerisch bedeutsamen Schattenspielfiguren beigegeben.

In jeder Beziehung läßt vorliegendes Buch nach dem Stande unseres jetzigen Wissens nichts zu wünschen übrig und ist das für die Geschichte des Schattentheaters grundlegende Werk.

Dr. OTTO SPIES — Bonn a. Rh.

Frazer, Sir James George. *The Worship of Nature.* Vol. I. MACMILLAN & Co., Ltd., St. Martin's Street, London 1926. XXVI + 672 SS. Oktav. Preis: Sh. 25.—.

Es ist erstaunlich, daß der unermüdliche Sir JAMES G. FRAZER, der sein neues großes Sammelwerk „The Belief of Immortality and the Worship of the Dead“ erst bis zum dritten Band geführt hat, bereits wieder mit dem ersten Band eines auf zwei

Bände geplanten Sammelwerkes über „The Worship of Nature“ auf dem Plan ist. Wir haben auch hier wieder eine reiche Schatzkammer wertvollen Materials vor uns, das allerdings in aller Breite dahingelegt wird, noch dazu erweitert durch mancherlei oft nahezu dichterische Einleitungen und Intermezzi, die FRAZER einstreut. Fast könnte es auch scheinen, als ob mit diesem Werk die alte Schaffenskraft FRAZER's doch schon nachlasse; denn an dem Umfang der sonstigen Werke FRAZER's gemessen, könnte eine wirklich erschöpfende Darstellung der Naturverehrung in zwei Bänden nicht gegeben werden. Tatsächlich liegen auch in dem vorliegenden Bande, der den Himmels- und Erdkult darstellen soll, bereits beträchtliche Lücken vor. Hier gelangen von den Indogermanen nur die „Aryan Peoples of Antiquity“, Vedische Inder, Iranier, Griechen und Römer zur Darstellung, von den ost- und mittelasiatischen Völkern nur die Chinesen und die Koreaner, so daß also die bedeutungsvollen und reichen Formen der uraltaischen Völker nicht vorgeführt werden. Von den Naturvölkern sind nur die von Afrika behandelt, und es fehlen vollständig die von Vorder- und Hinterindien, Indonesien, Ozeanien, Australien und Amerika. Bei der Darstellung des Erdkultes sind fast die gleichen Lücken vorhanden; die Einfügung von Vorderindien mit 20 und Amerika mit 13 Seiten füllen sie nur höchst ungenügend aus. Von dem dritten Teil, der den Sonnenkult behandelt, weiß man nicht, ob er nicht im zweiten Bande fortgesetzt wird, so daß ein Urteil über die Vollständigkeit hier noch nicht möglich ist. In der Einleitung trägt FRAZER ganz den gleichen alten billigen Evolutionismus vor, den man von ihm gewohnt ist; über die neuere historische Richtung, die in Deutschland, England und Nordamerika längst über ihn hinausgegangen ist, erfährt man bei ihm nichts. Amüsant ist auch die lächelnde Ironie, mit der der alte Skeptiker, der FRAZER im Grunde seines Herzens ist, alle, eigentlich auch seine eigenen Meinungen vorträgt. P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Söderblom Nathan, Dr. Erzbischof von Upsala. *Das Werden des Gottesglaubens*. 2. Aufl. 361 SS. Leipzig. J. C. HINRICH'sche Buchhandlung.

Unter dem obigen Titel hat der gelehrte Erzbischof von Upsala, der frühere Professor der Religionswissenschaft an der Universität Leipzig, Dr. NATHAN SÖDERBLOM, im Jahre 1916 ein Werk in deutscher Bearbeitung und Erweiterung erscheinen lassen, das bereits im Jahre 1914 unter dem Titel „Gutströms Uppkomst“ in schwedischer Sprache erschienen war. Von diesem bedeutsamen Werk liegt hier die zweite Auflage vor. Wir haben in derselben mit dem nicht allzu häufigen Fall zu tun, daß sie, „auf einen in den Zeitverhältnissen durchaus begründeten Wunsch des Herrn Verlegers hin, die 398 Seiten der ersten Auflage auf 361 Seiten zurückgehen läßt, während sonstige Veränderungen so wenige wie möglich“ gemacht wurden. Beides mag in der Tat in den äußeren Zeitverhältnissen eine gewisse Begründung haben, durchaus aber nicht in dem hier in Betracht kommenden inneren Charakter des seit 1916 verflossenen Jahrzehnts. Dr. SÖDERBLOM's Werk war damals von erheblicher Bedeutung, insofern es mitwirkte, neue wichtige Dinge in der Erforschung der Anfänge der Religion zur Geltung zu bringen. Ich habe das seinerzeit in einer eingehenden Besprechung des Werkes in dieser Zeitschrift⁶ dargelegt, zugleich mit den Einwendungen, die ich machen zu müssen glaubte. Dr. SÖDERBLOM schreibt von dieser Besprechung in der zweiten Auflage (S. 187, Anm.): „Die ungemein wertvollen und gelehrten Seiten, welche Pater W. SCHMIDT . . . der ersten Auflage meines Buches gewidmet hat, habe ich wiederholt genau studiert. Ich finde, daß der Urheber⁷ einen größeren Platz im Ursprung des Gottesgedankens einnimmt, als ich ihm zugeteilt habe. Aber die Stadien können mich nicht überzeugen. Auch im klaren Licht der Geschichte zeigen sich genau unterschiedene Stadien im Gottesgedanken als ziemlich illusorisch. Man kann klar abgegrenzte Typen nacheinander nicht unterscheiden. Noch schwieriger muß es sein, die Vorstellungen der Primitiven in eine Reihe von aufeinanderfolgenden durch Einwanderung, Übereinander-

⁶ „Anthropos“ X—XI (1915—1916), S. 668—680.

⁷ [Der Hochgott der Primitiven].

lagerung von Kulturschichten usw. bewirkten Typen einzuordnen. Aber in der Grundauffassung stimme ich mit dem gründlichen Forscher überein.“ Er weist dann noch auf meine „Menschheitswege zum Gotterkennen“, München 1923, S. 81, hin.

Es mag sein, daß in diesem Zugeständnis sich die Bereitwilligkeit ankündigt, daß unter günstigeren äußeren Umständen doch auch mehr Änderungen im einzelnen erfolgt wären, als sie jetzt zu bemerken sind. Daß sie aber tatsächlich nicht erfolgt sind, benimmt dem Werke einen nicht unbedeutenden Teil seines früheren Wertes. Denn seit 1916 haben sich insbesondere drei wichtige Wendungen und Fortschritte in der vergleichenden Religionswissenschaft vollzogen, die nun in SÖDERBLOM'S Werk in keiner Weise zur Darstellung gelangen. Das sind 1. die immer breitere und tiefere Begründung und immer weitere Anerkennung des Vorkommens wirklicher Hochgötter auch und gerade auf der ältesten Menschheitsstufe, 2. der Sieg der historischen Methode über den Evolutionismus, 3. der Stillstand und das Erstarren der Zaubерtheorien. Die angemessene Berücksichtigung dieser drei wichtigen Tatsachen hat mich selbst genötigt, die 510 Seiten der ersten Auflage meines „Ursprung der Gottesidee“ in der soeben (ASCHENDORFF'Scher Verlag, Münster i. W.) erschienenen zweiten Auflage auf 832 Seiten anwachsen zu lassen. Man sieht, wie bedeutend und bedenklich damit der Gegensatz wird, der nun auch äußerlich zwischen Dr. SÖDERBLOM'S und meinem Werk entsteht.

P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Trautz Friedrich M. *Ceylon*. (Aus der Sammlung: Der indische Kulturkreis in Einzeldarstellungen, herausgegeben von KARL DÖHRING.) XV + 129 SS. Quart mit 128 Taf. und 1 Karte. GEORG MÜLLER-Verlag. München 1926.

Das Buch will kein „wissenschaftliches Fachwerk“ sein, sondern mehr eine „anregende Einführung in die indische Welt bieten“ (Vorwort). Diesem Ziele ist es treu geblieben und dürfte damit seinen Zweck erreicht haben. In ansprechender Form werden Geographie und Geologie, Pflanzen- und Tierwelt, Ceylons Menschen, Geschichte, Religion und Kultur, Handwerk und Kunstgewerbe, Theater, Tanzmasken und Spiel behandelt. Man merkt es dem Buche zu seinem Vorteil an, daß der Verfasser Land und Leute persönlich gesehen hat und auch die einschlägige Literatur kennt und zu gebrauchen weiß. Manche Sätze verdienen besondere Unterstreichung, z. B. dieser: „Der Buddhismus in Ceylon ist ein neues Beispiel dafür, daß den unzugänglichen Bergländern und vor allem den Inseln ein erhaltendes Element innewohnt, daß sie vermöge ihrer geschützten Lage altes Kulturgut späteren Generationen aufzubewahren pflegen, wie wir der Insel Island z. B. die Erhaltung der altgermanischen Edda verdanken“ (S. 93). Das Literaturverzeichnis (S. 107 f.) und der Sachindex (S. 115—129) haben praktischen Wert. Die zahlreichen, auch vortrefflich gedruckten Tafelbilder verdienen ganz besondere Erwähnung. Der Verlag hat das Buch künstlerisch-geschmackvoll ausgestattet.

P. GEORG HÖLTKE, S. V. D.

Rosen Count Eric v. *Ethnographical Research Work, during the Swedish Chaco-Cordillera-Expedition 1901—1902*. (XIV + 284 pp.). 4°. With 1 map and 283 figures, inclusive of 33 plates in black print and 1 coloured plate. Stockholm 1924. C. E. FRITZE. (20 Swedish Crowns.)

Der Verfasser macht durch dieses Buch im englischen Sprachgewand mehrere Kapitel aus seinen früheren Werken „En förgångens värld“ (Stockholm 1919) und „Bland indianer“ (Stockholm 1921) einem weiteren Leserkreise zugänglich. Dafür werden ihm alle Fachinteressenten, die das Schwedische nicht beherrschen, dankbar sein, denn das hier niedergelegte Material ist wirklich so reichhaltig und so gut erfaßt und wiedergegeben, daß dieses Buch in manchen Punkten eine Lücke ausfüllen kann. Zwei Drittel des Werkes beschäftigen sich mit den Choroti im südlichen Bolivien. Die Kultur der Choroti war bis zur Zeit der schwedischen Expedition praktisch unbekannt.

Das erste Kapitel behandelt das Land und Siedlungswesen der Choroti. Über Kleidung und Schmuck handelt das zweite Kapitel. Wie die Charoti in Krieg und Frieden leben und wirken, beschreibt das dritte Kapitel. Das vierte Kapitel bringt Einzelheiten über die Nahrung und deren Bereitung. Das fünfte Kapitel bespricht neben Alkoholika und Narkotika auch Spiele und Belustigungen der Indianer. Wenn in diesen fünf ersten Kapiteln vor allem — oder fast nur — die materielle Kultur mit besonderer Sorgfalt und in ausreichendem Maße berücksichtigt wird, so ist das sechste Kapitel über Familienwesen und Stammesorganisation, über Aberglaube, Krankheit und Tod etwas dürftig ausgefallen (p. 159—186). Die sechs ersten Kapitel sind ausschließlich den Choroti gewidmet.

Es folgen dann noch zwei Kapitel über die den Choroti benachbarten Chiriguano, ein Kapitel über die Gaugos, die „cowboys“ Südamerikas, und ein letztes Kapitel über die Indianer des Tarija-Valley.

Glänzend ist die technische Ausstattung des Buches. Zum praktischen Gebrauch möchte man neben dem vorhandenen Literaturverzeichnis vor allem noch einen ausführlichen Sachindex wünschen.

P. GEORG HÖLTKE, S. V. D.

Rosen Count Eric v. *Popular Account of Archaeological Research, during the Swedish Chaco-Cordillera-Expedition 1901—1902.* (XIV + 168 pp.). 4°. With 1 map and 237 figures, inclusive of 21 plates in black print and 3 coloured plates. Stockholm 1924. C. E. FRITZE. (15 Swedish Crowns.)

Dieses geradezu prachtvoll ausgestattete Buch ist unter besonderer Bevorzugung des archäologischen Materials eine englische Übersetzung mehrerer Kapitel aus des Verfassers früherem Werke „En förgångens värld“ (Forskningar Och Äventyr Bland Andernas Högfjäll. Stockholm 1919). Arbeitsfeld dieser Forschungen ist das Grenzland von Argentinien und Bolivien.

Das erste Kapitel enthält aus Casabindo (Puna de Jujuy, Argentinien) neben Einzelangaben über die Anlage der dortigen alten Gräber eine reiche Sammlung verschiedener Gegenstände der materiellen Kultur aus „vorspanischer Zeit“. So nämlich beantwortet der Verfasser die Frage nach der Datierung dieser Kultur: „That their most flourishing period of the ancient civilization in these regions was before the time of the Spanish invasion is evident from the fact that, with only two exceptions, all the objects found at Casabindo are of Indian type with no trace of European influence either as to form or material. Thanks to these exceptions, which consist of two objects indubitable European origin, it is also possible to state with certainty that the ancient civilization of Casabindo, strongly influenced by Old-Peruvian connections, still obtained when the Spaniards made themselves masters of the country. For proof of this, there exists only the two above-mentioned objects of European origin [a fragment of a tool and a wind instrument]“ (p. 49).

Das zweite Kapitel beschreibt neben anderem besonders die zahlreichen Funde aus der Ruinenstadt Morohuasi. Bronzestücke sind wenige darunter, so daß dieses Metall in damaliger Zeit dort selten und darum kostbar gewesen sein muß (p. 78). Nicht nur hatten die früheren Bewohner dieser Stadt Verbindungen mit den Kulturen im benachbarten Chaco, wie die Entlehnungen beweisen (z. B. unter anderem der typische östliche Pfeil mit Holzspitze im Gegensatz zum typischen westlichen Pfeil mit Steinspitze), sondern es muß auch gewissermaßen ein lebhafter Handel bestanden haben, wie die zahlreich gefundenen Packsättel andeuten können (p. 90).

Bis zur Zeit der schwedischen Expedition war der südliche Teil Boliviens archäologisch noch ein unbekanntes Land. Wir begreifen es darum, wenn der Verfasser mit einem eigenartigen Gefühl schwankender Erwartung seine Forschungen in Tolomosa (im Tarija-Valley) begann. Daß er aber auch dort nicht enttäuscht wurde, beweist die stattliche Sammlung von rund 5000 Fundstücken, die er im dritten Kapitel behandelt.

Die zahlreichen feinen Textzeichnungen des Buches erleichtern das Verständnis der Lektüre. Ein brauchbares Literaturverzeichnis beschließt die wertvolle Arbeit.

P. GEORG HÖLTKE, S. V. D.

Schacht Josef. *Das Kitāb al-Ḥijal fil-Fiqh des Abū Ḥatim Maḥmūd ibn al-Ḥasan al-Qazwīnī* (Buch der Rechtskniffe). Mit Übersetzung und Anmerkungen. Hannover 1924. Orientbuchhandlung HEINZ LAFAIRE. VI + 79 SS. und 60 SS. arabischer Text. Großoktav. Preis: Mk. 10.—.

Die Arbeiten von SNOOK HURGRONJE und IGNAZ GOLDZIEHER über muhammedanische Rechts- und Gesetzeswissenschaft haben uns die wichtige Erkenntnis gebracht, daß das islamische Recht keine Rechtssätze in europäischem Sinne bietet, sondern im wesentlichen eine Pflichtenlehre ist. Diese Bestimmungen suchen also ein Ideal zu verwirklichen, das der Islam als Religion mit seiner Forderung der Beherrschung und Durchdringung des gesamten Lebens stellt. Die Zahl der religiösen Gebote war so groß und kompliziert, daß sie der einfache Muhammedaner kaum ganz überblicken konnte, und auch auf dem Gebiete des profanen Rechts vermochten diese Idealforderungen den Bedürfnissen des praktischen Lebens und der Wirklichkeit nicht mehr zu entsprechen, weshalb sie umgebogen und abgeändert werden mußten. Daher ersannen die Rechtsgelehrten Mittel und Wege, diese Bestimmungen in irgendeiner Weise zu umgehen. Das geschah durch die Umgehungskniffe (arab. *ḥīla*, Plur. *ḥijal*) die zum Entstehen einer besonderen Literaturgattung, der *Ḥijal*-Literatur führten. Bis zu einem gewissen Grade offenbart sich hierin ein charakteristisches Moment des Geistes des islamischen Rechts und hier scheint mir im allgemeinen auch ein Beweis des Widerspruches zwischen Theorie und Praxis im islamischen Recht zu liegen.

Hatte J. SCHACHT früher das hanafitische Rechtskniffbuch des *al-Ḥaṣṣāf* ediert, so legt er uns hiermit das einzig erhaltene der schafiitischen Schule in Text und Übersetzung vor. Die hanafitischen *Ḥijal*-Bücher sind aus dem Bedürfnis der Praxis entstanden und für die Praxis geschaffen. Überhaupt hat die hanafitische Rechtsschule in reichem Maße gesunden Sinn für die Forderungen des praktischen Lebens und für die Verwirklichung praktisch-rechtlicher Ziele, wie z. B. die Rechtssätze bei Vermengung, Vermischung, Verarbeitung zeigen. Das Kniffbuch des *al-Qazwīnī* ist mehr eine künstliche Schöpfung und weist im allgemeinen theoretische Züge auf, was nicht wunderlich ist, da innerhalb der schafiitischen Schule *Ḥijal*-Bücher sehr verpönt waren und deshalb erst spät auftreten, wahrscheinlich als Konkurrenzunternehmen, wie SCHACHT zugibt. Daher erschienen manche angeführte Kniffe nicht so sehr als Rechtsumgehungen und Kniffe im prägnanten Sinne des Wortes, als vielmehr geschickte Anwendungen der Rechtsätze und kluge Anordnung von juristischen Tatbeständen. Im Gegensatz zu den hanafitischen Kniffen steht auch die schafiitische, rein äußerliche Einteilung in verbotene, mißbilligte und erlaubte Kniffe.

Der Textedition liegt die Berliner Handschrift zugrunde, außer der eine andere nicht bekannt ist. Trotzdem ist ein sicherer Text geboten. Ebenso ist die Übersetzung gründlich und durchwegs einwandfrei. Zu einigen nachgeprüften Seiten von Text und Übersetzung erlaube ich mir, einige Kleinigkeiten zu bemerken:

V, 1 und 2 ist statt „richtigeren“ grammatisch doch nur möglich „nach der richtigsten der beiden Ansichten“. — V, 4, *ṭaman miṭlihi* ist mit „Durchschnittspreis“ dem Sinne nach gut wiedergegeben; *miṭl* in der juristischen Terminologie bedeutet das Simile, das Gleiche von derselben Gattung (*ḡins*) in bezug auf Quantität und Qualität. — V, 5 scheint mißverstanden. *ḥaqq* ist „Recht, Rechtsanspruch“ (obligatorische Forderung), zu deren Deckung er ein Pfand nimmt. Es besteht das *ṣāhib aṣ-ṣai* der Handschrift zu recht. — V, 9 Konjekture scheint mir überflüssig, es ist *talaffazza*, wie der Text hat, zu lesen. — V, 10 statt der Tilgung von *‘alā* wohl eher *ḍalika* zu ergänzen. — V, 11 würde ich auffassen: „Wenn jemand einen Säugling heiratet und für ihn eine Brautgabe bestimmt (vgl. *Muṭarrizī*, *Muḡrib*, s. v. *ṣadaqa*), wünscht dann aber die Ehe nichtig zu machen, ohne daß er etwas von der Brautgabe an sie zu geben hat, ...“ — V, 12 „um die Haftung von sich abzuwenden“; genau

so ist auch IV, 65 u. a. zu übersetzen. Den Ausdruck *dafa'a al-waḍ'ra* habe ich als juristischen Terminus für „ein Depositum weitergeben, weiterdeponieren“ gefaßt. Somit würde auch der Nebensatz „das er hat“, der im Text nicht steht, überflüssig sein. — V, 13 „die verbreitetste Ansicht der Schule“ — V, 16 *širka* ist juristisch einerseits *širkat al-amlāk* (Miteigentum), anderseits *širkat al-'uqūd* (Gesellschaft). Daher bedeutet *šarik* sowohl Miteigentümer als auch Gesellschafter. Mithin wäre der Anfang von V, 16 zu übersetzen: „Wenn ein Sklave im Miteigentum von zweien steht...“ — Ferner ist die Bedeutung von *qawwama* nicht klar zum Ausdruck gekommen. *qawwama* bedeutet „bewerten“, vgl. *Fajjūmī*, *Miṣbāḥ*; *šāfi'ī*, *K. al-Umm*, III, 227 verschiedentl. Diese zweite Form entspricht der bei *Zamaḥṣarī*, *Asās al-balāḡa*, angeführten ersten Form in der Phrase: *bi-kam qāma 'alaika haḍa al-matā'* „auf wieviel kommt dir diese Sache zu stehen?“ Demnach ist zu übersetzen: „... ohne daß der Anteil seines Teilhabers zu seinen Lasten bewertet wird...“ — V, 17 ist „Ausstrahlung“ wohl Druckfehler für „Auszahlung“, was sachlich zwar den Sinn trifft, aber wörtlich nach obiger Ausführung „Bewertung, Wertfestsetzung“ heißt. — Sehr begrüßt hätte ich es, wenn dem wichtigen Buche, für dessen gründliche Veröffentlichung wir J. SCHACHT sehr dankbar sind, ein Sachregister beigegeben wäre.

Zum Schluß möchte ich noch ein oben schon angedeutetes Moment hervorkehren. Ein Heranziehen größerer Fiqh-Werke oder bloß eines derselben — SACHAU'S „Muhammedanisches Recht“ dürfte aus verschiedenen Gründen kaum ausreichend sein — für die Anmerkungen zu den einzelnen Kniffen, in denen die juristischen Tatbestände erklärt werden, wäre sehr gewinnbringend gewesen. Es hätten die jeweiligen Lehren des Fiqh die Grundlage für die Kniffe bilden können und es wäre deutlich geworden, aus welchen Gründen der betreffende Kniff entstanden ist und inwieweit er von den Rechtssätzen abweicht. Freilich würde ein solches Eingehen den Rahmen der Arbeit, die nur Text und Übersetzung, aber keine Verarbeitung des Materials bringen will, bei weitem überschritten haben. Dabei hätte sich aber gezeigt, daß zuweilen der Charakter des Kniffes stark in den Hintergrund tritt. Z. B. um einen Fall herauszugreifen, handelt V, 14 vom Weiterdeponieren des Depositums. Die Reise wird in den Rechtsbüchern immer als Grund zur Substitutionsbefugnis angeführt. Der Depositar soll zunächst versuchen, das Depositum dem Deponenten zurückzugeben; falls er dazu nicht imstande ist, dem Bevollmächtigten desselben (*wakīl*) und dann dem Richter. Wenn das alles nicht möglich ist, soll er es einem vertrauenswürdigen Manne (*amīn*) übergeben. Darin stimmen die schafiitischen Rechtsbücher überein: *Umm* IV, 51; *Muzanī* III, 176; *Širāzī* 127; *Ġazālī* I, 284, woraus hervorgeht, daß hier ein reiner Rechtssatz und kein Kniff vorliegt. Genau so resultieren die Tatbestände bei V, 23–24 aus der schafiitischen Lehre über den Diebstahl. In V, 23 fällt auf jeden Dieb das *Niṣāb* $\frac{1}{4}$ Dinar; bei V, 24 hat das Haus im ersten Fall keinen Wächter, also ist das *Ḥirz*, die eine der Bedingungen für die *Hadd*-Strafe, nicht erfüllt, ebenso im zweiten Fall, da der Dieb durch die offenstehende Tür des Hauses eintritt und infolgedessen das *Ḥirz* nicht verletzt.

Dr. OTTO SPIES — Bonn a. Rh.

Tschudi Rudolf. *Das Chalifat.* (Philosophie und Geschichte. Eine Sammlung von Vorträgen und Schriften, Heft 10.) Tübingen 1926. J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK). 29 SS. Oktav. Preis: Mk. 1.20.

Die Abschaffung des Chalifats, das das osmanische Herrscherhaus jahrhundertlang innegehabt hatte, bedeutet gewiß einen völligen Bruch der Türkei mit der islamischen mittelalterlichen Tradition. Aber je mehr man die Institution des Chalifats nach der historischen Entwicklung zu betrachten sucht, um so leichter wird es, gerade diese radikale Neuerung zu verstehen. Sie ist der Abschluß eines allmählichen, die staatsrechtliche Lehre immer mehr auflösenden Prozesses. Die Wandlungen, die das Chalifat in fast 13-hundertjähriger Entwicklung durchgemacht hat, sucht R. TSCHUDI im Rahmen eines interessanten und gründlichen Vortrages zu verfolgen. Den Ausgangspunkt bildet die Entwicklung des Chalifenreiches in den ersten Jahrhunderten, in denen die staatsrechtliche Lehre von der Stellvertretung des Propheten ausgebildet und

festgelegt wurde. Bald aber war diese Lehre nur noch eine Theorie, eine ideale Forderung, der die Wirklichkeit nicht mehr gerecht werden konnte. Die ideengeschichtliche Entwicklung führte durch die völlige Machtlosigkeit und das durch diese gegebene Auftreten von Gegenchalifen zu einer Vergeistlichung des Chalifats. So enthielt dann später bei den osmanischen Sultanen der Chalifentitel keinen staatsrechtlichen Begriff und Anspruch mehr, wie BARTHOLD'S Studien zeigen. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts findet die dem Orient von Europa angedichtete Umwandlung der Chalifatsvorstellung statt, derart, daß der Sultan das Oberhaupt aller Muhammedaner ist, wobei also die religiöse Würde von der weltlichen Herrschaft unabhängig ist. Diese Vorstellung ist dem islamischen Staatsrecht völlig fremd. Zum Schluß wird einigen durch die Abschaffung des Chalifats aufgeworfenen Fragen des gegenwärtigen Islams nachgegangen, die in verständiger Weise gelöst werden. Der Vortrag bildet einen ausgezeichneten Überblick über die geschichtliche Entwicklung des Chalifats.

Dr. OTTO SPIES — Bonn a. Rh.

Heffening Willi. *Das islamische Fremdenrecht bis zu den islamisch-fränkischen Staatsverträgen. Eine rechtshistorische Studie zum Fiqh.* (Beiträge zum Rechts- und Wirtschaftsleben des islamischen Orients, herausgegeben von W. HEFFENING, Bd. I.) Hannover 1925. Orientbuchhandlung HEINZ LAFAIRE. XX + 219 SS. Oktav. Preis: Mk. 20.—.

Es ist sehr erfreulich, daß für das Studium des islamischen Rechts ein erhöhtes Interesse bei den Orientalisten wie auch bei den zu vergleichender Rechtswissenschaft neigenden Juristen erwacht ist. Das islamische Recht ist ein Teilgebiet der Islamkunde und gehört eng in den Rahmen der Fragen und Probleme, die der Islam als Religion aufwirft. Eine Religionsgeschichte des Islam ohne Berücksichtigung des Rechts würde Einseitigkeit und Unvollständigkeit bedeuten. Der Islam durchzieht ja bekanntlich das ganze Leben des Menschen, er orientiert jede, auch noch so bedeutungslose Handlung des profanen Lebens religiös. Der Grundfaktor des islamischen Rechts ist sein göttlicher Charakter. Eine Scheidung von Religion, Staat und Kultur ist dem Islam fremd. So hat das islamische Recht die Herrschaft über das religiöse, soziale und politische Verhalten des Menschen. Auch in das Leben tolerierter Andersgläubiger, die im *Dār al-islam*, im Islamland leben, greift das Gesetz soweit ein, als ihre Stellung und ihre Lebensverhältnisse den Interessen der Muslime irgendwie zuwiderlaufen.

Diese Andersgläubigen haben im islamischen Staate seit jeher einen, wenn auch nur geringen Faktor gebildet. Wir wissen heute, daß die neue Religion in den ersten Jahrhunderten nicht mit Feuer und Schwert verbreitet wurde, vielmehr, daß sie gegenüber den *Ahl al-kitāb*, d. h. den Schriftbesitzern, welche da sind: Juden, Christen, Sabier und — nach bestrittener schafi'itischer Lehre — Magier (*mağūs*) vom Geiste der Duldung getragen war. Für diese nichtmuhammedanischen Staatsangehörigen sowie für die Fremden, die durch Handel, Reiselust und Gesandtschaften ins Islamland geführt wurden, haben sich mit Entwicklung des Gesetzes auch besondere Rechtsnormen ausgebildet, die in den Grundzügen etwa gegen Ende des zweiten Jahrhunderts abgeschlossen und festgelegt sind.

Ein Nichtmuslim, der sich im islamischen Staate aufhält, ist seiner rechtlichen Stellung nach entweder *Dimmī* oder *Musta'min*. *Dimmī* ist der im Islamland ansässige Nichtmuslim, und zwar nur derjenige, der zu den *Ahl al-kitāb* gehört. Sie müssen die Kopfsteuer (*ğizja*) zahlen, während ihnen freie Religionsübung belassen ist. Nur die Heiden hatten zwischen Tod oder Islam zu wählen. Unter *Musta'min* versteht die islamische Rechtswissenschaft denjenigen, der sich nur vorübergehend im islamischen Lande aufhält und den Schutz (*amān*) genießt. Man wird leicht begreifen, daß beide Rechtssubjekte im wesentlichen gleichen oder ähnlichen Rechtsnormen unterworfen sind. HEFFENING will in seinem Buche die Rechtsstellung des *Musta'min*, also das Fremdenrecht darstellen. Daß er dabei oft auf den *Dimmī* übergreifen muß, daß er in

Ermangelung hinreichenden Materials aus den islamischen Rechtsbüchern analoge Rechtsätze für den *Dimmī* heranziehen darf, geht aus dem Gesagten hervor.

HEFFENING hat die Institution des *Amān* in der Meinung (S. 5) gewählt, daß dieses Rechtsinstitut gerade deswegen zur Behandlung geeignet sei, weil es in keinem besonderen Kapitel (*kitāb*) der islamischen Rechtswerke eine eigene Darstellung findet. Dabei ist jedoch, wie mir scheint, ein anderes Moment zu berücksichtigen. Durchweg sind ja die einzelnen Rechtsinstitute in besonderen Kapiteln nach rein äußerlicher Einteilung behandelt, z. B. Bürgschaft, Gesellschaft, Stellvertretung, Leihe, Miete, Geschenk usw. Zudem haben die islamischen Juristen allgemeine Grundsätze und Lehren, wie sie etwa der Allgemeine Teil unseres Bürgerlichen Gesetzbuches umfaßt, nicht geordnet und abstrahiert. Jedoch findet sich in den meisten Kapiteln der für die juristische Bearbeitung notwendige Stoff zusammengestellt. Daher wäre es zunächst vorteilhafter und auch einfacher gewesen, ein solches Kapitel nach den Methoden moderner Rechtswissenschaft, sowohl dogmatisch wie auch historisch, nach mehreren Rechtsbüchern zu untersuchen und systematisch darzustellen. Daß eine Bearbeitung des islamischen Rechts nach den Methoden unserer Wissenschaft, nach moderner Systematik unter genauer Abwägung der islamischen und modernen Rechtsbegriffe erfolgen muß, liegt auf der Hand. Allerdings sind unsere Rechtsbegriffe und unsere Systematik nur die Werkzeuge, um die Fülle der Rechtssätze zu sichten. Dabei muß man sich aber vor dem Fehler hüten, dem islamischen Recht fremde Sätze unterzuschieben oder uns unbekannte Vorstellungen zu ignorieren. Wenn man nicht nach diesen Gesichtspunkten vorgeht, so tut man nichts anderes, als die islamischen Juristen getan haben: man betet in unwissenschaftlicher Weise die Fiqh-Werke nach und das Resultat ist Faseln und Wortklauberei. An dieser Stelle sei noch eingeschoben, daß hier Gebiete liegen, die einer Bearbeitung dringend bedürfen. Denn was uns zunächst für die Erforschung des islamischen Rechts fehlt, sind positive Rechtssätze bringende Einzeldarstellungen. Kleine Kompendien wie *al-Qudūrī*, *Ḥalīl ibn Ishāq*, *al-Qairawānī* können unsere Kenntnisse vom islamischen Recht nicht mehr wesentlich fördern. Reichen Gewinn dagegen versprechen die großen Rechtsbücher, z. B. des *aš-Šāfi'ī*, *Sahnūn*, *al-Kāsānī*, *as-Saraḥsī* u. a. Durch derartige Studien würde erst einmal die Grundlage für die Geschichte des Rechts, seiner Normen und der Entwicklung derselben gelegt.

Um auf vorliegendes Buch zurückzukommen, so traut sich HEFFENING, indem er sich die Arbeit nicht leicht macht, mehr zu und greift sogleich ein schwieriges und verzweigtes Rechtsinstitut heraus: den *Amān*. Alle Lehren darüber sind in den verschiedensten Kapiteln der Fiqh-Werke verstreut; nur die Zaiditen widmen dem *Amān* ein eigenes Kapitel im *Kitāb as-sijar*. HEFFENING hat diese mühsam gesammelten Rechtssätze nach modernen methodischen Gesichtspunkten in juristischer Disposition verarbeitet. Aus der Bearbeitung geht hervor, daß er sich in das ganze System eingefühlt hat und trotz der angeführten Schwierigkeiten Herr seines Stoffes ist.

Das Buch zeugt von eifriger Sammelarbeit, von außerordentlicher Belesenheit auf allen Gebieten und von gesundem rechtshistorischen Sinn. HEFFENING gibt nach der Festlegung der Terminologie im ersten Kapitel die systematisch-dogmatische Darstellung der Normen und Vorschriften, die das Fremdenrecht umfaßt (Kap. II); allerdings vermißt man hier zuweilen eine im einzelnen streng durchgeführte Systematik und juristisch-prägnante Ausdrucksweise — eine Äußerlichkeit ist nur, daß das Handelsrecht im Öffentlichen Recht behandelt wird! Man fühlt gerade hier zu sehr den Historiker statt des Juristen. Sodann hat er die Entwicklung des Fremdenrechts bis zu den islamisch-fränkischen Staatsverträgen eingehend verfolgt (Kap. III), um dadurch zu zeigen, wie sich die Rechtsnormen ausgewachsen, erweitert und verändert haben. Durch die Staatsverträge haben die fremdrechtlichen Bestimmungen eine Neuordnung erfahren, die zeigt, daß die erstarrten Theorien nur als islamisch-juristische Idealforderungen Geltung hatten. Diese Entwicklung wird im fünften Kapitel in großen Linien bis zur Gegenwart, zu den neuesten Staatsverträgen, die übrigens noch manche Züge alter Rechtsvorstellungen aufweisen, weitergeführt. In diesen Kapiteln zeigt HEFFENING feine rechtshistorische Gaben. Ferner sucht ein viertes Kapitel, soweit das bei einer so wenig

greifbaren Materie möglich ist, die von außen her, aus anderen Rechtskulturen einwirkenden Einflüsse zu bestimmen. Denn man muß ein Recht, genau so wie jede Kultur, auch nach seinen Abhängigkeiten und Einflüssen betrachten. Hier wird, gemäß der natürlichen Gegebenheiten, der Frage nachgegangen, was aus römisch-byzantinischem, jüdisch-talmudischem und sassanidischem Recht herrührt. Das Hauptresultat dieser Untersuchung ist, daß die Eigengerichtsbarkeit einfach übernommen wurde: so die *episcopalis audientia* und die Eigengerichtsbarkeit der Juden auf ehemals byzantinischem Boden, sowie die Eigengerichtsbarkeit der Christen im sassanidischen Reiche. Dagegen ist eine Ableitung der islamischen Anschauung über die rechtliche Stellung der Andersgläubigen aus den weitestgehend kongruenten Vorstellungen des Talmuds in wohl abwägender Weise in Frage gestellt, zumal sich ähnliche Anschauungen über Andersgläubige und Häretiker in den Novellen Justinians finden.

Wichtig sind die dem Buche beigegebenen Beilagen, besonders die „Übersicht über die Fiqh-Werke“, die viel neues bibliographisches und literargeschichtliches Material enthält, sowie die arabischen Texte aus bisher unedierte, wertvollen zaiditischen Handschriften.

Eines der Hauptverdienste des Buches ist, die Linie der Entwicklung des Fremdenrechtes aufgewiesen zu haben. In dieser Entwicklung ist der wichtigste Punkt die Scheidung von kriegsrechtlichem und fremdenrechtlichem *Amān*, die rechtsgeschichtlich wie historisch geboten und bedingt ist. Den Grundstock des Fremdenrechtes bildet das altarabische Gastrecht, das *Ġiwār*-Verhältnis, das in der Gemeindeordnung Muhammads für den jungen Stadtstaat Medina auf die *Ġamā'at al-muslimīn* übertragen wurde. Doch wurde durch die Sure der Losasgung (Koran IX, 1—12), welche die Bekämpfung der Ungläubigen predigt, mit der altarabischen Auffassung des *Ġiwār* gebrochen. Auf Grund dieser Sure entwickeln sich die Bestimmungen über die Schutzerteilung im Kampfe gegen die Ungläubigen.

Der durch das Kriegerrecht entstandene *Amān*-Gedanke wird nun zur Grundlage des Fremdenrechtes. Nur aus dieser Tatsache ist es verständlich, daß prinzipiell jeder Muhammedaner, fremdenrechtlich nur der Staat, der *Imām* oder sein Vertreter, das Recht hat, den *Amān* zu erteilen. Und so ist rechtshistorisch zwischen kriegsrechtlichem und fremdenrechtlichem *Amān* zu unterscheiden, wenn auch die uns erhaltenen verhältnismäßig jungen Fiqh-Werke eine derartige Scheidung nicht mehr kennen. Die Juristen haben in ihrer Theorie diese beiden Arten des *Amān* miteinander verbunden — ungeachtet der tatsächlichen historischen Grundlage —, indem sie das aus den neuen Bedürfnissen des Staates werdende Fremdenrecht aus dem Kriegerrecht entwickelten. Sie konnten und mußten das aus ihrer religiösen Einstellung heraus, im Anschluß an Koran und Tradition. Hätten sie das nicht getan, so wäre das dem Aufgeben des *Ġihad*-Gedankens gleichgekommen. Diese Entwicklung erklärt sich aus den Zuständen des jungen islamischen Staates der Omajjaden- und ersten Abbasidenzeit. Daß der fremdenrechtliche *Amān* später (erst im Laufe des 2. Jahrhunderts d. H.) in das Fiqh eingearbeitet, und das Fremdenrecht mit dem *Amān*-Recht erbunden worden ist, dafür zeugt die *Ṭabarī*-Stelle (*Tafsīr* X, 50) zu Koran IX, 6. Zur Omajjadenzeit, etwa um 100 d. H., ist von frommen, fanatischen Muslimen die Schutzerteilung an Fremde völlig abgelehnt worden, indem sie den grundlegenden Koranvers IX, 6 für abrogiert erklärten und damit dem Fremdenrecht den Boden entzogen.

Im übrigen finden sich in dem Buche noch manche beachtenswerte, feinsinnige Gedanken und bisher noch nicht beachtete Entwicklungslinien. Daß in einem so großzügig angelegten Werke, welches sich auf intensiver, mühsamer Kleinarbeit aufbaut, Fehler und Versehen unterlaufen können, liegt auf der Hand. So wäre allerdings an Einzelheiten und Kleinigkeiten, u. a. auch verschiedene philologische Mißverständnisse, die mir bei der Durchsicht eines Quellenwerkes aufgestoßen sind, noch manches zu beanstanden oder wenigstens zu diskutieren. Freilich verbietet der Rahmen dieser Zeitschrift, darauf einzugehen; doch tut dies dem Buch als ganzem wohl keinen Abbruch. Es ist gerecht und billig, die großen Linien, das wissenschaftliche Verständnis und das eifrige Bemühen des Verfassers hervorzuheben und zu würdigen.

Durch diese Arbeit hat sich W. HEFFENING als islamischer Rechtshistoriker gut eingeführt; mit großem Interesse können wir weiteren Publikationen des Verfassers entgegensehen.

Dr. phil. et jur. OTTO SPIES — Bonn a. Rh.

Sydow Eckart v. *Ahnenkult und Ahnenbild der Naturvölker.* (6. Band der „Schöpfung“. Beiträge zu einer Weltgeschichte religiöser Kunst, herausgegeben von OSKAR BEYER.) Kleinquart. (36 + 20 SS.) Mit 20 Abb. FURCHE-Kunstverlag. Berlin 1924.

Der Verfasser, dem wir schon mehrere Werke über exotische Kunst verdanken, versucht in diesem vortrefflich ausgestatteten Büchlein den Totenkult und seine plastische Gestaltung, das Ahnenbild, einem künstlerisch interessierten Leserkreis näherzubringen. Im großen und ganzen verraten die Ausführungen gesunde ethnologische Fachkenntnisse. Die hier berührten Fragen und Probleme stehen noch nicht lange im Blickfelde des Abendländers. Erfreulicherweise brachten die letzten Jahre manche gute Studie und Kritik auf den Markt. Weil es Neuland zu erforschen gilt, ist es nicht verwunderlich, daß die ersten Pioniere manchen Umweg und manchen Irrweg eingeschlagen haben. Die Gefahr dafür ist um so größer, als bei einer rein künstlerisch-ästhetischen Wertung fremdländischer Kunstobjekte naturgemäß das subjektive Gefühl des Beobachters im richtungweisend ist. Darum möchte ich Herrn v. SYDOW auch nicht in allem folgen. Zwar will er nicht — in einer gewissen schwebenden Unsicherheit gehalten — die Bedeutung des schaffenden Individuums vollständig ableugnen, aber praktisch ist es doch ein Aufgeben der Individualität, wenn er schreibt: „Den Naturvölkern fehlt der Sinn für das Schöpferische“ (S. 8). Diese Auffassung erinnert an eine analoge Erscheinung auf dem Gebiete der allgemeinen Völkerkunde in den ersten Jahren der jungen Wissenschaft. Jedenfalls, um zur Kunstkritik zurückzukommen, schreibt neuestens VATTER, ein Mann mit vorzüglichen ethnologischen Kenntnissen: „Wir kennen eine nicht ganz geringe Anzahl primitiver Plastiken, die bei voller Wahrung des traditionellen Stils so deutlich den Stempel einer großen individuellen Leistung und einer schöpferischen Persönlichkeit tragen, so durchaus ‚Kunstwerk‘ im höchsten Sinne sind, daß nur eine gewaltsame Verkenntung des Tatsächlichen die Hand des Künstlers in ihnen zu negieren vermag“ (VATTER, Religiöse Plastik der Naturvölker, Frankfurt a. M. 1926, S. 42).

Das vorliegende Büchlein SYDOW's mit den schönen Tafelbildern kann und soll der primitiven Kunst, besonders in den Kreisen der Künstler und Kunstkritiker, neue Freunde und Forscher werben.

P. GEORG HÖLTKER, S. V. D.

Nuoffer Otto. *Afrikanische Plastik in der Gestaltung von Mutter und Kind.* KARL REINER-Verlag. Dresden. 80 SS. mit 75 Bildern. Preis: Mk. 4.50, geb. Mk. 6.50.

Das anregend geschriebene Büchlein stellt einen erfolgreichen Versuch der künstlerischen Erfassung einer primitiven afrikanischen Kunst dar. Als Objekt wählte der Autor die plastische Darstellung von Mutter und Kind in Afrika. Ein anderes Motiv wäre vielleicht fruchtbarer gewesen, aber keines träfe besser die afrikanische Psyche als das gewählte. Plastische Darstellungen von irgendwelcher Bedeutung finden wir nur in Westafrika, somit blieb auch die Darstellung auf jene Gebiete beschränkt, den Kongo, Kamerun und Guinea. Stück für Stück versucht der Autor zu beschreiben und unserem Empfinden näherzubringen, indem er die Intentionen des Künstlers interpretiert und dessen Kampf mit der Materie und seinem primitiven Können schildert.

Oft zeigt es sich, daß der Künstler einfach versagte, die Arbeit unvollendet ruhen ließ, weil er ihr nicht gewachsen war, während sonst auch Stücke vorgewiesen werden, die schon im Bilde erfreuen.

Ein Kapitel über den Einfluß christlicher Kunst auf die einheimisch afrikanische: ist angefügt. Vielen wird an der Hand der Ausführungen des Autors das Verständnis für die anfänglich abstoßend oder lächerlich wirkende afrikanische Plastik aufgehen.

P. P. SCHEBESTA, S. V. D.

Weynants-Ronday M. *Les Statues Vivantes*. Introduction à l'étude des statues égyptiennes. Préface de JEAN CAPART. In-8°. 203 pp. Edition de la Fondation Egyptologique Reine Elisabeth, Bruxelles 1926.

La valeur de cet ouvrage ressort entre autres du fait qu'on y voit les Egyptologues, eux-mêmes admettre et défendre l'idée qu'il importe pour la science en question (il s'agit ici de l'Egyptologie) de s'expliquer avec l'ethnologie. Les paroles de M. CAPART dans l'introduction devraient être méditées par tout Egyptologue: «Aussi qu'il en soit, il est certain que la connaissance de l'ethnographie est utile aux savants parce qu'elle leur permet de confronter les théories qu'ils ont patiemment élaborées dans l'isolement silencieux de leur cabinet de travail avec des faits recueillis par les explorateurs. Quelques-uns de ces faits se retrouvent, identiques, chez des peuples situés géographiquement aux antipodes l'un de l'autre» (p. 3). La culture égyptienne ne se trouve certainement pas en marge des autres civilisations, mais elle plonge comme toutes les autres ses racines d'une manière quelconque dans les civilisations primitives. Celles-ci font rejaillir leur lumière sur celle-là.

L'essai fait par l'auteur d'expliquer par l'ethnologie le *Ka* et les statues qui lui servent de substratum, est exact en principe, mais, à mon avis, manqué au point de vue de la méthode. Il n'est pas admissible de collectionner pêle-mêle de partout des analogies, pour essayer d'en tirer la solution de la question qui se pose. Il peut y avoir de nombreuses analogies qui ne doivent pas nécessairement remonter à la même origine. Madame WEYNANTS-RONDAY cherche à établir des comparaisons avec les peuples les plus divers: Chinois et Kubus, Papouas et Babyloniens, Karibes et Karen, etc. Méthodiquement il aurait été plus exact de s'occuper en premier lieu des peuples dont la culture semble être apparentée avec celle de l'ancienne Egypte.

Dans l'annuaire de St. Gabriel pour 1925 (p. 260 et suiv.), j'ai essayé, à propos d'une étude concernant les idées sur l'âme et les sacrifices chez les Africains, de donner quelques explications sur le *Ka* en Egypte. Ce n'était certes qu'un essai, mais il me fit entrevoir les possibilités d'approcher le problème en prenant comme point de départ certaines peuplades africaines. Sans doute trouve-t-on également en Asie des peuplades apparentées, mais il s'agit de faire un choix critique.

Le chap. IV expose le problème du *Ka* si chaudement discuté par les Egyptologues. C'est ce qui prouve mieux que tout autre argument combien il est impossible de le résoudre du point de vue philologique et archéologique, puisqu'il existe presque autant d'explications que de cerveaux qui s'en sont occupés. L'auteur se range de l'avis de MASPERO et de M. CAPART, tout en donnant à entendre qu'elle voudrait faire passer le *Ka* pour l'âme dans le sens le plus étendu du mot (p. 168). Mais comme précisément elle n'arrive pas à déterminer plus exactement la notion du *Ka*, le but de son travail ne semble pas complètement atteint, malgré de laborieux rapprochements et un travail critique de triage.

Dans l'étude susmentionnée, j'ai pris le *Ka* pour la partie psychique, une espèce d'âme, mais pas dans la signification ordinaire du mot. Le *Ka* serait, d'une manière plus précise, une personnalité ou entité matérialisée de quelque façon, l'Ousia des Grecs. C'est ce que font entrevoir non seulement des parallèles tirés de l'intérieur de l'Afrique, mais encore des conceptions des Egyptiens eux-mêmes. «Le faucon sur le trône royal, on l'appelle le *Ka* du roi» (JUNKER, *Die Osirislegende*, p. 33). Le faucon est proprement Horus. Quand Horus s'unit à une personne, celle-ci devient roi, mais seulement à cette condition. Le Horus-*Ka* — ici le faucon — s'unit à la personne humaine. Celle-ci avait déjà son propre *Ka*; un autre *Ka*; le Horus-*Ka*, vient s'y ajouter, de sorte que nous avons ici deux personnes en une seule. Autant de *Kas* réunis dans un être, autant de

noms et autant de personnes. C'est donc le *Ka* qui fait la personnalité proprement dite, la nature, mais l'Égyptien le matérialise toujours d'une façon ou d'une autre.

L'auteur semble avoir démontré péremptoirement que les statues passent pour le domicile, on pourrait dire pour le nouveau corps du *Ka*. Somme toute, le chap. IV nous fournit un éclaircissement du problème dans ses principes. On peut continuer à travailler en partant de ces données, mais dans le sens indiqué, c'est-à-dire que l'ethnologie devra être judicieusement mise à contribution pour les rapprochements.

P. PAUL SCHEBESTA, S. V. D.

Duchaussois R. P., O. M. I. *Aux Glaces Polaires. Indiens et Esquimaux.* Quvre Apostolique de Marie Immaculée, Lyon, 39, Quai Gailleton. (Noviciat des Oblats de Marie Immaculée, Ville La Salle, Canada P. Q.) XIII + 476 pp. in 8°. (Vingt-cinquième mille). Avec 115 illustrations et 2 cartes. 1921. (Couronné par l'Académie Française, Prix Montyon.)

A voir ce volume d'une tenue si modeste, on ne dirait pas que son contenu est si riche et qu'il renferme surtout une si glorieuse chronique des héros des récentes missions catholiques dans les glaces du Nord-Ouest du Canada. Quiconque s'occupe de la science des missions a longtemps et vivement regretté d'être privé de cet aperçu des travaux des «héros du Nord» dans les missions, notamment des Pères Oblats de Marie Immaculée français et des deux congrégations de religieuses fondées au Canada en 1737, resp. en 1843, les «Sœurs grises» et les «Sœurs de la Providence». (Jusqu'ici on ne connaissait en fait de sources pour l'histoire des missions de ces contrées que les ouvrages de TACHÉ, O. M. J., *Vingt années de missions dans le Nord-Ouest de l'Amérique*; TACHÉ, *Esquisse sur le Nord-Ouest de l'Amérique*; MICHEL, *Dixhuit ans chez les sauvages*; *Voyages et Missions de Mgr. FARAUD*).

Le présent volume ne s'adresse en première ligne qu'à ceux qui s'occupent des missions. Mais comme par suite de leur séjour prolongé parmi les Indiens et les Esquimaux, les missionnaires connaissent mieux la vie et les usages des indigènes que les commerçants en quête d'affaires et les voyageurs de passage, il va sans dire que ce livre renferme une foule de détails intéressants et importants au point de vue de l'ethnologie. Tels la langue des Dénés (p. 34 et suiv.), la question du sens poétique et artistique des sauvages (p. 36), la construction de la barque faite d'écorces (p. 87), le jeu des doigts (le *morra*) et la passion du jeu chez les Indiens et les Indiennes (p. 277), un mythe sur la provenance des Indiens nommés Plats-Cotés-de-Chiens (p. 311 et suiv.), les mets de différentes sortes prohibés, surtout l'interdiction de la chair des animaux à fourrures précieuses (p. 321 et suiv.), la séquestration pour jeunes filles ayant leurs règles pour la première fois et pour les femmes enceintes (p. 323 et suiv.) etc. Les deux cartes donnent un bon aperçu sur les quatre vicariats apostoliques de Youkon, de Mackenzie, d'Athabaska et de Keewatin.

P. GEORGES HÖLTKER, S. V. D.

Kühn Herbert. *Die Kunst der Primitiven.* Mit 215 Abb. Großoktav. 246 SS. München 1924. Delphin-Verlag.

Das Buch ist trotz einzelner Mängel ein guter Führer zum Verständnis der Kunst bei den Naturvölkern. Viele geistvolle Bemerkungen regen auch den Fachmann zu weiteren Studien an. Die Abbildungen sind vorzüglich. Wer feuilletonistische Darstellungsweise liebt, dem werden die vielen Superlative in den Schilderungen gefallen. Schon der Schluß des Mottos gibt einen stimmungsvollen Auftakt: „Ich habe von ihnen (den Wilden) nur tiefste Wahrheit gehört.“ Ähnlich hebt auch KÜHN meist nur das wirklich Schöne der primitiven Kunst hervor, bei starken Mängeln drückt er aber gern ein Auge zu. So ist der bekannte Eisbär von Combarelles mit seiner unmöglichen Beinstellung als eine Musterleistung hingestellt: „Die wenigen Striche offenbaren eine Fülle von feinstem Gefühl, eine solche Fähigkeit der Beobachtung, daß auch den

Kenner der paläolithischen Kunst immer neue Bewunderung erfaßt... ein Werk, in sich vollendet, abgerundet und geschlossen, eine ganze Tat.“ (S. 29.) Ein Mittelweg zwischen dieser Begeisterung und der Nüchternheit von HOERNES wäre angebracht gewesen. „Die Kunstsprache dieser Troglodyten gleicht einem Idiom, das ein paar Dutzend sonore Ausdrücke für lebenswichtige Begriffe eines niederen Kulturgrades enthält.“

Das Expressionistische in der Kunst der Naturvölker ist gut gekennzeichnet. Der Verfasser hätte aber diese Richtung weniger einseitig behandeln können. Das Magische und Gespensterhafte z. B. in Götter- und Ahnenfiguren kann gewiß ein passendes Objekt der Kunst sein, aber es ist meist ein minderwertiges. Wegen der Stärke des Eindrucks alles Gespenstigen auf die meisten Menschen entschuldigen diese leicht große Mängel der künstlerischen Form. Dieser Versuchung gegenüber ist auch KÜHN schwach gewesen.

Im Völkerkundlichen steht der Verfasser zuweilen auf dem modernsten Standpunkt. Das Grausige und Unnatürliche so vieler Naturvölker wird ganz richtig mit den Ackerbauern und ihrem Opferwesen verbunden. Noch besser hätte es mit dem anfangs dort herrschenden Weiberregiment und dessen Ogermythologie verbunden werden können und mit den auf Schreckung beruhenden Festen der mutterrechtlichen Männerbünde. Auch die totemistische Richtung als Ansporn zur Kunst ist gut gesehen. Auf der anderen Seite wehrt sich aber auch wieder der Ethnologe gegen die Kunst der Neger, gegen die vermeintliche Kulturverwandtschaft der Australier, gegen den Gemeinbesitz des Bodens in den Anfängen des Hackbaues usw., am meisten gegen die MARX'sche Formel, wonach Religion, Staat und Kunst bestimmt sind durch das ökonomische Prinzip; beeinflusst wäre richtiger gewesen.

Mögen die Schönheiten des Buches recht viele Leser belehren und erfreuen und die schwachen Seiten deren Aufmerksamkeit nicht reizen.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Banning George Hugh. *Im Zauber mexikanischer Gewässer.* Kleinoktav. Mit 69 Abb. und 1 Karte. 261 Seiten. Leipzig, F. A. BROCKHAUS, 1926. Gebunden in Leinwand Mk. 9.50.

Ein Buch, mit Temperament geschrieben und mit gesundem Humor gewürzt, das die abenteuerlichen Fahrten des Verfassers als zweiter Steuermann und Gast auf dem Velero II. in den mexikanischen Gewässern schildert. Dem Ethnologen bietet das Werk keine nennenswerte Notiz.

P. GEORG HÖLTKE, S. V. D.

Steller, Georg Wilhelm. *Von Kamtschatka nach Amerika.* Bearbeitet von Dr. M. HEYDRICH. (Bd. 16 von: Alte Reisen und Abenteuer). Kleinoktav. Mit 25 Abb. und 2 Karten. 158 Seiten. Leipzig, F. A. BROCKHAUS, 1926.

Das war ein guter Griff, auch dieses Buch in die vortreffliche Sammlung „Alte Reisen und Abenteuer“ mit aufzunehmen. Nicht nur, weil STELLER ein Deutscher, ein Schwabe in russischen Diensten war, nicht nur, weil die erschütternde Tragik in seinem Leben so typisch für so viele Forscherleben ist, sondern vor allem, weil STELLER der Erste und mit seinem Freunde KRASCHENINNIKOW auch der Letzte war, der ein so ausführliches Bild der ursprünglichen Kultur der Itelmen in Kamtschatka gezeichnet hat und zeichnen konnte. Der Titel des Buches ist irreführend. Der größere und inhaltsreichste Teil handelt von den Sitten und Gebräuchen der Itelmen (Geschichte, soziale Gliederung, Kleidung, Nahrung, Charakter, Kindererziehung, Religion usw.). Jeder Ethnologe ist froh, das so selten gewordene Buch STELLER's, das 1774 zuerst in Frankfurt, 30 Jahre später als es in Kamtschatka geschrieben worden war, von SCHERER herausgegeben wurde, in dieser verkürzten Neuauflage wieder vor sich zu haben. In so vielen Punkten überragen auch heute noch die Klassiker der Völkerkunde ein ganzes Dutzend moderner, seichter Reisebeschreibungen.

P. GEORG HÖLTKE, S. V. D.

Japhetische Studien zur Sprache und Kultur Eurasiens. Herausgegeben von F. BRAUN und N. MARR. I. FRIEDRICH BRAUN, Die Urbevölkerung Europas und die Herkunft der Germanen. II. NIKOLAUS MARR, Der japhetische Kaukasus und das dritte ethnische Element im Bildungsprozeß der mittelländischen Kultur. Aus dem Russischen übersetzt von F. BRAUN. Berlin-Stuttgart-Leipzig. W. KOHLHAMMER-Verlag 1922, 1923.

In den vorliegenden Bänden werden zum erstenmal die Probleme der japhetischen Sprachwissenschaft¹ in deutscher Sprache aufgerollt; es sind Programmschriften ohne größeres Belegmaterial, wodurch die darin aufgestellten, auf den ersten Blick allzu kühn anmutenden Folgerungen hinreichend begründet erschienen und haben daher im Kreise der Fachgenossen nicht nur nicht die gebührende Beachtung, sondern vielfach auch harte Ablehnung gefunden, zum Großteil gewiß mit Unrecht, da das in über hundert größeren und kleineren Arbeiten zerstreute Beweismaterial den außerrussischen Gelehrten schon wegen der Sprache, in der sie verfaßt sind, vollständig unbekannt geblieben ist. Der Begründer der Japhetentheorie, NIKOLAUS MARR, Professor an der Universität in Leningrad und seit 1909 Mitglied der Russischen Akademie der Wissenschaften, von Geburt und Nationalität Georgier, aber einer um die Mitte des vorigen Jahrhunderts nach dem Kaukasus ausgewanderten englischen Familie entstammend, wandte sich, vom Studium der armenischen und georgischen Sprache ausgehend, der Bearbeitung der übrigen kaukasischen und der mit ihnen in mehr oder minder engen Beziehungen stehenden, nichtindogermanischen und nichtsemitischen Sprachen des alten Orients und Mittelmeergebietes zu. Seine erste Arbeit, die über den Rahmen der armenisch-georgischen Philologie hinausging, waren die 1908 erschienenen „Grundtabellen zur Grammatik des Altgeorgischen, mit vorläufiger Mitteilung über die Verwandtschaft des Georgischen mit den semitischen Sprachen“. Darin versuchte MARR die Beziehungen zwischen dem Georgischen und den semitischen Sprachen auf Grund von Wortvergleichen darzulegen, ohne aber die zahlreichen Entsprechungen in der Formenlehre der südkaukasischen und der semitischen Sprachgruppe eingehend zu behandeln, obgleich besonders die nominalbildenden Präfixe für diesen Zweck reichhaltiges Belegmaterial bieten. In 20 jähriger gelehrter Arbeit veröffentlichte MARR eine Reihe Grammatiken kaukasischer Sprachen, Ergebnisse seiner Forschungsreisen in das Kaukasusgebiet und eine Unzahl Arbeiten über die sprachlichen und kulturgeschichtlichen Probleme der Japhetologie. Mit dem Namen dieser neuen Wissenschaft knüpft MARR in glücklicher Weise an die biblische Völkertafel an; unter den Japhetiten sind zunächst die Völker zu verstehen, welche kaukasische Sprachen sprechen, im weiteren Sinne die mit ihnen sprachlich in Beziehung stehenden Völker des alten Eurasiens, wie Sumerer, Elamier, Chalder, Mitanni, die Mehrzahl der kleinasiatischen Völker, in Europa die Pelasger-Etrusker, Ligurer, Iberer und die bis heute eine japhetische Sprache sprechenden Basken. Der Gedanke einer großen Völker- und Sprachgruppe, die als dritter Faktor neben Semiten und Indogermanen bei der Bildung der europäischen und vorderasiatischen Nationen beteiligt war, ist an sich nichts Neues. Eine Reihe von Gelehrten, wie HOMMEL, PAULI, THOMSEN, HEINRICH WINKLER, BORK und HÜSING hatten diese Zusammenhänge erkannt, ohne sie hinreichend begründen zu können, weil ihnen das gediegene japhetische Material, wie es die heutigen Kaukasussprachen bieten, nur in ungenügendem Maße und in häufig fehlerhafter Form zur Verfügung stand und sie aus Unkenntnis des Russischen mit den grundlegenden Werken der Kaukasistik nicht bekannt wurden. Großes Unheil hat in dieser Hinsicht das Buch R. v. ERCKERTS „Die Sprachen des kaukasischen Stammes“ angerichtet, von dessen sprachlichen Stoff man sagen kann, daß kaum eine Zeile ohne Fehler oder Mißverständnis ist. So krankten diese Versuche, das „dritte ethnische Element der mittelländischen Kultur“ aufzudecken, an ihrer eigenen Unzulänglichkeit. Da man aus Mangel an Sprachstoff und Unkenntnis der kaukasischen Lautgesetze Wortvergleichen im größeren Stil kaum durchführen konnte, zog man zu Vergleichszwecken vor allem den Satzbau heran, wobei besonders die Erscheinung der Suffixaufnahme, d. h. die Wiederholung der Endung des Regens am Rektum in der Genitivverbindung als Anhaltspunkt diente. Man beachtete viel zu wenig, daß die heutigen Kaukasussprachen in syntaktischer Hinsicht drei ganz verschiedenen Bildungsstufen angehören, der flektierenden (südkaukasisch mit dem Georgischen), der amorphen (Westkaukasisch mit dem Tscherkessischen) und der aggluti-

nierenden (Ostkaukasisch-Daghestansprachen), daß innerhalb der letzteren eine Reihe von Sprachen ähnlich dem Bantutypus die Einteilung der Nomina in verschiedene Klassen oder Kategorien zeigen, daß sie überhaupt nicht im Sinne der Indogermanistik als verwandte Sprachen bezeichnet werden können, da ihre Verwandtschaft zueinander nicht genetisch ist, sondern auf der gemeinsamen japhetitischen Schicht mit ihren verschiedenartigen Mischungskomponenten beruht. Mit außerordentlicher Stoffkenntnis und Produktivität begabt, hat MARR in diese Probleme Licht geworfen und eine Methode aufgestellt, die fortan für alle wissenschaftlichen Untersuchungen auf diesem Gebiete maßgebend sein wird, wenn auch in manchen Einzelfällen ihre Ergebnisse noch modifiziert werden dürften. Als Basis für MARR's Forschungen dient das 1921 gegründete „Institut für japhetitologische Forschungen“ der Russischen Akademie der Wissenschaften mit seinem Jahrbuch *Jafetičeskij Sbornik*; niedergelegt sind sie der Hauptsache nach in der Schriftenreihe „Materialien zur japhetitischen Sprachwissenschaft“ (bisher 12 Bände) und in den Periodica der Russischen Akademie und der Orientalischen Sektion der Archäologischen Gesellschaft.

Nun werden in den beiden ersten Heften der „Japhetitischen Studien zur Sprache und Kultur Eurasiens“ Grundprobleme und Ergebnisse der Japhetologie zum erstenmal einem deutschen Leserkreis vorgeführt; spätere Veröffentlichungen sollen vor allem den Belegstoff in ausreichendem Maße bereitstellen, so daß es auch den des Russischen nicht Kundigen mit der Zeit ermöglicht werde, an der Forschungsarbeit auf diesem Gebiete teilzunehmen. Das erste Heft von F. BRAUN ist aus der Antrittsvorlesung des Verfassers an der Universität Leipzig hervorgegangen und macht den Versuch, der schwierigen Frage von der Herkunft der Germanen und dem Ursprung der germanischen Sprachen vom japhetitologischen Standpunkt aus näherzutreten. Die indogermanische Forschung, argumentiert der Verfasser, hat von Anfang an die Zusammengehörigkeit und Eigenart der Indogermanen zu stark betont und den Zusammenhang mit den anderen Völkerfamilien des eurasiatischen Gebietes aus den Augen verloren. So war es fast aussichtslos, auf die Frage nach ihrer Herkunft eine befriedigende Antwort zu geben, zumal die Lösung gewöhnlich in rein schematischer Weise gesucht wurde. Das Indogermanentum stand in rätselhafter starrer Isoliertheit da. Es ist noch nicht allzulange her, daß Gelehrte wie H. MÖLLER und WIKLUND die ersten Belege für den Urzusammenhang der indogermanischen mit den semitischen und den finnisch-ugrischen Sprachen erbrachten; es werde nicht genügend beachtet, daß die Indogermanen bei ihrer Landnahme überall auf wesensfremde, zum Großteil hochkultivierte Völker stießen, mit denen sie sich vermischten und von deren Sprachen und Kulturbesitz sie starke Elemente in sich aufnahmen. Dies gilt nicht bloß für die Mittelmeerländer, sondern auch für die britannischen Inseln und für das germanische Sprachgebiet, um so mehr als gerade die germanischen Sprachen sich sehr stark vom Gemeindogermanischen entfernt haben, und die Lautverschiebung, gewisse Eigentümlichkeiten in der Formenbildung und der Wortschatz, der von Kennern als etwa 30 Prozent nichtindogermanische Bestandteile enthaltend geschätzt wird, auf bedeutende Einschläge fremder Elemente schließen lassen. Hier setzt nun der Verfasser mit der Anwendung der japhetitologischen Methode ein. Er bringt das schwache Präteritum der germanischen Sprachen, dessen Ursprung aus dem Indogermanischen bisher nicht einwandfrei erklärt werden konnte, mit dem dentalen, das Imperfektum bildenden Suffix der südkaukasischen Sprachen (Georgisch, Mingrelisch, Lazisch und Swanisch) zusammen, als weiteres Argument die starke Verbreitung der *n*-Stämme und der schwachen Deklination. BRAUN bringt ferner, wie ich meine, in glücklicher Weise das gemeingermanische Präfix *ga-*, *ge-* mit den entsprechenden japhetitischen *sa-*, *šo*, beziehungsweise *ho*, *o*, *he*, *e*, *ne*, *le* zusammen; das germanisch-keltische, aber auch slawische Suffix *-isk* zur Bezeichnung der Zugehörigkeit und Herkunft ist ihm identisch mit dem japhetitischen **sko* (Sohn, Kind, Nachkomme), vgl. *mingr. sk'ua* (Sohn). Die spirantische Entsprechung von *sk'ua* vgl. *tscherkess. qo*, *quo* (Sohn) — die japhetitischen Sprachen zerfallen wie die indogermanischen (*kentum* und *satem*) in eine Sibilanten- und Spirantengruppe — scheint mir in dem nahe verwandten ukrainischen Herkunfts- und Deminutivsuffix *-ko* (vgl. Eigennamen wie Chmelnytschenko, Korolenko, Tschernyschenko) vorzuliegen; auch das baskische Deminutivsuffix *ska*, *ška* oder *ske*, *sko* ist hierherzustellen. Im weiteren führt der Verfasser eine Anzahl germanisch-japhetitischer Etymologien an; besonders diese sind stark angegriffen worden, zum Teil sicher mit Unrecht. Indessen würde sich an den schwerwiegenden Argumenten BRAUN's auch dann nichts ändern

lassen, wenn sich die von ihm angeführten Wortgleichungen in der Folge der Mehrzahl nach als unzutreffend erweisen würden. Die Wortsammlung ließe sich mit leichter Mühe erheblich vermehren, man vergleiche hiezu MARR's Aufsatz *K woprosu ob jafetidizmach w germanskich jazykach* im *Jafetičeskij Sbornik*, Bd. I, Leningrad 1922, S. 43—56. Für zutreffend halte ich die Erklärung von german. Erbse, Gerste, Schild, Hand, Abnoba, Thule, Asen. Auf die Frage des Verfassers, warum das „Vorgermanisch-Japhetitische, welches ein *p*, *k*, *t* besessen zu haben scheint, das urindogermanische *p*, *k*, *t* trotzdem zu *f*, *χ*, *þ* verschoben und dabei doch urindogermanisches *b*, *g*, *d* gerade durch *p*, *k*, *t*, dem es doch eben ausgewichen ist, ersetzt hat“, möchte ich folgendes erwidern: Nach dem Muster der heutigen Kaukasussprachen müßte auch das Vorgermanisch-Japhetitische zwei Reihen von Tenues, mit Kehlkopfverschluß artikulierte *k'*, *p'*, *t'* und Aspirata *k*, *p*, *t* besessen haben, bei der Mischung der beiden Bevölkerungskomponenten könnten durch Übertreibung des fremden Lautes die Aspirata als Affrikata artikuliert worden, ein Vorgang, der sich mit der späteren zweiten Lautverschiebung auf deutschem Sprachgebiet vergleichen ließe, und später zu Spiranten verschoben worden sein; noch klarer erschiene die Ersetzung von *g*, *d*, *b* durch *k*, *t*, *p*, wenn man in Betracht zieht, daß die Japhetiten vielfach keine stimmtonhaften Medien kennen und, wie ich bei meinen eigenen georgischen Sprachaufnahmen unzweifelhaft festgestellt habe, bei rascher Artikulation *g*, *d*, *b* gleich den Lauten der Tenues-Reihe mit Kehlkopfverschluß — *k'*, *t'*, *p'* aussprechen, so daß man beständig Verwechslungen ausgesetzt ist. Auf die weiteren Ausführungen BRAUN's bezüglich der schwierigen Herkunftsfrage der Indogermanen im allgemeinen und des Germanentums im besonderen möchte ich hier nicht gerne eingehen, zumal mir ein endgültiges Urteil darüber noch verfrüht erscheint, jedenfalls regt BRAUN's Buch zu ernster Nachprüfung unserer früheren Ansichten auf diesem Gebiete an und es erscheint mir zweifellos, daß die junge japhetitische Sprachforschung bei der Lösung dieser Probleme noch ein gewichtiges Wort wird zu sprechen haben.

Das zweite Heft der japhetitischen Studien ist die Übersetzung von MARR's *Jafetičeskij Kawkaz i tretij etničeskij element w sozidanii sredizemnomorskoj kultury* zuerst erschienen in den Materialien zur japhetitischen Sprachwissenschaft, als deren elfter Band. Die Übersetzung besorgte FRIEDRICH BRAUN. MARR legt zunächst auf den einleitenden Seiten den Werdegang seiner Japhetitentheorie dar, welche auf der Grundlage der Urverwandtschaft zwischen den kaukasischen und den semitischen Sprachen beruht, wie er sie seinerzeit in den „Grundlegenden Tabellen“ herausarbeitete. Es ist wohl richtiger, von einer Verwandtschaft zwischen kaukasischer und semito-hamitischer Sprachgruppe zu sprechen, da es mir ziemlich sicher erscheint, daß zur Zeit der Urbeziehungen zwischen beiden Gruppen der semitische Typus sich noch nicht zu der prägnanten Form aus den benachbarten Sprachen heraus entwickelt hatte, die für uns die Eigentümlichkeit des Semitischen ausmacht. MARR gibt äußerst beachtenswerte sprachwissenschaftliche Winke über Sprachkreuzung und Sprachmischung, haben wir es doch auf dem Gebiete des japhetitischen Sprachmaterials stets mit oft äußerst verwickelten Mischungsverhältnissen zwischen Japhetitensprachen untereinander oder von solchen mit indogermanischen Sprachen (vgl. besonders das Armenische) zu tun. So kann man im Georgischen, der bestbekannten Kaukasussprache, außer der dem *s*-Typus des Sibilantenzweiges angehörigen kartwelischen Grundsichte noch elamisch-kaspische, abchazisch-meschische, swanische und iberisch-mingrelische Sprachschichten deutlich unterscheiden. Weniger Anklang als MARR's Ausführungen über Sprachkreuzung wird seine Behauptung finden, daß die drei innerhalb der kaukasischen Sprachen auftretenden Sprachtypen (amorph, agglutinierend, flektierend) nicht „drei parallel nebeneinander herlaufende, sondern drei chronologisch aufeinander folgende Typen“ sind. Man wird hier eher geneigt sein, an ursprünglich scharf geschiedene Völkergruppen zu denken, die im Laufe der Zeit starker gegenseitiger Beeinflussung ausgesetzt waren und von der kräftigsten Komponente das in den einzelnen Sprachen mehr oder minder ausgebildete japhetitische Gepräge erhielten. Mit dieser Erwägung kommen wir zu der Frage nach der ursprünglichen Einheitlichkeit der Japhetitenvölker. Bildeten diese wirklich eine homogene Bevölkerungsmasse in weiten Gebieten Eurasiens, vor allen um das Mittelmeerbecken herum, und wenn ja, gab es ursprünglich nicht noch andere autochthone Menschheitsgruppen in diesem Gebiete, die von den Japhetiten aufgesaugt wurden? Das sind aber Fragen, die noch einer recht fernen Zukunft angehören; für heute

bedeutet die Japhetitentheorie eine wirksame, ja die einzige Möglichkeit, das Geheimnis des Aufbaues und der Entwicklung der europäischen und vorderasiatischen Völker und Kulturen herauszuarbeiten. Daneben beruht die Bedeutung der japhetischen Sprachen darin, daß in ihnen die Urelemente der Sprachbildung, die z. B. im Indogermanischen fast vollständig untergesunken und verdunkelt sind, im ursprünglichen Sinne weiterleben, daß, wie MARR sagt, „die psychologisch bereits überlebten Formen nicht aus dem lebendigen Inventar der Sprache verschwanden, als neue Anforderungen und ihnen entsprechende Formen entstanden“. Noch immer bedeutet das Ablativsuffix *-gan* im Georgischen als Substantiv *gani* (Seite), das Suffix *-t'wis* (für) ist der deutlich erkennbare Genitiv von *t'awi* (Kopf) und so ist es in unzähligen Fällen. Aus den Bedeutungen der Wörter, die in den japhetischen Sprachen eine an die Urschöpfung der Sprache gemahnende Mehrdeutigkeit zeigen und die man nicht als willkürlich angenommen bezeichnen kann, da sich auf dem ganzen Gebiete von den Pyrenäen bis zum Kaukasus stets dieselben Bedeutungskomplexe mit den gleichen Wortstämmen vereinigt finden, ergeben sich interessante völkerkundliche und kulturgeschichtliche Perspektiven die, im einzelnen herausgearbeitet, ein klares Bild der vorindogermanisch-vorsemitischen Kulturvölker Eurasiens ergeben werden. Wir sahen, daß dieselben Völkernamen von Westeuropa bis Vorderasien auftreten, fanden totemistische und besonders mütterrechtliche Züge in der Unterschichte der europäisch-vorderasiatischen Völker, ahnten, daß die Namen der Metalle in den indogermanischen Sprachen einer ihnen wesensfremden Sprachschicht angehörten, ohne eine Möglichkeit, diese Rätsel lösen zu können; die Japhetitentheorie gibt die sichere Handhabe dazu. Wem aber MARR's Ausführungen allzu phantasievoll und gewagt erscheinen, den verweise ich noch einmal darauf, daß die Beweise in einer heute schon ins Riesenhafte gewachsenen Zahl von Handbüchern und Einzeluntersuchungen niedergelegt sind, die das Gebäude der Japhetitologie als fest begründet erscheinen lassen, wenn auch in vielen Einzelheiten Irrtümer möglich, ja sicher sind.

Dr. ROBERT BLEICHSTEINER—Wien.

Grünwedel Albert, Prof. Dr. Geheimer Regierungsrat und Direktor em. beim Museum für Völkerkunde, Mitglied der Russischen und Bayrischen Akademie der Wissenschaften. *Die Teufel des Avesta und ihre Beziehungen zur Ikonographie des Buddhismus Zentralasiens.* Mit 94 Abb. im Text. 448 + 113 SS. in Groß-Folio. Berlin. OTTO ELSNER, Verlags-gesellschaft m. b. H. 1924. Preis: Mk. 300.—.

Vor etwa fünfzehn Jahren las der Endesgefertigte in dem, wenn er nicht irrt, nun nicht mehr erscheinenden Münchener „Athenaeum“ die Kritik irgendeines Buches aus der Feder von ADOLF BASTIAN. Der dortige Rezensent schloß seine Ausführungen über das damals gerade in Rede stehende, mir seinem Titel nach nicht mehr erinnerliche Werk mit einem Satz, der ungefähr besagte, daß „BASTIAN-Bücher eben nur ein BASTIAN verstehen könne, für die anderen aber bleiben sie eine verschlossene Welt“. Wer BASTIAN's Schriften und besonders die aus den letzten Jahren seines Wirkens kennt, wird diesem Urteil bis zu einem gewissen Grade recht geben, denn machen schon seine endlos langen Perioden mit ihren zahllosen Parenthesen und Einschachtelungen ein Verstehen des Inhalts ohne weiteres unmöglich, so ist es noch schwieriger, ihm im Labyrinth seiner Gedankengänge mit ihren aus den diametralsten Gebieten hergeholten Parallelen ethnographischen, folkloristischen und zum Teil auch linguistischen Charakters zu folgen. Auch auf das uns heute zur Besprechung vorliegende Werk angewandt, glauben wir nun nichts Besseres tun zu können, als an den Anfang der folgenden wenigen Ausführungen den Satz zu stellen: „Dieses Buch kann nur ein GRÜNWEDEL verstehen“.

So wenig nun aber mit dem obigen Kriterium über die BASTIAN'schen Bücher diese selbst inhaltlich als abgetan hingestellt werden können, ebenso wenig soll mit diesen Worten ein abfälliges Urteil über das vorliegende Werk GRÜNWEDEL's ausgesprochen sein. Daß wir uns eine eingehende Besprechung versagen müssen, hat seinen Grund nicht nur darin, daß die Basis der darin behandelten Materie den weitaus meisten viel zu wenig, ja, überhaupt

nicht bekannt ist, sondern die gesamten Ausführungen und Argumentationsmethoden von einem Subjektivismus diktiert sind, in den sich der bescheidene Durchschnittsorientalist nicht hineinendenken kann, geschweige denn der Anfänger, und in Sachen des Lamaismus und seiner Grenzgebiete bleibt man — wenigstens habe ich nach nunmehr zwanzigjähriger Beschäftigung mit den einschlägigen Disziplinen noch immer das Gefühl — trotz aller vermeintlichen Fortschritte stets Anfänger. Daß Subjektivität sowohl auf Lehrstühlen wie in wissenschaftlichen Werken für den Unbefangenen, Unvoreingenommenen stets ein *impedimentum dirimens* ist, brauchen wir ja erst nicht besonders zu unterstreichen, und dieses Charakteristikum des Subjektivismus berührt bei dem in Rede stehenden Werke GRÜNWEDEL's um so merkwürdiger, als alle seine anderen Bücher bis zum „Weg nach Šambhala“ (München, Akademie, 1915) einschließlich sich gerade durch eine seltene Objektivität, Klarheit und Akribie in der so überaus schwierigen Materie auszeichnen. Man nehme ein beliebiges seiner Bücher zur Hand: seine „Buddhistische Kunst in Indien“, seine „Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei“, ihre noch bessere, aber einfacher ausgestattete russische Ausgabe in der Petersburger „Bibliotheca Buddhica“, seine „Geschichte der vierundachtzig Zauberer“, „Tāranātha's Edelsteinmine“, seine „Tempel von Lhasa“ usw. — überall werden wir uns von einer staunenswerten Erudition und Belesenheit überzeugen können, die der BASTIAN'schen in keiner Beziehung nachsteht und a conto Sprachkenntnis und linguistisches Empfinden jedenfalls höher als die des Altmeisters der Völkerkunde zu bewerten ist.

Das Buch hat abgesehen von seiner prächtigen und gediegenen Ausstattung — offen sei es gesagt — in der „Anthropos“-Redaktion keine Freude hervorgerufen: jeder der in Frage Kommenden lehnte nach kurzer Einsichtnahme eine Besprechung ab, und als schließlich ein sowohl in Tibetis als auch im Avesta gleich gediegen versierter Wiener Gelehrter sich des Opus für eine Kritik anzunehmen versprach, erhielt es Schreiber dieses nach Monatsfrist wieder in die Hand gedrückt. Aber auf eine eigentliche Besprechung muß auch ich verzichten, denn, abgesehen von dem hier, wie oben gesagt, im Subjektivismus liegenden Mangel, kann jemand, der über mehrere der Hauptmomente des Werkes — Avesta, etruskische, ägyptische und medische Hieroglyphen, Manichäertum und die Turfanfunde — nur oberflächlich orientiert ist, es nicht wagen, seinen Maßstab hier anzulegen. Zwar wäre ich in der schätzenswerten Lage, zu seiner Vorgeschichte einige zweckdienliche Mitteilungen aus zwei vor längerer Zeit von Geheimrat GRÜNWEDEL an mich in Sachen gerade dieses Buches gerichteten Briefen zu machen, aber das verbietet sich ja aus verständlichen Gründen von selbst. Wir werden uns also mangels gründlicherer Realkenntnisse der näher bezeichneten Teilgebiete auf eine kurze Inhaltsübersicht beschränken, wobei wir vorausschicken wollen, daß der größere Teil des Werkes — S. 1 bis 448 — dem Nachweis dient, daß das Dämonensystem des nördlichen Buddhismus durchaus nicht, wie bisher immer angenommen, einzig und allein in der Hindū Mythologie — von den Lokalgottheiten des späteren Buddhismus ist hier natürlich überhaupt nicht die Rede — wurzelt, sondern in seinen Anfängen auf iranische Vorstellungen zurückgeht. Die Argumente hierfür liefern einmal in erdrückender Menge die Turfanfunde in Gestalt der Höhlenbilder von Qyzyl, Bāzāklīk usw., in bescheidenerem Maße — bisher unbeachtet gelassene Begleitmotive und Szenen auf bildlichen Darstellungen des modernen Lamaismus, dessen Kultobjekte, soweit es sich um Bilder und Figuren handelt, heutzutage den Gegenstand einer wahnsinnigen Sammelwut bilden, deren Träger in diesen Erzeugnissen „die asiatische Kunst verhimmeln“ und sie mit als Propagandamittel für die „Zukunftsreligion Europas“, den Buddhismus, der angeblich diese Schöpfungen gezeitigt, benutzen, ohne — und darin hat GRÜNWEDEL nur zu recht — von dem religiösen Moment ihrer Sammelobjekte, das doch für den Buddhagläubigen hüben wie drüben das ausschlaggebende sein muß, auch nur die geringste Ahnung zu haben. Die Humanitätssphrasen eines „wiederentdeckten“ und zum Teil künstlich gezüchteten Pāli-Buddhismus, der weder Religion ist — im besten Falle Lebensnorm für einige Wenige, denen dieses System Halt genug bietet — und auch wohl nie gewesen sein dürfte, müssen dann dazu herhalten, auch die entartetsten Auswüchse der Buddha-lehre zu beschönigen und entschuldigen. Kurz, den Kern der Sache sehen diese Schwärmer und „Kunstenthusiasten“ nicht, besser, wollen ihn nicht sehen, scheuen das Licht, von dem ihnen eine Ahnung sagt, daß es alle ihre Illusionen zu einem Nichts werden lassen muß. GRÜNWEDEL's Verdienst lag nun schon früher, gelegentlich der preußischen Turfan-

spasā.	スハサ.ニ riḡ-pa.	喜悅の心 küwiltse kü, (sich gegenwärtig) darüber Gefühl.	burnt mäh, stossen.	脚 ch'u. (shoku). stossen.
śaśāpātana	シヤサハツ.ニ śāye-mēśād-ang.	開く門 fügen türen tüge kü, die in stetig heraus. für. heraus. für. heraus.	altig geig or an der die durch angestellen. (sich. angestellen) sich. angestellen.	大入 da. (jia). sich. angestellen.
nāmaśāpā nāmaśāpā.	ミナマツ.ニ mīn-gāpā.	名 nere üng. Name-Farbe.	at öng Name Farbe.	名色 mā. (jia). Name-Farbe.
vijñāna vijñāpā.	キョウ.ニ nam-śes.	智 tein me de kü, gründlich ken. nen, wissen.	bilig köngül weiser Gemüt. (sich. köngül).	識 shih. (shih). Erkennen.
śamśākāro śamśākāro.	サマ.ニ du-byed.	相 saman üilekü, unter Sammlug. (sich) vollführen.	tanman mā, sich bewegen.	行 hsing. (ko). Gehen.
aviḡyā aviḡyā.	ミ.ニ ma-riḡ-pa.	無 man śā, intellektuelle Inferiorität.	bilig bilig wissenloser Wissen.	無明 mā. (jia). Nicht Wissen.

II. Die acht (neun) heißen Höllen:			
ཇ་རྩལ་བརྩ་ tā. dmyal-bgyad (རྩལ་gyu.) Ti. Khotirsch.	འཇིག་རྩལ་བརྩ་ naïman (grün) xalagun tamu. Mongolisch.	八熱獄 pa jê yü. Sinesisch.	八熱地獄 hachi nets'jigo ku. Sanskrit.
རྩལ་བཤང་མེ་ dmyal-ba-jan-sos.	འཇིག་རྩལ་བཤང་མེ་ dakin edegêkê tamu, Hölle, in der man wieder gesendet, verändert-lebendig.	更活 keng huo.	sañjīva.
ཐིག་ཀྱ་ t'ig-nag.	ཐིག་ཀྱ་མེ་ xara šigum-tu. die H. mit den schwarzen Linien.	黑繩 hei sheng. schwarzer Strick.	kāla sūtra.
བཤུམ་འཇིག་ bsdus-'jom.	བཤུམ་འཇིག་མེ་ xunyon edde. kêi... H., wo man zu- sammengesetzt und verleibet wird.	衆含 chung han. fest-gefügtes Gefüge.	sañghāta.
ཏ་འཇིག་རྩལ་ཏ་ nu-'bod-čün-nu	ཏ་འཇིག་རྩལ་ཏ་ ütügükên ukia lakêi... die H., wo man leise weint.	呼呼 hu hu. schreien-schreien.	raurava.
ཏ་འཇིག་རྩལ་ཏ་ nu-'bod-č'en- no.	ཏ་འཇིག་རྩལ་ཏ་ yêkêde ukia kêi... die H., wo man laut weint.	大呼 ta hu. sehr-schreien.	mahāraurava.
རྩལ་བཤང་མེ་ dmyal-ba-tā-ba	རྩལ་བཤང་མེ་ xalagun tamu, die heiße Hölle.	炎熱 yen jê. heiss-heiss.	tapana.
རྩལ་བཤང་མེ་ rab-tu-tā-ba.	རྩལ་བཤང་མེ་ maš'i xalagun tamu, die sehr heiße Hölle.	大炎熱 ta yen jê. sehr-heiss-heiss.	pratapana.
མར་མེ་ཏ་པ་ mar-med-pa.	མར་མེ་ཏ་པ་ amul ügê ayur tamu, die ruhelos- se fürchterbare Hölle.	無間獄 wu chien yü (endloser Gefängnis) oder 阿鼻 wo pi. (Tibetisch d. Sanskrit)	avīci.
(fehlt: usun = ཐ་ཏ་མེ་ཏ་པ་ = ཏ་ཏ་མེ་ཏ་པ་ dhrug-po)	ཐ་ཏ་མེ་ཏ་པ་ usun kutxun tamu, die Wasser- umfließende Hölle.	—	—

III. Die zehn kalten Höllen.

གྲང་རྩལ་བུ་མུ་མུ་ (མུ་མུ་མུ་མུ་)

grāṇ-dmyal-bōu (10) (sgr. bgyags 8) *naïman* (8) *carban-10) k'it'en*

Tibetisch: Mongolisch: Chinesisch: Sanskrit:

གྲང་རྩལ་
grāṇ-dmyal.
k'it'en tamu,
kalte Hölle.རྩལ་བུ་
č'u-bur.
čübügürütü
tamu, die H. mit
Perchwürren.རྩལ་བུ་བུ་མུ་མུ་
č'u-bur-bōdol-ba.
čübügürütü
dalberiksen tamu,
die H. mit anfbrechenden
Perchwürren.ལ་རྩལ་མུ་མུ་
a-č'u-zer-ba.
k'eme kü tamu, die
Hölle der tōtōi tōtōi
Rafenden.ཀྲུ་མུ་མུ་མུ་
k'ye-hu-zer-ba.
k'ei xōrōi k'eme kü
tamu, die Hölle der
Rafenden.སྐྱུ་མུ་མུ་མུ་
so-tōm-tōm-pa.
č'idün xōdō
č'ig'inasu tamu, d. H.
der Zōhneknirrschenden.པད་མུ་མུ་མུ་
pad-ma-č'en-po.
ut-pala metü xōgō.
rasu tamu, d. H., in
blau gefüllte blauer Lotus.པད་མུ་མུ་མུ་
pad-ma-č'en-po.
xōa metü xōgō xōgō
č'ōgō d. H., in der man
wie eine Lian-hua zerfällt.པད་མུ་མུ་མུ་
pad-ma-č'en-po.
xōa metü mōč'i xōgō.
rasu tamu, d. H., wo man
wie eine Lian-hua zerfällt
weißer Lotus.ལྷོ་མུ་མུ་མུ་
č'ō (lō) - k'ōr.
ōira orč'en ta-
mu, die H. der
nächsten Umgebung.

八寒獄

pa han yü

Chinesisch:

八地

jap. 寒獄

hakkōjigoku

(hōchikōjigoku).

類浮陀

wo fou tō.
Transl. d. Sanskrit:

泥羅浮陀

ni lē fou tō.
item.

阿吒吒

wo cha cha.
item.

阿波波

wo po po.
item.

嚕候候

ngou hou hou.
item.

青蓮花

ching lien-hua,
blauer Lotus.

赤蓮花

ch'ih lien-hua,
roter Lotus.

白蓮花

lien-hua,
weißer Lotus.

arbuta.

nirarbuta.

ač'ač'a.

aba ba.

a ha ha.

utpala.

padma.

pundarika.

expeditionen, darin, auf dieses fremdartige Beiwerk in den dortigen Funden aufmerksam gemacht zu haben, und im vorliegenden Werke geht er nun den Spuren, die sich ihm damals ansatzweise und unsicher boten, um sich oft genug im wahren Sinne des Wortes im Wüstensand zu verlieren, unverdrossen nach, wenn wir auch nicht, wie angedeutet, imstande sind, ihnen zu folgen. Und diese Spuren weisen auf Iran. Wir können auf Einzelheiten natürlich nicht eingehen. Aber, um nur eins hervorzuheben: ist es nicht auffallend, daß noch heute im mongolischen „Buddhismus“ — will sagen: Lamaismus — der Indra der Hindū-Mythologie durch *Xormusta*, das *Ahura mazda*, *Ormuzd* des Avesta wiedergegeben wird, wobei wir die Mittlerrolle, welche die Uiguren und andere, ausgestorbene und gerade jetzt (Kozlov! — über die letzten Resultate seiner Forschungen in *Xara Xoto* — 2000 Pergamente, Handschriften und Holzdrucke — siehe vorläufig den kurzen Hinweis in „Zeitschrift für Buddhismus“, Jhrg. VII [1926], S. 476) in ihren Denkmälern wieder auferstehende mittelasiatische Völkerschaften gespielt, nicht vergessen dürfen? Auch die Farben der Gemälde in den Gewölben von Qyzyl usw. (neben dem, wenn man so sagen darf, „orthodoxen“ Gelb und dem im Gegensatz dazu „heterodoxen“ Rot — Mönchsgestalten in blauer und weißer Gewandung) geben nicht zu umgehende Anhaltspunkte, denen Spuren des „Kālacakra“ — im Tantrasystem bekanntlich von so hoher Bedeutung — und des Manichäertums sich anreihen. An Ort und Stelle erhaltengebliebene Hieroglyphenreste bieten dann den Übergang zu einer höchst eingehenden Erörterung der medischen Hieroglyphen, deren Lesung und Lösung an einer Reihe von Figuren und teilweise Lesezeichen versucht wird. Damit sind wir auf iranisches, persisches Gebiet (der Löwe mit dem erhobenen Schwert — heute noch das Wappentier Persiens) gelangt. Volle vierunddreißig Kapitel sind dann einer, wie es scheint, höchst rigorosen, aber leider durchaus nicht immer klaren Auseinandersetzung über das erwähnte Hieroglyphensystem gewidmet. Die Ausführungen enthalten eine Unmenge von Verweisen auf parallel zu setzende ägyptische Schriften und etruskische Elemente, wie sie in den berühmten, durch die Deutungsversuche eher berüchtigten Agramer Mumienbinden, der Cippus-Inschrift von Babylon usw. zutage liegen, Dinge, die ja GRÜNWEDEL bereits in seinem Buche „Tusca“ (Leipzig, KARL W. HIERSEMANN, 1922, 228 SS. in 4^o) behandelt hat. In diesen Kapiteln werden wir mit einer ganzen Serie schauerlicher Kultformen bekannt, wie sie der Dienst der Dämonen erfordert, deren Namen, Symbole und Embleme wir teilweise erfahren. Diese Partien sind es denn auch, in denen auf entsprechende Parallelen mit dem Avesta unter Anführung der Texte in Originalschrift und Übersetzung Bezug genommen wird. Die Kap. 48 bis 58 bieten eine äußere Beschreibung der behandelten Inschriften, während der Schlußabschnitt des ersten Teils das bezüglich der Schriftsysteme Gesagte resumiert und die Inschriften selbst in Transkription und Übersetzung gibt, welche letztere, wenn sie richtig ist, uns nur ein entsetztes Staunen darüber abringen kann, daß es Menschen gegeben, die solch einen — Blödsinn zutage fördern konnten.

Ist im ersten Teil im Gegensatz zu dem, was der Gesamttitel vermuten ließ, abgesehen von der Einleitung des Buches von den Wechselbeziehungen zwischen der Buddha-religion und Altiran nur herzlich wenig, sozusagen nur passim die Rede, so kommt das Thema des Werkes erst im zweiten, besonders paginierten Teil (93 Seiten) zur Behandlung, unterstützt durch eine Reihe interessanter, wenn auch schon teilweise aus anderen Quellen bekannter Abbildungen, deren Ursprung, manchmal den Westeuropäern recht fern liegend, jeweilig angegeben wird (das Bild Fig. 52 findet sich auch bei WIEGER; Les Vies chinoises du Buddha; Hien-hien 1913, Appendice I, Tafel 109). Nach einem Hinweis darauf, das die Tantraritualien in der tibetischen Literatur von ihren Anhängern geschickt verhüllt werden, besonders von den Lamen der *dGe-lugs-pa*, die ja als „Reformierte“ auch allen Grund haben, Unliebsames zu verschweigen, es aber doch dulden müssen — man denke nur an Padmasambhava oder auch an den *Xutuktu* von Urga, der ja als Reinkarnation des Tāranātha nicht als „orthodox“ gelten kann — wird der Gegensatz des mit dem Siddhi's ausgestatteten Tantrikers zum einfachen Bhikṣu charakterisiert. Daran schließt sich ein langes Kapitel, eine vollständige Übersetzung des *Roruka-avadāna*, gefolgt von Erörterungen über die tantrische Unterlage des Textes. Eine Ausführung über die „Weltfrau“, den Begriff *samaya*, die *Padmint* und den Höllengott *Yamāntaka* löst ein längerer Passus aus dem „Kālacakratāntrarāja“ ab, dessen magischer Text nach dem „Schema“ in die „Elemente“ zerlegt wird, nachdem schon vorher Gelegenheit zu einem Eingehen auf das typische und mystische Monogramm der letzteren, das *rNam-*

bču-dbañ-Idan, das Wahrzeichen eines jeden Lama-Tempels⁸, genommen worden ist. Eine Erklärung hiezu, und zwar aus den Notizen eines mongolischen Lamas hat übrigens GRÜNWEDEL schon in seinem „Weg nach Šambhala“, S. 96/97, gebracht. Die Kap. 86 und 87 kommen nochmals auf zwei magische Begleitinschriften dieser *daśākāro vaśt* zurück. Einige dazwischliegende Abschnitte nehmen durch Deutungen von Hexenalphabeten, tierköpfigen weiblichen Wesen usw. die Beziehungen zum Inhalte des ersten Teils wieder auf, während in den Schlußkapiteln *Pranidhā*-Bilder im Tempel Bāzāklik und ihre Inschriften als hieroglyphische Andeutungen hingestellt werden, „welche auf Manichäisches hinweisen und die unerklärlichen Dinge lösen“. Mehrere Indices, ein medisches Glossar und ein Exkurs über „Das Schriftsystem in seiner doppelten Deutung und die magischen Formeln der Rasena“ schließen das gewiß eine Riesenleistung verkörpernde Werk.

Der Wert eines wissenschaftlichen Buches liegt meines Erachtens nicht nur darin, daß es neues Material bietet, neue Gesichtspunkte entwickelt, sondern auch zum Suchen neuer Beziehungen, zum Parallelstellen mit dem bisher Geleisteten anregt. Und in dieser Hinsicht möchte ich — wenigstens für den zweiten Teil — nicht verfehlen, das Werk als eine wahre Fundgrube für den Forscher zentralasiatischen Religionswesens hinzustellen. Aus diesen Erwägungen heraus habe ich mich der Aufgabe unterzogen, nach den Angaben der beiden Tafelbilder des *Bhavacakra* (Fig. 39, *a* und *b*) eine übersichtliche Liste der zwölf *Nidāna*'s, sowie der heißen und kalten Höllen zu geben. Das kleinere der beiden Bilder ist im „Man“, I. c., zwar farbig, aber dafür sehr undeutlich reproduziert. Ein großes Exemplar dieses japanischen Spezimens besitzt meines Wissens auch das Berliner Museum für Völkerkunde. Das größere Bild hat Prof. GRÜNWEDEL dem (russischen) Buch von Prof. A. M. POZDNEEV „Skizzen aus dem Leben der buddhistischen Klöster und des buddhistischen Klerus in der Mongolei“ (St. Petersburg 1887) entnommen. In der Wiedergabe des Bildes bei POZDNEEV stehen die tibetischen Bezeichnungen unmittelbar neben den symbolischen Figürchen der *Nidāna*'s, bzw. innerhalb der Reiche der Wesensklassen selbst, während sie GRÜNWEDEL auf die leeren Randflächen des Bildes gesetzt und die mongolischen Äquivalente aus dem russischen erklärenden Text des *Samsāracakra* hinzugesetzt hat. Bei meiner Tabelle der *Nidāna*'s haben die vier komplementären Begriffe des japanischen Bildes aus Mangel an Zeit unberücksichtigt bleiben müssen; es soll das eventuell später an anderer Stelle nachgeholt werden. Die uigurischen Ausdrücke stammen aus F. W. K. MÜLLER's „Uigurica II (Berlin, Akademie, 1911), S. 13/14. Zu meinem Bedauern kann ich die manjurischen Äquivalente jetzt nicht geben, trotzdem sie mir noch vor etwa einem halben Jahr zugänglich waren; ich habe es damals verabsäumt, sie für alle Fälle zu kopieren. Den chinesischen Zeichen habe ich die Grundbedeutung beigelegt; die Lesung in Klammern gibt die sinico-japanische Aussprache unter Zugrundelegung von LANGE's monumentalen „Thesaurus Japonicus“, soweit er erschienen. In den GRÜNWEDEL'schen mongolischen Noten heißt es fälschlich unter Rubrik 2 und 3 der „kalten Höllen“ *tuburigutu tamu* und *tuburigun delbüriksen tamu*. Es liegt das daran, daß POZDNEEV irrtümlich eine hintervokalische Form statt des richtigen *tübüriḡütü* bzw. *tübüriḡün* gegeben. Das Stammwort selbst ist tibetisches Lehnsgut, nämlich *c'u-bur*. Ein Blick in KOVALEVSKIJ's mongolisches Wörterbuch hätte dort auch die tibetische *vox* vorfinden und damit die arg durch den Druck mitgenommenen Anschriften in den betreffenden Höllenabteilungen entziffern lassen. Übrigens harren die Darstellungen des buddhistischen Höllenwesens bei Tibetern, Mongolen, Chinesen und Japanern noch immer einer wissenschaftlichen eingehenden Behandlung; an Material dazu ist wahrhaftig kein Mangel, sowohl an Texten, wie an Bildern, und die Bibliothek des „Anthropos“ besitzt z. B. eine recht große chinesische Darstellung der verschiedenen Abteilungen des Inferno, die einer religionswissenschaftlichen Bearbeitung unter Wiedergabe und Übersetzung der Begleittexte wohl wert wäre. SCHREVE's „Besuch im Buddhistischen Purgatorium“ in ZDMG., Bd. 65, 1911, S. 471 bis 486, ist nach GRÜNWEDEL's Urteil in „Padmasambhava und Verwandtes“

⁸ Eine kolorierte Reproduktion bietet BOSSERT in „Das Ornamentwerk“ (Berlin, Wasmuth, 1924) auf Taf. XCVII, 4. Doch sind die Farben der einzelnen Züge der Monogramme dort untereinander verwechselt worden, was möglicherweise auf die Vorlage (vielleicht eine „heterodoxe“ — es gibt ja auch ein „heterodoxes“ Svastika) zurückzuführen ist. Das richtige Kolorit gibt GRÜNWEDEL im „Weg nach Šambhala“ an. Die Erklärung des Monogramms bei BOSSERT (im Text, Seite 19) als „Om mani padme hum“ ist natürlich falsch.

(Bäbler-Archiv, III, 1, S. 37) nur eine „Paraphrase“, aber nicht, wie es im Untertitel zu SCHREVE's Arbeit heißt, „aus dem Tibetischen . . . übersetzt“. An populären Darstellungen der buddhistischen Höllen haben wir keinen Mangel. Unter den letzten Arbeiten dieser Art sei besonders auf den Aufsatz „L'Inferno Buddhico Cinese“ in Nr. 5 des 2. Jahrganges der „Rivista illustrata della Esposizione Missionaria Vaticana“, S. 155 bis 158, hingewiesen, eine Arbeit die auch um ihrer prächtigen Bildbeigaben willen lobend hervorgehoben zu werden verdient.

Um zum Schlusse zu kommen: Nachdenkenswertes ist genug in dem GRÜNWEDEL'schen Buche und gerade der zweite Teil, in dem Referent sich einigermaßen zu Hause fühlt, bietet eine Fülle wichtigen und neuen Materials. Ein erschwerender Umstand für die Lektüre bzw. das Studium ist allerdings — das geben wir unumwunden zu — die Sprache, die Ausdrucksweise. Es wäre aber doch unrecht, über ein Buch, wie das vorliegende, in dem eine Riesensumme von Arbeit steckt und das vielleicht den Niederschlag der Schaffenskraft eines langen Gelehrtenlebens bildet, einfach, ohne auch nur den Versuch eines Verstehens zu machen, zur Tagesordnung überzugehen oder sich gar zu so gehässigen Worten hinreißen zu lassen, wie wir sie zu unserem Erstaunen von W. SCHUBART gelegentlich einer Besprechung des „Tusca“-Buches von Prof. GRÜNWEDEL in der Orientalistischen Literaturzeitung 1924, Nr. 4, Spalte 180, lesen mußten. Auch ich habe wie SCHUBART über das Unverständliche der GRÜNWEDEL'schen Ausdrucksweise mein Wort gesagt. Doch Deutsch verstehen und KANT verstehen ist ja auch ein Unterschied. Mag der verehrte Rezensent über das „Tusca“-Buch gleichviel welcher Ansicht gewesen sein, einem Gelehrten gegenüber, der auf seinem Gebiet trotz aller merkwürdigerweise erst in den letzten Jahren so krass zutage tretenden Gegnerschaft und Anfeindung sich in jahrzehntelangem Wirken einen achtungsgebietenden Namen erworben, wäre ein anderer Ton, auch in einer abfälligen Besprechung, am Platze gewesen, „um des Verfassers wie um der deutschen Wissenschaft willen“.

Eins steht wohl fest: GRÜNWEDEL hat uns mit seinem vorliegendem Werk einen Weg, vielleicht den einzigen, zur Lösung der so schwierigen mittelasiatischen religiösen Probleme, sowohl der alten, als auch der jetzigen, wie sie noch heute in den Tantraschulen des Lamaismus lebendig sind, gewiesen. Wer wird diesen Weg gehen können, ohne sich durch das dumpfe Echo, das ihm aus den Höhlen von Qyzyl in der hier erklingenden Sprache GRÜNWEDEL's entgegenhallt, beirren zu lassen, ohne sich in der Fülle des Neuen, Ungewohnten zu verlieren? Ich fürchte im Hinblick auf die fast durchgängig recht schwer, oft gar nicht verständliche Ausdrucksweise des alten Tibetologen und buddhistischen Kunst- und Altertumsforschers und auf den für einen Privatmann unerschwinglich hohen Preis des Werkes: bei all dem Interessanten — zu wenig Interessenten.

W. A. UNKRIG.

Hauschild M. W. †. *Grundriß der Anthropologie.* Mit 45 Abb. Berlin 1926. Verlag: GEBRÜDER BORNTAEGER. VIII + 235 SS. Preis geh. G.-Mk. 10.50.

Eine reife Arbeit, in der der leider viel zu früh der Wissenschaft entrissene Verfasser auf Grund seiner reichen Kenntnisse, gepaart mit einer seltenen Objektivität, ein äußerst klar gesehenes Bild von dem derzeitigen Stande, den Leistungsfähigkeiten, aber auch den Grenzen der durch die Wiederentdeckung der MENDEL'schen Erblichkeitsregeln in ganz ungeahnter Weise neu befruchteten physischen Anthropologie zeichnet. Die gleich eingangs (S. 1) durchgeführte eindeutige Scheidung von Rassenkunde und Ethnologie erwies sich für die Gesamtdarstellung nur als höchst wertvoll. In bündiger Kürze gibt Abschnitt II: „Die Grundlage der Vereibung, Umweltwirkung, Auslese und Veränderlichkeit der Körpereigenschaften“ (S. 13—72) einen gut orientierenden Überblick über die biologischen Grundlagen des Rassenbegriffes und der sich daran knüpfenden Probleme. Manches weist hier auf eine Überwindung gewisser Einseitigkeiten der im einzelnen einer zu starren Ausdeutung des Mendelismus huldigenden LENZ'schen Schule. Dem Rassenproblem ergeben sich dadurch weitere Aspekte. Hierher gehört es auch, daß Beeinflussung des Genotyps durch somatische Reizleitung als eine zwar nicht zweifelsfrei bewiesene, aber äußerst fruchtbare Annahme hingestellt (so bes. S. 33, 44, 46 f.), die Möglichkeit hingegen, den endgültigen Erbwert einer Eigenschaft festzulegen, als unerreichbar abgelehnt wird (S. 40). In der noch ziemlich dunklen „Mutationenfrage“ schließt sich HAUSCHILD der äußerst scharfsinnigen, bislang jedoch viel zu wenig gewürdigten

„Schwellenhypothese“ BERNHARD DÜRKENS⁹ an (S. 36). Es wäre wünschenswert, daß in dieser Richtung die einmal bahngebrochenen Forschungen möglichst bald vertieft und weitergeführt würden!

Weniger begründet in den Tatsachen ist die Stellungnahme, die unser Autor zur Pygmäenfrage einnimmt. Von seinem anthropologischen Standpunkt aus scheint er der Konvergenzhypothese den Vorzug geben zu wollen (S. 80, 218). Auch die Literatur wurde zur Lösung derselben nicht vollständig herangezogen, insbesondere fehlen mehrere amerikanische Arbeiten der letzten Jahre.

HAUSCHILD ist es geglückt, zwischen Extremen wissenschaftlicher Lehrmeinungen hindurch die Mitte zu treffen. Vielleicht gelingt es ihm auch, den Ausgleich zwischen zwei bis jetzt scheinbar unvereinbaren Gegensätzen: dem veralteten Lamarckismus und einem einseitigen Mendelismus zu bilden. In diesem Sinne sei seine Studie bestens empfohlen!

FRIEDRICH FLOR — Wien.

Frois Luis, S. J. *Die Geschichte Japans (1549—1578)*. Nach der Handschrift der Ajuda-Bibliothek in Lissabon übersetzt und kommentiert von G. SCHURHAMMER und E. A. VORETZSCH. 2. bis 4. Lieferung. Verlag der Asia Major. Leipzig 1926.

Dankbar begrüßen wir das Erscheinen der neuen Lieferungen der „Geschichte Japans“ FROIS, der talentvolle Erzähler, hält uns auch jetzt in Spannung bis zum Schluß. Das Kapitel über Land und Leute ist ja leider verloren; doch findet sich auch in dem noch vorhandenen Teil vieles Wissenswertes über Land und Leute, Sitten und Gebräuche. Wir fühlen uns mitten hineinversetzt in die stürmische japanische Feudalzeit des 16. Jahrhunderts. Wir freuen uns der rapiden Fortschritte, die das Christentum macht. Wie schade, daß die so herrlich aufblühende Saat später so jäh und gründlich zerstört wurde! Wir hoffen mit den Herausgebern, daß auch der letzte, noch nicht erschienene Abschnitt bald veröffentlicht werden könne. Die Übersetzung ist musterhaft. Köstlich ist, wie FROIS sich so gerne verspricht und dann seinen Irrtum mit einem „ich wollte sagen“ zu verbessern sucht. Die Herausgeber heben diese Eigentümlichkeit des Schreibers immer durch Kursivdruck hervor.

P. TH. BRÖRING, S. V. D.

Lovén Sven. *Über die Wurzeln der Tainischen Kultur*. Teil I: Materielle Kultur. Göteborg 1924. Quart. IV + 453 SS. Preis: Kr. 15.—.

Nach dem Vorbilde der vorzüglichen Kulturanalysen ERLAND NORDENSKIÖLD's versucht der Verfasser im vorliegenden Werke eine Analyse der Kultur der Inselaruaken zu geben und jedes einzelne Element in seiner Verbreitung außerhalb der Antillen zu verfolgen. Das Vorbild scheint nicht so ganz erreicht, was ja auch nicht leicht gewesen wäre; auch sind die Verhältnisse der Antillen insofern schwieriger, als sowohl die Aruaken als auch die Inselkaraiben schon in ihrer südamerikanischen Heimat große Kulturgemeinsamkeiten hatten, so daß es eigentlich nur ein begrenzter Teil des Kulturgutes ist, der eindeutig auf die Aruaken oder eindeutig auf die Karaiben bezogen werden könnte. Noch dazu müssen wir mit der Möglichkeit rechnen, und manche Zeugnisse deuten eigentlich in diese Richtung, daß vor der kriegesischen und Seeräuberinvasion der eigentlichen Inselkaraiben eine mehr friedliche Einwanderung einer älteren Karibenschicht stattfand, die sich mit den Taino verschmolz. Sehr interessant sind die Hinweise auf den blühenden Seehandel der Taino und auf die vielen mittelamerikanischen Einflüsse und Elemente, die sich bei den Taino finden. Wir haben hier

⁹ Wichtig ist es nur, karyogene und plasmogene Vererbung strikt auseinanderzuhalten. In seinem fein gestuften, äußerst kritischen Aufsatz „Die Gesetze der Vererbung und der Anpassung in ihrer Beziehung zur Teleologie“ (Stimmen der Zeit, März 1925, Heft 6) schreibt auch P. ERICH WASMANN: „Die Mutabilität des Keimplasmas, welche die notwendige Voraussetzung für die Bildung neuer Erbanlagen und für eine sukzessive Veränderung derselben ist, widerspricht somit nicht den Erfahrungen des Mendelismus, sondern steht mit ihnen in Einklang“ (S. 418).

eines von den wenigen belegten Beispielen von Akkulturation durch Handelsverkehr, also nicht durch Einwanderung und Übersichtung. Da wir in der Nähe von Hochkulturen und überall dort, wo sich regelmäßiger Handelsverkehr entwickelt, mit diesen Verhältnissen rechnen müssen, ist das Studium solcher Beziehungen von höchster Wichtigkeit, damit wir Kriterien für den Vorgang festlegen können. Der zweite Band des Werkes ist abzuwarten, da er mit der geistigen Kultur wohl die endgültige Zusammenfassung der Ergebnisse bringen wird. Jedenfalls ist die Arbeit eine ausgezeichnete Ergänzung und Erweiterung der von FEWKES publizierten Arbeiten über die Antillen. Dr. D. J. WÖLFEL — Wien.

Staden Hans. *Die wahrhaftige Historia und Beschreibung einer Landschaft der wilden nackten grimmigen Menschenfresserleute in der Neuen Welt, Amerika, gelegen.* Nach der Erstaussgabe uff Fastnacht 1557, mit einer Begleitschrift von Prof. Dr. med. et phil. RICHARD N. WEGNER. Verlag von WÜSTEN & Co. Frankfurt a. M. 1925.

Das Werk ist einer der verdienstvollen Neudrucke, und zwar hier als Faksimile, älterer und ganz alter erd- und völkerkundlicher Literatur. Der Verfasser war Gefangener der Tupinamba und schildert sehr lebendig ihre Sitten. Dr. D. J. WÖLFEL — Wien.

Lindblom Gerhard. *Jakt- och Fangstmetoder bland Afrikanska Folk.* Del II. Etnografiska Riksmuseet. Stockholm 1926.

Nunmehr liegt von der ausgezeichneten Studie LINDBLOM's auch der zweite Teil vor. Es liegt in der Natur des auch anderwärts nicht sehr gut erforschten Gegenstandes, daß sich größere Schlüsse noch nicht ableiten lassen, aber sobald in anderen Erdteilen Entsprechendes vorliegt, werden diese Studien ihre eigentliche Bedeutung gewinnen können. Interessant ist die nur bei den Buschmännern belegte Art der Treibjagd, bei der das Wild auf der einen Seite mit in den Boden gerammten, mit Federn besteckten Stöcken zurückgescheucht wird, während auf der anderen Seite die Jäger treiben. Der Verfasser weiß als einzige Parallele zu dieser Jagdmethode die Samoeden anzugeben¹⁰. Dr. D. J. WÖLFEL — Wien.

Kaudern Walter. *Ethnographical Studies in Celebes.* Results of the Author's Expedition to Celebes 1917—1920.

I. Structures and Settlements in Central Celebes. XIII + 404 SS. 6 Karten, 233 Abb. (Göteborg 1925).

II. Migrations of the Toradja in Central Celebes. IX + 216 SS. 25 Karten (Göteborg 1925).

Der Verfasser hat sich fast vier Jahre lang in Niederländisch-Indien aufgehalten und davon den größten Teil in Celebes verbracht. Ein Bericht über seine Reise ist in schwedischer Sprache unter dem Titel „I Celebes Obygder“ bereits früher erschienen. Obwohl die Reise ursprünglich zum Zwecke naturwissenschaftlicher Forschungen unternommen worden war, wandte sich der Verfasser immer mehr auch völkerkundlichen Untersuchungen zu, bis diese schließlich den wichtigsten Teil seiner Arbeit bildeten. Die Ergebnisse beabsichtigt er in etwa zehn Bänden zu veröffentlichen, von denen jeder eine Sonderfrage behandeln soll. Die beiden vorliegenden Bände sind die ersten dieser „Ethnographical Studies in Celebes“ betitelten Reihe.

Im ersten Band gibt der Verfasser zunächst einen Überblick über Geographie und Bevölkerung von Zentralcelebes. Gegenstand seiner Forschungen bilden hauptsächlich die Stämme im Gebiete der Flüsse Palu und Koro im nordwestlichen Zentralcelebes, doch werden auch andere Toradja-Gruppen zum Vergleich herangezogen.

¹⁰ Vgl. U. T. SIRELIUS: Über die Art und Zeit der Zähmung des Renntiers, Journ. de la Soc. Finno-Ougr., 1916, 1—35.

In anthropologischer Beziehung unterscheidet KAUDERN unter den Toradja zwei Typen: einen mit rundem, breitem Gesicht, breiter Nase und dunklerer Hautfarbe und einen zweiten von hellerer Hautfarbe, mit ovalem Gesicht und langer, schmaler Nase. Im Grunde genommen entsprechen sie doch wohl den „groben“ und „feinen“ Typen, die man in ganz Südostasien, aber auch in Japan findet, und deren anthropologische Bedeutung noch immer nicht feststeht. Daß der zweite, feinere Typus besonders unter den To Bada stark vertreten ist, weiß man schon von den prächtigen Abbildungen im SARASIN'schen Werke her. Neben diesen beiden schlichthaarigen Haupttypen unterscheidet KAUDERN noch einen dritten mit gekräuselterm Haar („frizzy hair“). Er entstammt wahrscheinlich der kleinwüchsigen und kraushaarigen Urbevölkerung, von der die Überlieferungen der Eingebornen erzählen. Der Verfasser vermutet, daß sich die Rassenmerkmale dieser Urbevölkerung noch verhältnismäßig rein bei den noch sehr wenig bekannten To Pekawa der Gebirge westlich vom Palufluß erhalten haben. Einige Leute dieses Stammes, die er zu Gesicht bekam, waren ausgesprochen kleinwüchsig; ihr Haar war gekräuselt, ihre Hautfarbe jedoch nicht dunkler als die der Toradja. Auch aus den Bergen östlich vom Palutal bekam KAUDERN einen kleinwüchsigen Mann zu sehen, der im Typus stark von den Toradja abwich. „Er hatte ein langes Gesicht mit kaum wahrnehmbar vortretenden Backenknochen, eine schmale, leicht gekrümmte Nase, in anderen Worten ein rein arisches, wenn auch braunes Gesicht.“ Man fragt sich, ob vielleicht der kleinwüchsige, europäide Typus der Maronene, den ELBERT aus Südost-Celebes beschrieben hat, hier im Nordwesten wiederkehrt. Jedenfalls gewinnt man immer mehr den Eindruck, daß nirgends in Indonesien verwickeltere anthropologische und ethnographische Verhältnisse vorliegen als gerade in Celebes.

Ein Kapitel behandelt Lage, Größe und Zusammensetzung der Siedlungen, ein weiteres nur für vorübergehende Benützung flüchtig hergestellte Schutzdächer, Geisterhäuschen usw. Die zu ständigem Gebrauch bestimmten Bauten umfassen außer den Befestigungen, denen ebenfalls ein Kapitel gewidmet ist, Häuser, Tempel und Reisscheuern. Unter den Reisscheuern unterscheidet der Verfasser zwei, unter den Wohnhäusern vier und unter den Tempeln sieben Typen mit einigen Untertypen. Alle diese Formen werden unter Beigabe zahlreicher Grundrisse, Quer- und Längenschnitte sehr ausführlich geschildert, so daß hier ungewöhnlich reichhaltiger Stoff für die Beurteilung der Bautechnik eines indonesischen Volkes vorliegt. Schade, daß der Verfasser nicht jeweils die Hauptmerkmale jedes Typus unter Beigabe einer kleinen Gesamtansicht kurz und schlagwortartig zusammengefaßt hat, denn es ist, aufrichtig gesagt, recht mühsam, sich das Wesentliche aus den umfangreichen Einzelbeschreibungen und Teilansichten herauszusuchen. Sehr anerkennenswert ist es, daß der Verfasser jeden einzelnen Tempel ausführlich in einem eigenen Abschnitt für sich behandelt. Es liegt dies durchaus in der gegenwärtigen Richtung der Völkerkunde, die sich immer mehr der Erforschung des Einzelfalles in seiner geschichtlichen Bedingtheit und Bedeutung wird zuwenden müssen. Die Arbeit KAUDERN's ist um so dankenswerter, als es sich um die genaue dokumentarische Festlegung einer dem Untergang geweihten Erscheinung handelt. Sind doch die Tempel aus dem größten Teil von Zentralcelebes heute bereits spurlos verschwunden. Der Verfasser hat denn auch seine Ausführungen durch Sammlung aller auf die Tempel bezüglichen Berichte früherer Reisender (P. und F. SARASIN, GRUBAUER, KRUYT usw.) ergänzt, die, nur ein bis zwei Jahrzehnte früher, noch ursprünglichere Zustände zu beobachten Gelegenheit hatten.

Im letzten Kapitel zieht der Verfasser seine Schlußfolgerungen und erörtert, welche Haus- und Tempeltypen er für ursprünglich einheimisch hält und welche seiner Ansicht nach in späterer Zeit von auswärts gebracht worden sind. Grundsätzlich sehr wichtig erscheinen mir seine Darlegungen über die Rolle der Sklaverei für die Verbreitung von Hausformen. Kriegsgefangene Sklaven, die zu Bauarbeiten herangezogen wurden, übertrugen die Bauweise ihrer Heimat zu ihren Herren. Gelegentlich wurden auch im Kriege Bestandteile von Häusern verschleppt. So bildet KAUDERN eine geschnittzte Tür aus Kantewu ab, die ursprünglich aus Pada stammte und als Kriegsbeute von dort nach Kantewu gebracht worden war.

Unter den Schnitzereien der Häuser und Tempel ragen drei Motive durch ihre Häufigkeit hervor: Krokodile, menschliche Genitalien (sowohl männliche als weibliche) und Köpfe oder Gehörne von Büffeln. Mit Recht hält, wie mir scheint, KAUDERN das Krokodilmotiv für das älteste. Dagegen kann ich ihm nicht beistimmen, wenn er für die beiden anderen indischen Ursprung in Anspruch nimmt. Ich sehe keinen rechten Anlaß, die Phalli und Vulvae der Toradja-Bauten von Lingam und Yoni herzuleiten. Jedenfalls läßt sich zwischen der Art ihrer Anbringung bei den Toradja und jener in Hindutempeln kaum eine Verbindung herstellen. Für noch viel unwahrscheinlicher halte ich indische Herkunft beim Büffelkopfmotiv. Richtig ist ja, daß der Büffel ursprünglich auf Celebes nicht einheimisch war. Ich glaube aber nicht, daß er, wie KAUDERN vermutet, erst in der Hinduzeit von Java aus auf die Insel gebracht worden ist. Büffel, Büffelopfer, Aufhängen der Gehörne geopferter Büffel an Häusern oder Denkmälern, Schmückung der Gebäude mit Schnitzereien, die Büffelköpfe oder -gehörne darstellen, Nachbildungen von Büffelhörnern auf den Helmen der Krieger usw. gehören vielmehr, wie ich schon an anderer Stelle kurz zu zeigen versucht habe, einer alten, sicher vorhinduistischen Kulturschicht an, die vielleicht nirgends so einheitlich auftritt wie bei den Naga Assams und bei den Toradja von Celebes, die sich aber auch sonst noch vielfach nachweisen läßt, z. B. bei vielen Bergstämmen Hinterindiens, bei den Batak Sumatras, auf den Philippinen, in einem Teile Borneos, auf Flores und in vereinzelt Spuren und Ausläufern bis in den äußersten Osten des Archipels, ja wahrscheinlich bis nach Melanesien. Derselben Schicht gehören übrigens auch die von KAUDERN sehr häufig erwähnten, an Balken oder Pfosten der Häuser geschnitzten Darstellungen von Frauenbrüsten an. Man findet sie als Fruchtbarkeits- und Reichtumssymbole von Assam bis ins östliche Indonesien.

Bei dieser Gelegenheit möchte ich bemerken, daß ich einen engeren Zusammenhang gerade zwischen Celebes und Hinterindien aus verschiedenen Gründen für wahrscheinlich halte. Auch im Hausbau sind manche recht bemerkenswerte Übereinstimmungen vorhanden. So erinnern die Giebelverzierungen der Toradja stark an die der Naga; vor allem aber scheinen mir unverkennbare Beziehungen zwischen manchen Häusern der südlicher wohnenden und von KAUDERN nicht besuchten Saadang-Toradja und jenen der Katschin in Nordbirma vorhanden zu sein. Im übrigen zeigt sich auch auf dem Gebiet des Hausbaues, wie außerordentlich verwickelt die Verhältnisse auf Celebes sind. Auf der einen Seite merkt man schon stark den Einfluß Ostindonesiens (Molukken usw.), besonders in der von KAUDERN als „Lindu-Typus“ bezeichneten Hausform, wobei es wieder fraglich ist, ob es sich um bodenständige Reste einer alten „ostindonesischen“ Kultur handelt, was ich für das Wahrscheinlichere halte, oder um spätere Einwirkungen aus der Zeit der politischen Oberherrschaft des Reiches Ternate. Auf der anderen Seite ahnt man sehr weitreichende Beziehungen: KAUDERN hat auf solche zu Mikronesien und zum alten Java hingewiesen; ich möchte dem, außer den schon erwähnten zu Hinterindien, auch solche zu Sumatra (Batak) hinzufügen. Jedenfalls kann nur eine weit umfassende Vergleichung einmal zur klaren Erkenntnis aller dieser Zusammenhänge führen. Ihr durch eine ungewöhnlich genaue und wertvolle Untersuchung auf einem Teilgebiet vorgearbeitet zu haben, scheint mir das Hauptverdienst des Verfassers zu sein.

Im zweiten Bande untersucht KAUDERN die Wanderungen der einzelnen Toradja-Stämme. Seine Einteilung der Toradja unterscheidet sich von der KRUYT's und ADRIANI's hauptsächlich dadurch, daß er eine Anzahl Stämme der West- sowohl als der Ost-Toradja abtrennt und unter dem Namen Koro-Toradja zusammenfaßt. Er teilt demnach, abgesehen von den Saadang-Toradja im Innern der Südwesthalbinsel, die Toradja von Zentralcelebes in drei Gruppen, die er nach den wichtigsten Flüssen ihrer Gebiete benennt: die Palu-Toradja im nordwestlichen, die Poso-Toradja im nordöstlichen und schließlich die Koro-Toradja im mittleren Zentralcelebes, an den Oberläufen der Flüsse Koro und Kalaena, ostwärts bis zum Poso-See reichend. An Hand der Stammesüberlieferungen, der sprachlichen und kulturellen Verhältnisse, in geringerem Maße auch der älteren holländischen Literatur, geht nun KAUDERN der Geschichte und den Wanderungen jedes einzelnen Stammes nach und kommt am Schluß seiner mit zahlreichen

Karten belegten Ausführungen zu dem Ergebnis, daß die jetzige Toradja-Bevölkerung sich vom Süden, von den Mündungsgebieten der Flüsse Kalaena und Malili im innersten Winkel des Golfes von Bone aus in zwei großen Wanderströmen allmählich über das Innere von Zentralcelebes verbreitet habe. Der eine dieser Ströme sei nach Nordwesten gegangen; ihm seien die Stämme der Koro-Toradja entsprungen, von denen ich als einige der bekanntesten hier nur die To Napu, To Bada und To Leboni nennen möchte. Der zweite Wanderstrom habe zuerst nördliche Richtung eingeschlagen, sich zunächst über die Gegend östlich vom Poso-See ergossen, später aber Abzweigungen nach Nordosten und Nordwesten ausgeschickt. Ihm verdanken, so meint KAUDERN, die zahlreichen Stämme der Poso- und Palu-Toradja ihre Entstehung, die er somit den Koro-Toradja gegenüber in einen näheren Zusammenhang bringt. Von den Saadang-Toradja der Südwesthalbinsel vermutet er, daß sie von der gleichen Gegend (Kalaena-Mündung) ausgegangen seien und sich von dort westwärts verbreitet hätten.

Ein Urteil über diese Forschungsergebnisse des Verfassers abzugeben, scheint mir vorläufig nicht möglich. Niemand weiß wohl besser als er selbst, wie viel Unsicheres und Hypothetisches seinen Annahmen zugrunde liegt; immer wieder erhebt er die Forderung nach Ausgrabungen, die allein uns eine klarere Einsicht in die verwickelten ethnographischen Verhältnisse von Celebes verschaffen könnten. Auf alle Fälle aber hat er in seinem Buch eine sehr wertvolle, bisher einzigartige Studie über die Geschichte einer indonesischen Völkergruppe geliefert. Hoffentlich findet er bald Nachfolger, die für andere Teile Indonesiens ähnlich genaue, in alle Einzelheiten eingehende Arbeit leisten und uns so mit der Zeit zu einem Gesamtbild indonesischer Völkerbewegungen wenigstens der letzten Jahrhunderte verhelfen. Auf die noch folgenden Bände der „Ethnographical Studies in Celebes“ aber kann man nach diesem vielversprechenden Anfang gespannt sein.

Dr. ROBERT HEINE-GELDERN — Wien.

Berichtigung.

In meine Besprechung des Buches von ERIC V. ROSEN „Träskfolket“ („Anthropos“ XVIII.—XIX, 1923—1924, S. 1096) ist eine unrichtige Angabe hineingeraten. Ich sage dort: „Die Monogamie ist Regel, doch wird oft eine zweite Frau genommen, selten auch eine dritte, wenn die erste altert.“ Dies ist in der Tat falsch, denn ROSEN sagt: „Polygami är regel“ (Polygamie ist Regel); das übrige stimmt aber. Da in meinem ausführlichen Exzerpt aus ROSEN, das dem Exemplar des Buches in der „Anthropos-Bibliothek“ in St. Gabriel beiliegt, der Wortlaut ROSEN'S wiedergegeben ist, weiß ich heute nicht mehr, wie ich zu diesem Satze kam, vielleicht habe ich mich verlesen, vielleicht brachte ich auch die Kritik in den einfachen Bericht hinein. Falls es nämlich bei den Batwa nicht einen ganz unnatürlichen Weiberüberschuß gibt, muß die Polygamie bei ihnen, wie auch sonst überall, wo nicht wirtschaftliche und soziale Verhältnisse von einer Art, wie sie bei den Batwa ausgeschlossen sind, einen Großteil der jungen Männer zur Ehelosigkeit verurteilen, notwendigerweise ein Vorrecht der Häuptlinge sein.

Dr. D. J. WÖLFEL — Wien.



Avis.

Alle bei der Redaktion eingegangenen Bücher werden hier kurz angezeigt und in einer der folgenden Nummern nach Maßgabe von Zeit und Raum besprochen. Unverlangtes wird nicht zurückgesandt.

Tous les livres envoyés à la rédaction seront brièvement indiqués ici. On en fera un compte rendu dans un des numéros suivants selon que le temps et l'espace le permettront. On ne retournera pas les livres qui n'ont pas été demandés.

- Ankermann: „Die Entwicklung der Ethnologie seit Adolf Bastian“, Sonderabdruck aus der Zeitschrift für Ethnologie, Jhrg. 1926, Heft 1—2, SS. 221—230, 2 Bilder, Oktav, geh.
- Annual Archaeological Report 1905, being Part of Appendix to the Report of the Minister of Education, Ontario. Printed by order of the legislative assembly, 249 SS., Fig. 1—41 (1)—(51), 1 Karte, Oktav, brosch. Published by L. K. Cameron, 1906.
- Annual Report of the Director to the Board of Trustees, for the year 1925. Field Museum of Natural History, Publication 235, Report Series, Vol. VI, No. 5, SS. 393—525, plate LXIII—LXXIX, Oktav, brosch. Chicago U. S. A. 1926.
- Archiv für Orientforschung. Herausgegeben von Dr. F. F. Weidner, Bd. III, Heft 1, 46 SS., Oktav, geh. Im Selbstverlage des Herausgebers. Berlin N 58, Schliemannstraße 31. Preis S. 10.—.
- Bachofen J. J.: „Der Mythos von Orient und Okzident.“ Eine Metaphysik der Alten Welt, 624 SS., Oktav, geb. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1926. Preis geh. Mk. 32.—, geb. Mk. 38.—.
- Banning: „Im Zaubere mexikanischer Gewässer.“ 261 SS. mit 69 Abb. und 1 Karte, Oktav, Lwd. geb. Verlag F. A. Brockhaus, Leipzig 1926. Preis Mk. 9.50.
- Barret S. A.: „The Dream Dance of the Chippewai and Menominee Indians of North Wisconsin.“ Bulletin of the Public Museum of the City of Milwaukee, Vol. I, Article. Milwaukee 1911, SS. 252—371, 17 Bildtafeln, Oktav. Preis Dollar 1.25.
- Bickel Ernst: „Homerischer Seelenglaube.“ Geschichtliche Grundzüge menschlicher Seelenvorstellungen. Aus den Schriften der Königsberger Gelehrten-Gesellschaft, 1. Jhrg. Geisteswissenschaftliche Klasse, Heft 7, 1925, SS. 211—350. Oktav, brosch. Deutsche Verlagsgesellschaft für Politik und Geschichte m. b. H., Berlin. Preis Mk. 4.—.
- Bräunlich E.: „Islamica.“ Vol. II, fasc. 1; August-Fischer-Festschrift, Teil I, 162 SS., Oktav, geh. In aedibus quae Asia Major appellantur Lipsiae apr. 1926. Preis S. 10.—.
- Breuil, L'abbé H.: „Dessins en éventail sur os humains.“ (Discussion.) Sonderabdruck aus „Bulletin de la Société Préhistorique Française.“ Séance du 23 octobre 1924, 7 SS., geh., Oktav.
- „Nouvelles figurations humaines de la caverne David, a Cabrerets (Lot).“ S.-A. aus „Revue Anthropologique.“ XXXIV. année, No. 5/6, mai, juin 1924, organe de l'Institut International d'Anthropologie, Paris, 7 SS., geh., Oktav.
- „Observations sur les pierres taillées de la région d'Ooldea (South Australia) récoltées par Mrs. D. M. Bates.“ Extrait par „Revue d'Ethnographie et des traditions populaires.“ Paris, Société Française d'Ethnographie. SS. 182—184, 2 Fig., Oktav, geb.
- „Notes de voyage paléontologique en Europe Centrale.“ Extrait de l'Anthropologie, t. XXIII, XXIV, XXV, Paris, Institut de paléontologie humaine, 1925, SS. 323—552, SS. 271—291, Fig. 1—27; 1—12, Oktav, brosch.
- „Les peintures rupestres schematiques d'Espagne les anciens découvertes.“ Barcelona 1924. SS. 43—66, pl. II—XII, Oktav, brosch.
- „Les origines de l'art.“ Extrait du „Journal de Psychologie normale et pathologique.“ XXIIe année, Nr. 4, 15. avril 1925, SS. 289—296, Oktav, geh.
- „Les origines de l'art décoratif.“ Extrait du „Journal de Psychologie normale et pathologique.“ XXIIIe année, No 1—3, 155 janvier—15. mars 1926. SS. 364—375. Oktav, geh.
- „Station de gravures rupestres d'Aguilet Abderrahman (Sahara Central).“ d'après les documents rapportés par l'Adjudant Fretay. Extrait de „l'Anthropologie“, SS. 156—160, Fig. 1—4, Oktav, geh.
- „Stations paléolithiques en Transsylvanie.“ Extrait de „Buletinul Societatii de Stiinta din Cluj“, Roumanie, tom II, pag. 193—217, 17 Fig. Juli 1925, Oktav, geh.
- „The cavern of les combarelles.“ S.-A. aus „Natural history“, vol. XXV, Nr. 3, 1926, SS. 227—237, 11 Fig., Oktav, geh.
- „Oiseaux peints à l'époque néolithique sur des roches de la province de Cadiz.“ S.-A. aus Jpek (Jahrbuch für prähistorische und ethnographische Kunst, herausgegeben von Herbert Kühn), 1925, SS. 47—50, avec 13 fig. sur les planches. 9—12 Quart, geh.

- Colombo:** „Rivista bimestrale dell'Istituto Cristoforo Colombo.“ Dedicato al XXII Congresso Internazionale degli Americanisti. I. Jhrg., Heft 3, Oktober 1926, SS. 217—328, 6 Bilder, Oktav, brosch. Preis Lire 5.—.
- Cordier Henri:** „Les merveilles de l'Asie.“ Par le père Jourdain Catalani de Sévérac, de l'Ordre des Frères Prêcheurs, évêque de Columbum (XIV^e siècle), 125 SS., 19 Taf., Quart, brosch. Mirabilia descripta, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris 1925, prix Fr. 125.—.
- Cory Charles B., Continued by Hellmayr Charles E.:** „Catalogue of Birds of the Americas.“ Part. IV, Furnariidae-Dendrocolaptidae, Field Museum of Natural History, Publication 234, Zoological Series vol. XIII, 390 SS., pl. Nr. 4, Oktav, brosch. Chicago U. S. A. 1925.
- Cremer J., Dr.:** „Matériaux d'Ethnographie et de Linguistique Soudanaises.“ Tome I, Dict. français 1923, Peul, 109 SS., Oktav, geh.; Tome II, Grammaire de la Langue Kassena ou Kassené, 64 SS., mit 14 Tafeln, Oktav, geh. Librairie Paul Geuthner, Paris VI, 13, Rue Jacob, 1924. Preis S. 30.—.
- Danzel Theodor Wilhelm:** „Eine neu entdeckte altemexikanische Bilderhandschrift des Hamburgischen Museums für Völkerkunde.“ S.-A. aus den Tagungsberichten der Deutschen Anthropologischen Gesellschaft. 2 SS., 1 Bild.
- Das Jahr im Erleben des Volkes. Kokumin Nenju Gyoji.** Berechtigte Übersetzung aus dem Japanischen von Ad. Barghoorn, E. Keyssner, H. van der Laan, Gustav Rudolf, E. Simonis. Mitteilung der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, Bd. XX, 294 SS., mit 14 Tafeln, Oktav, geh. Deutsche Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, 18 Hirakawa-chô, 5 chôme Koyimachu-ku, Tokyo 1926. Im Buchhandel des Verlag Asia major, Leipzig, Kurprinzenstraße 14. Preis S. 30.—.
- Deutsche Amerikanisten-Vereinigung, Erster Bericht der, Würzburg 1926, 8 SS., Quart, brosch.**
- Deutsche Amerikanisten-Vereinigung, Mitteilungen der, Heft 1, Vortrag, gehalten auf der Deutschen Anthropologentagung, Halle a. d. S. 1925. Würzburg 1926, 21 SS., 5 Bilder, Quart, brosch.**
- Dienst R.:** „Im dunkelsten Bolivien. Anden-, Pampa- und Urwaldfahrten.“ Mit einem Geleitwort von Prof. Dr. Th. Herzog. 205 SS., Oktav, geb. Verlag Strecker und Schröder, Stuttgart 1926. Preis geh. Mk. 6.—, Lwd. Mk. 8.—.
- Djawa Tijdschrift van het Java-Institut. 5e Jaargang Nr. 5, Oktober 1925, 309 SS., Oktav, geh. Sekretariat van het Java-Institut, Weltevreden.**
- Drexel Alb., Dr.:** „Innsbrucker Jahrbuch für Völkerkunde und Sprachwissenschaft.“ I. Bd. 1926. 120 SS., Oktav, geh. Verlag Afrikan. Institut Innsbruck, Innallee 11. Preis S. 8.—.
- Dugmore A. Radclyffe:** „Frieden im Sudan.“ Mit der Filmkamera auf dem Anstand. 283 SS., 46 Abbildungen und 2 Karten, Oktav, Lwd. geb. Verlag F. A. Brockhaus, Leipzig. Preis Mk. 9.50.
- Ebert M.:** „Feallexikon der Vorgeschichte.“ IV. Bd., zweite Hälfte: Chirea-Gynokratie, 581 SS. mit 141 Tafeln, Oktav, geb. Verlag Walter de Gruyter & Co., Berlin 1926. Preis Mk. 37.—.
- Emerich Ferd.:** „Hüter der Wildnis.“ IV + 206 SS., mit drei Bildern von Joh. Thiel. Verlag Herder & Co., Freiburg i. Br. Preis kart. Mk. 3.—, geb. Mk. 3.80, Oktav.
- „Unter den Indianern in Mato Grosso.“ Eine Reiseerzählung mit drei Bildern von Joh. Thiel, IV + 206 SS., Oktav, geh. Herder & Co., Freiburg i. Br. Preis kart. Mk. 3.—, geb. in Lwd. Mk. 3.80
- Engert D., Dr.:** „Studien zur theologischen Erkenntnislehre.“ 621 SS., Oktav, geh. Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz, Regensburg-München, 1926. Preis brosch. M. 18.—, Originalhalblwd. Mk. 20.—.
- Fischer A.:** „Islamica.“ Vol. I, fasc. 4, SS. 411—558, Oktav, geh. In aedibus quae Asia Major appellatur Lipsiae 1926. Preis S. 10.—.
- Frois Luis, P. S. J.:** „Die Geschichte Japans.“ (1549—1578.) Nach der Handschrift der Ajudabibliothek in Lissabon übersetzt und kommentiert von G. Schurhammer und E. A. Voretzsch. 2. bis 4. Lieferung, SS. 101—535, Quart, brosch. Verlag der Asia Major, Leipzig 1926.
- Garrod A. E. D.:** „The Upper Palaeolithic Age in Britain.“ 211 SS., Oktav, geb. At the Clarendon Press, Oxford 1926. Price 16 sh. 6 d. net.
- Gedenkschrift 75jarig Bestaan 4. Juni 1926. Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. s'Gravenhage Mart. Nijhoff 1926. Preis S. 30.—.**
- Gifford E. U. und Schenk U. E.:** „Archaeologie of the Southern San Joaquin Valley, California.“ Univ. of California Publ. in Amer. Arch. and Anthropology. Vol. 26, Nr. 1, 122 SS., pl. 1—34, 1 map. Univ. of California Press, Berkeley, California 1926.

- Gifford E. U.: „Clear Lake Pomo Society.“ Univ. of Calif. Publ. in Americ. Archaeology and Ethnology. Vol. 18, Nr. 2, SS. 287—390, Oktav, geh. Univ. of Calif. Press, Berkeley, California 1926.
- „Californian Anthropometry“ Univ. of Calif. Publ. in Amer. Archaeology and Ethnology, Vol. 22, Nr. 2, SS. 217—390, pl. 2—53, 3 maps, Oktav, geh. Univ. of Calif. Press, Berkeley, California 1926.
- Gjerdmann O.: „Word-parallels between Ainu and other Languages“. Separatum aus „Le Monde Oriental“, Bd. XX, 1926, SS. 29—84, Oktav, geh. Almqvist & Wiksells Boktryckeri A. B. Uppsala 1926.
- „Non-plosive stops (In oriental languages). Extrait du „Le Monde Oriental“. Bd. XXX 1926, SS. 1—29, Oktav, geh. Almqvist & Wiksells Boktryckeri A. B. Uppsala 1926.
- „Critical Remarks on Intonation Research.“ Aus „Bull. of the School of Oriental Studies, London Institut, Vol. III, Part. III, SS. 495—505, Oktav, geh.
- Gregory Herbert, E.: „Report of the Director for 1925“, Bernice P. Bishop Museum, Bulletin 28, Honolulu, Hawai, Published by the Museum 1926. 42 SS., Oktav, brosch.
- Gusinde, P. Martin, S. V. D.: „Die Feuerländer einst und jetzt“. S.-A. aus den Tagungsberichten der Deutschen Anthropologischen Gesellschaft, Vortrag auf der 47. Versammlung zu Halle a. S. 1925. 7 SS. Oktav, geh. Verlag Benno Filser, Augsburg.
- Habert O.: „Le Primat de l'intelligence dans l'histoire de la pensée (Initiation à la philosophie).“ XV + 445 SS. Oktav, brosch. Editeur Gabriel Beauchesne, Paris 1926.
- Haile Fr. B., O. F. M.: „A Manual of Navaho Grammar.“ 324 SS., Oktav, geh. St. Michael's, Arizona 1926.
- Hallowell I.: „Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere.“ Repr. from the American Anthropologist, Vol. 28, Nr. 1, Jan.-March 1926. 173 SS., Oktav, geh.
- Hauschild M. U.: „Grundriß der Anthropologie.“ Mit 45 Abbildungen, 235 SS., Oktav, geb. Verlag Gebr. Bornträger, Berlin W. 35, Schöneberger Ufer 12a. Preis Mk. 10.50.
- Heepe M.: „Jauside-Wörterbuch.“ Unter Mitwirkung von P. H. Nekes, P. S. M., Hamburgische Universität, Abhandlungen auf dem Gebiet der Auslandskunde. Bd. XXII, Reihe B. Völkerkunde, Kulturgeschichte und Sprachen. Bd. XII, 257 SS., Oktav, geh. L. Friederichsen & Co., Hamburg 1926. Preis Mk. 18.—
- Heine-Geldern R., Dr.: „Mandalay und der Birmanische Königshof.“ S.-A. aus „Der Pflug“, SS. 36—50, Oktav, geh. Krystall-Verlag, Wien 1926. Preis S. 3.—
- Heydrich, Dresden: „Völkerkundliche Theorien und ihre museale Auswertung.“ S.-A. aus den Tagungsberichten der Deutschen Anthropologischen Gesellschaft, 4 SS., Oktav, geh.
- Heydrich, Dr. M. und Buschan, Dr. G.: „Ethnologischer Anzeiger.“ Jahresbibliographie und Bericht über die völkerkundliche Literatur. I. Jhrg., Heft 1, 32 (+ 32) SS., Oktav, brosch. E. Schweizerbart'sche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1926. Preis Mk. 4.—
- Hoerber K.: „Görres-Festschrift.“ Aufsätze und Abhandlungen zum 150. Geburtstage von J. Görres. 271 SS., Oktav, geh. Kommissions-Verlag und Druckerei v. J. P. Bachem, Köln 1926.
- Höltker, P. Georg, S. V. D.: „Buddhismus in Deutschland.“ S.-A. aus „Der Fels“, Jhrg. 1925/1926, Nr. 9, 10, SS. 323—330, 367—384, Oktav, geh.
- „Die theoretischen Grundlagen der modernen Ethnologie.“ S.-A. aus „Jahrbuch St. Gabriel“, Bd. III 1926, SS. 155—180, Oktav, geh.
- „Zum Sinn und Wesen der Geschlechter.“ S.-A. aus „Der Fels“, Jhrg. 1926/1927, Nr. 1, SS. 12—21, Oktav, geh.
- Honigsheim Paul: „Adolf Bastian und die Entwicklung der ethnologischen Soziologie.“ (Ein Wort zu seinem 100. Geburtstage). S.-A. aus Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie. Jhrg. VI, Heft 1, SS. 61—76, Oktav, geh. Verlag Dunker & Humboldt, München 1926.
- Hurley Frank: „Perlen und Wilde.“ Abenteuer in der Luft, an Land und auf der See. 276 SS., mit 94 Abbildungen und 1 Karte, Oktav, geb. F. A. Brockhaus, Leipzig 1926.
- Hymphreys C. B.: „The Southern New Hebrides.“ An Ethnological Record. Cambridge 1926. XVI + 214 SS., Oktav, geb. Preis 12 sh. 6 d.
- Indian Notes published quarterly by the Museum of the American Indian, Heye Foundation, Broadway at 155th Street, New York City, Vol. III, No. 3, July 1926, SS. 147—220, Fig. 45—74, Oktav, brosch.
- Jones Nevilles.: „The stone Age in Rhodesia.“ With foreword by Sir Arthur Keith, F. R. S., Conservator of the Museum and Hunterian Prof. of Royal College of Surgeons, Oxford, XIV + 120 SS., 40 Fig.-Tafeln, Oktav, Lwd. geb. University Press London: Humphrey Milford 1926. Price 12 sh. 6 d.
- „Journal of the East Afrika and Uganda Natural History Society.“ August 1926, No. 26, 103 SS., Plate A—E, Oktav, brosch. Preis 10 sh.

- Juynboll J. H., Dr.: „Katalog des Ethnographischen Reichsmuseums.“ Bd. XVIII. Celebes, II. Süd-Celebes (Schluß), Südost- und Ostcelebes und Mittelcelebes (I. Teil), 172 SS., Tafeln, Buchhandlung und Druckerei vormals E. J. Brill, Leiden 1925.
- Karutz R., Prof., Dr.: „Aus amerikanischer Mysteriensprache.“ Aus „Die Drei.“ Jhrg. VI. SS. 362—450, Oktav, geh. Stuttgart 1926.
- „Probleme der Völkerkunde.“ S.-A. aus „Gäa Sophia“, Jahrbuch der naturwissenschaftl. Sektion der Freien Hochschule für Geisteswissenschaft, 1926, SS. 327—336, Oktav, geh.
- „Mensch und Tier.“ S.-A. aus „Das Goetheanum“, Bd. V, Nr. 27, 28, 29. Oktav, geh.
- „Einige seltenere Stücke des Museums für Völkerkunde zu Lübeck.“ 17 SS., Oktav, geh. Verlag Max Schmidt-Römhild, Lübeck.
- Kayser Christian: „Wörterbuch der Kâte-Sprache, gesprochen in Neuguinea.“ Dictionary of the Kâte-Language, Beihefte zur Zeitschrift für Eingebornensprachen, herausgegeben von Karl Meinhof. 7. Heft, 612 SS., Oktav, geh. Verlag D. Reimer A.-G., Berlin. Preis Mk. 32.—.
- Kern Fr., Dr.: „Die Weltanschauung der eiszeitlichen Europäer.“ S.-A. aus „Archiv für Kulturgeschichte“, XVI, 3, SS. 273—299, Oktav, geh.
- Kieckers E., Prof., Dr.: „Historische griechische Grammatik.“ I. Lautlehre. Sammlung Göschen 117, 131 SS., 12^o, geb. II. Formenlehre. Sammlung Göschen 118, 190 SS., 12^o, geb. III. Syntax. I. Teil, Sammlung Göschen 924, 118 SS., 12^o, geb. IV. Syntax. II. Teil, Sammlung Göschen 925, 142 SS., geb. Walter de Gruyter, Berlin, 1925, 1926, Preis pro Bd. Mk. 1.50.
- Klusemann K., Dr.: „Die Arbeitsteilung zwischen Mann und Weib.“ S.-A. aus der Zeitschrift „Völkerkunde“, Jhrg. 1925, Schriftleitung Dr. Karl Lang, Wien, SS. 74—86, 146—157, 217—227, Oktav, geh. Deutscher Verlag für Jugend und Volk, Wien, I., Burgring 9.
- Koppers P. W., Dr.: „Familie.“ (Entwicklungsgeschichtlich.) Auszug aus Staatslexikon der Görres-Gesellschaft. 4. Aufl. 1926, Spalte 1789—1798, Oktav, geh.
- „Die englisch-anglikanische Mission unter den Yamana auf Feuerland (1856—1916).“ Ein Beitrag zur Missionsmethodik unter primitiven Jägers- und Fischerstämmen. Aus „Jahrbuch St. Gabriel“ III, 1926, SS. 123—151.
- Kornis Gyula: „Athenaeum.“ XII. Kötet 1926, 4—6 füzet, 237 SS., Oktav, geh. Ferd. Pfeifer. Könyokereskése, Budapest 1926.
- Kraft V., Dr.: „Die Grundformen der wissenschaftlichen Methoden.“ Sitzb. d. Akad. d. Wiss., Wien, Phil.-hist., 203 Bd., 3 Abhandlungen, 304 SS., Oktav, geh. Hölder-Pichler-Tempsky, A.-G., Wien-Leipzig 1926.
- Kroeber A. L.: „The Uhle Pottery Collections from Moche and the Uhle Pottery Collections from Supe.“ Univ. of Cal. Publ. in Amer. Archaeology and Ethnology, Vol. 21, No. 5, SS. 191—234, pl. 50—69, 5 Fig. in Text, Vol. 21, No. 6, SS. 235—264, pl. 70—79, Oktav, geh. Univ. of California Press, Berkeley, California 1925.
- Kühn Herbert: „Ursprung und Entwicklung der paläolithischen Kunst.“ Aus „Mannus“ 1925, Heft 4. SS. 271—278, Tafeln XVI—XX. Verlag von Kurt Kabitzsch, Leipzig.
- „Das Problem der ostspanischen Felsmalerei.“ S.-A. aus den Tagungsberichten der Deutschen Anthropologischen Gesellschaft. 6 SS., Oktav, geh., 15 Abb.
- „La mortalità dei missionari.“ Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore. Serie VIII, Vol. II, 62 SS., 10 Fig. und 10 Tabellen, Oktav, brosch. Società editrice „Vita e Pensiero“, Milano 1926. Preis Lire 5.—.
- Ledroit Joh., Dr.: „Frühschein der Kultur.“ Bilder aus der Vorgeschichte und Urzeit. Mit 73 Abbildungen, 258 SS., Oktav, geb. Herder & Co., Freiburg i. Br. 1926, in Leinen geb. Mk. 4.80.
- Lehmann-Nitsche R.: „Los primeros Alemanes en el Rio de la Plata.“ Tirada a parte de „Fenix“, Revista de la Sociedad Científica Alemana de Buenos Aires Año VI, Nr. 3, 25. Mayo de 1926, 205—233, Oktav, geh.
- „Le Vie d'Italia e dell'America Latina“, Festnummer zum XXII. Kongreß der Amerikanisten zu Rom, 1926. SS. 977—1112, Oktav, geh.
- Levi Ezio: „L'unità del Mondo latino.“ Pubblicazione dell'Istituto Cristoforo Colombo. 54 SS., Oktav, brosch., Fratelli Treves di Roma 1926. Preis Lire 4.—.
- Lexa François Ph., Dr.: „La magie dans l'Égypte antique“ de l'ancien empire jusqu'à l'époque copte. Tom I: Exposé, 220 SS., Oktav, brosch. Tom II: Les textes magiques, 235 SS., Oktav, brosch. Tome III: Atlas, IX + Pl. LXXI. Oktav. Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris 1925. Prix Fr. 200.—.
- Lindblom K. G.: „Drahtziehen in Afrika.“ S.-A. aus einer schwed. Zeitschrift. SS. 97—109, 7 Fig., Oktav, geh.
- „Einige Details in der Ornamentik der Buschneger Surinams.“ Riksmuseets Etnografiska Avdelning. Smärre Meddelanden, 12 SS., Oktav, geh. Stockholm 1926.
- „Jakt-och Fangstmetoder bland afrikanska folk.“ (With a „Retrospect“ in English.) Etnografiska Riksmuseet Del. II, 122 Bilder, 157 SS., Oktav, brosch. Victor Petersons Bokindustriaktiebolag 1926. Preis Schw. Kr. 5.—.

- Linné S.: „Technique of South American Ceramics.“ Göteborgs vetenskaps och vitterhets. Samhälles Handlingar Fjärde Följden. Bd. 29, Nr. 5, 199 SS., 44 Fig. und 9 Karten, Oktav, brosch. Elanders Boktryckerei Aktiebolag, Göteborg 1926.
- Lollis Cesare de: „Cristoforo Colombo nella Legende e nella Storia.“ Terza edizione rividutae accresciuta d'una disquisizione critica. Pubblicazione dell'Istituto Cristoforo Colombo. XXXVI + 317 SS., Oktav, brosch. Fratelli Treves, Roma. Preis Lire 20.—.
- Lothrop Samuel Kirkland: „Pottery of Costa Rica and Nicaragua.“ Museum of the American Indian, Heye Foundation, New York 1926, Vol. I. XXVII + 225 SS., Tafeln C, Vol. II, XXVIII + SS. 226—529, Tafeln CI—CCV, Fig. 290. Oktav, brosch.
- Luquet G. H.: „L'art et la religion des hommes fossiles.“ 229 SS., 119 Fig., Oktav, brosch. Masson et Cie., Editeurs, Paris 1926.
- Mackay Ernst: „Report on the Excavation of the „A“ Cemetery at Kish, Mesopotamia.“ Part I, Field Museum Oxford University Joint Expedition, Field Museum of Natural History, Anthropology Memoirs, Vol. I, No. 1, 20 plates, Quart, brosch., 63 SS. Berthold Laufer, Curator of Anthropology, Editor 1925.
- Magnaghi Alberto: „Amerigo Vespucci.“ Pubblicazioni dell'Istituto Cristoforo Colombo Nr. 30, 272 SS. + VIII, 6 Karten, Oktav, brosch. Fratelli Treves di Roma, Preis Lire 50.—.
- Manfroni Camillo: „Cristoforo Colombo.“ (Cenni bibliografici.) Il grande Genovese e la modernissima Critica. Pubblicazioni dell'Istituto Cristoforo Colombo, 77 SS., 5 Bilder, Oktav, brosch. Fratelli Treves di Roma, Preis Lire 5.—.
- Mappae Arabicae. Arabische Welt- und Länderkarten des 9. bis 10. Jahrhunderts in arabischer Urschrift, lateinischer Transkription und Übertragung in neuzeitliche Kartenskizzen. Mit einleitenden Texten herausgegeben von Konrad Miller, Bd. I, Heft 1. 32 SS., 6 Skizzen und ein Sonderheft mit 4 Tafeln, beide im Format 24 × 34 Zentimeter. Im Selbstverlage des Herausgebers, Stuttgart 1926.
- Meier John: „Deutsche Volkskunde.“ Insbesondere zum Gebrauch der Volksschullehrer, im Auftrage des Verbandes Deutscher Vereine für Volkskunde. 344 SS., Oktav, brosch. Walter de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig 1926. Preis Mk. 10.—.
- Merhart Gero, v.: „Bronzezeit am Jenissei.“ Ein Beitrag zur Urgeschichte Sibiriens, 189 SS., t. I—XII, Oktav, brosch. Verlag Anton Schroll & Co., Wien. Preis S. 20.—.
- „Mitteilungen aus den deutschen Schutzgebieten.“ Bd. 33, Heft 2, 142 SS., 20 Tafeln. Oktav, brosch. E. S. Mittler & Sohn, Berlin. Preis Mk. 5.—.
- Montandon George, Dr.: „Abyssinie: L'esclavage et les sphères d'influence.“ (Avec une lettre de Lord Curzon.) Extrait du „Mercur de France“, 1. septembre 1923, Oktav, geh., SS. 835—839.
- „Craniologie paléosibérienne.“ (Néolithiques, Mongoloïdes, Tschouktchi, Eskimo, Aléoutes, Kamtschadales, Aïnou, Ghiliak, Négroïdes du Nord.) Extrait de l'Anthropologie, 88 SS. (209—296), 2 Karten, 17 Fig., Oktav, brosch.
- Nachrichten der Deutschen Anthropologischen Gesellschaft. Verbandsorgan der Deutschen Gesellschaften für Anthropologie, Völkerkunde und Urgeschichte. Herausgeber: R. R. Schmidt. Schriftleitung: H. Reinert. I. Jhrg., Heft 1/2. Juli 1926, 26 SS., Oktav, brosch. Heft 3; 4. August 1926, SS. 27—50, Oktav, brosch. Im Selbstverlag der Gesellschaft, Tübingen.
- Niedermann M., Prof. Dr., Senn A., Dr., Brender Fr.: „Wörterbuch der litauischen Schriftsprache.“ Litauisch-Deutsch, 1. Lieferung, Indogerm. Bibl. III, 64 SS., Oktav, geh. C. Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1926.
- Nimuendajü Curt, Bolém do Para, Brasilien: „Die Palikur-Indianer und ihre Nachbarn.“ Göteborgs vetenskaps och vitterhets. Samhälles Handlingar Fjärde Följden. Bd. 31. Nr. 2, 144 SS., 44 Textfiguren und 1 Karte, Oktav, geh. Verlag Wettergen & Körber, Göteborg. Preis Schw. Kr. 10.—.
- Norden Hermann: „Auf neuen Pfaden im Kongo.“ Quer durch das dunkelste Afrika. Mit 54 Abbildungen und 2 Karten, 279 SS., Oktav, geb. F. A. Brockhaus, Leipzig. Preis Mk. 14.—.
- Nuoffer O.: „Afrikanische Plastik in der Gestaltung von Mutter und Kind.“ Mit 75 Bildern, 80 SS., Oktav, geh. Karl Reißner-Verlag, Dresden, Königstraße 13. Brosch. Mk. 4.50, geb. Mk. 6.50.
- Oetteking Bruno: „Skeletal Remains from Santa Barbara, California in Craniology.“ Indian Notes and Monographs, Nr. 39, a Series of Publications relating to the American Aborigines, New York. Museum of the American Indian, Heye Foundation 1925, SS. 7—168, Tafeln I—XXXII, Oktav, brosch. Edited by F. W. Hodge.
- Peisker J.: „Tvarog, Jungfernsprung und Verwandtes.“ S.-A. aus „Blätter für Heimatkunde“, Nr. 7/8, 4. Jhrg. Juli-August 1926. 49—64 SS., Oktav, geh.
- Pettazzoni R., Formichi C., Tucci G.: „Studie e Materiali di Storia delle Religioni.“ Anno II, Vol. II, fasc. 1/2, 140 SS., Oktav, geh. Anonima Romana, Edit. Poma 1926.

- Plischke Hans:** „Die wissenschaftliche Beschäftigung mit den Naturvölkern im 17. und 18. Jahrhundert.“ S.-A. aus den Tagungsberichten der Deutschen Anthropologischen Gesellschaft, Berlin. (September 1926, o. O.) 4 SS. in Quart, geh.
- Preuß K. Th.:** „Adolf Bastian und die heutige Völkerkunde.“ Zum Gedächtnis seines hundertjährigen Geburtstages am 26. Juni 1926. Mit 1 Tafel, 15 SS., Festgabe des Staatlichen Museums für Völkerkunde zu Berlin. Verlag von D. Reimer, Berlin 1926.
- Rivet P.:** „Les Malayo-Polynésien en Amérique.“ Extrait du Journal de la Société des Américanistes de Paris, Nouvelle série, t. XVIII, SS. 141—278, Oktav, geh. Au siège de la Société, Paris 61, rue du Buffon. 1926.
- Royen G., Dr., O. F. M.:** „De Jongere Veranderingen van het Indogermaanse Nominale Drieklassensysteem.“ 167 SS., Oktav, geh. L. C. G. Malmberg, s'Hertogenbosch-Antwerpen. 1926. Preis hl. fl. 2.50.
- Sarawak Museum Journal.** Issue by the Sarawak Museum under the authority of His Highness the Rajah Kuching, Sarawak, Vol. III (part II), Nr. 9, SS. 19—24, plate 6, 7, 8, June 1926, Oktav, geh.
- Schilling O.:** „Die christlichen Soziallehren.“ Der katholische Gedanke, Bd. XVI, 198 SS., Oktav, geb. Orotorium-Verlag, München-Köln-Wien 1926.
- „Über die Struktur der Atemperiode.“ Vox-Mitteilungen a. d. phonet. Laborat. der Universität Hamburg, 1. April 1926. Heft 1—3, 6 SS., Oktav, geh.
- Schmidt R. R.:** Tagungsberichte der Deutschen Anthropologischen Gesellschaft. 98 SS., Oktav, geh. Dr. Benno Fischer, Verlag G. m. b. H. Augsburg 1926.
- Schmidt W.:** „Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde.“ Mit einem Atlas von 14 Karten in Lithographie. SS. XVI + 595. C. Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1926. Preis: Mk. 42.—; geb. Mk. 45.—.
- „Der Ursprung der Gottesidee.“ Eine historisch-kritische und positive Studie. I. Historisch-kritischer Teil. Zweite, stark vermehrte Auflage. SS. XL + 832. Mit einer Karte von Südostaustralien. Aschendorff'sche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W. Preis: Mk. 22.50; geb. Mk. 25.—.
- Schuchardt C.:** „Alteuropa.“ Eine Vorgeschichte unseres Erdteiles, 2. Aufl. Mit 42 Tafeln und 164 Textabbildungen, 307 SS., Oktav, geh. Verlag Walter de Gruyter & Co., Berlin-Leipzig 1926. Preis Mk. 20.—; geb. Mk. 22.50.
- Schuller R.:** „Atlantis the lost Continent.“ A Review of Terniers Evidence, S.-A. aus „The Geographical Review“, January 1917, Vol. III, SS. 61—66, Oktav, geh.
- Schulze-Maizier Fr.:** „Die Osterinsel.“ 236 SS. Mit 23 Tafeln und 6 Abbildungen im Text, Oktav, geb. Insel-Verlag, Leipzig 1926.
- Seligman C. G., Dr., F. R. S. and Seligman Brenba Z.:** „Social Organization of the Lotuko.“ S.-A. aus Sudan Notes and Records, Vol. III, Nr. 2, 45 SS., plates I—III, Oktav, brosch., 1925.
- Skinner Al.:** „The Mascoutens or Prairie Patawatoni Indians.“ Bulletin of the Public Museum of the City of Milwaukee, Vol. VI, Nr. 2, SS. 263—326, pl. IX—XXI, 15. June, 1926, Milwaukee, Wis. U. S. A.
- „Ethnology of the Ioway Indians.“ Bull. of the Public. Museum of the City of Milwaukee, Vol. V, Nr. 4, SS. 181—354, pl. 27—55, Fig. 1—2, 12. June, 1926.
- Spranger Ed.:** „Deutschlands Anteil an der Internationalen wissenschaftlichen Arbeit.“ 34 SS., Oktav, geh. Verlag des Börsenvereines der Deutschen Buchhändler zu Leipzig.
- Steinitz U.:** „Rezension von U. T. Sirelius, die Herkunft der Finnen.“ S.-A. aus „Ungarische Jahrbücher“, Bd. V, Heft 2/3, SS. 311—314, Oktav, geh.
- „Naturvölker und Kulturvölker.“ S.-A. aus „Die Friedenswarte“, XXVI. Jhrg. Heft 8, 4 SS., Oktav, geh.
- Strothmann R.:** „Die Zwölfer Schi'a. Zwei religionsgeschichtliche Charakterbilder aus der Mongolenzeit.“ 183 SS., Oktav, geh. Otto Harrassowitz, Leipzig 1926. Preis Mk. 10.—.
- Tagliavini Carlo:** „La Lingua degli Indi Luiseños“, secondo gli appunti grammaticale inediti di un chierico indigeno, Bibliotheca de „L'Archiginassio“, Serie II, Nr. 31, 55 SS., Oktav, geh. Bologna presso Nicola Zanichelli 1926. Lire 8.—.
- Talbot, Amaury P.:** „The People of Southern Nigeria.“ Vol. I, History, 365 SS., Vol. II, Ethnology, 423 SS., Vol. III, Ethnology, 976 SS., Vol. IV, Linguistics and Statistics, 234 SS., Oktav, geh. Oxford University Press London, Edinburgh, Glasgow, Copenhagen 1926. Price Sterling 3.50.
- Terry Michael:** „Across unknown Australia.“ 311 SS., Oktav, geb., illustrated. Jenkins Ltd., London, S. U. 1, 1926.
- Tindale N. B.:** „Natives of Groote Eylandt and of the Gulf of Carpentaria.“ From Records of the South Australian Museum. Vol. III, Nr. 1, June 30th 1925, 102 SS., pl. VI—XI, The Hassel Press, Currie Str., Adelaide.
- „Natives of Groote Eylandt and of the Gulf of Carpentaria“ (Part. II). From Records of the South Australian Museum, Vol. III, Nr. 2, March 3st, 1926, SS. 103—134. Oktav, geh. The Hassel Press, Curie Str., Adelaide.

- Tindale N. B. and H. M. Hale:** „Observations on Aborigines of the Flinders Ranges and Records, of Book Carvings and Paintings.“ From Records of the South Australian Museum, Vol. III, Nr. 1, June 30th 1925, SS. 45—60, Pl. II-V, Oktav, geh. The Hassel Press, Currie Str., Adelaide.
- Tonelli, D. Antonio Salesiano:** „Grammatica e Glossario della lingua degli Ona-Selknàm della terra del Fuoco.“ Contributi scientifici delle Missioni Salesiane del venerabile Don Bosco, 3, 145 SS., Oktav, brosch. Società Editrice Internazionale, Torino 1926. Preis Lire 16.—.
- Trimborn Hermann, Bonn:** „Grundsätzliches zur Methode der historischen Rechtsforschung.“ S.-A. aus „Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft“, Bd. XLII, 7 SS., Oktav, geh. Verlag Ferd. Enke, Stuttgart.
- „Straftat und Sühne in Alt-Peru.“ S.-A. aus „Zeitschrift für Ethnologie“, Jhrg. 1925, Heft 3—6, SS. 194—240, Oktav, geh.
- Trombetti Alfredo:** „Lingue oceaniche in America?“ 25 SS., Oktav, geh. Coop. Tipografica Azzoguidi, Bologna 1925, Lire 10.—.
- „La lingua dei Bororos-Orarimugudoge.“ Secondo i materiali pubblicati dalle Missioni Salesiane. Contributi scientifici delle Missioni Salesiane del venerabile Don Bosco, 2, 60 SS., Oktav, geh. Società Editrice Internazionale. Preis Lire 12.—.
- Uhlenbeck C. C.:** „G. Schütte: Dänisches Heidentum.“ S.-A. aus „Kultur und Sprache“ 1923, SS. 293—300, Oktav, geh.
- Unger Erich:** „Das Problem der mystischen Realität.“ Eine Einleitung in die Goldberg'sche Schrift „Die Wirklichkeit der Hebräer“ aus „Die Theorie“, Versuche zu philosophischer Politik. 3. Veröffentlichung als Vortrag, 41 SS., Oktav, brosch. Verlag David, Berlin 1926.
- Voretzsch E. A.:** „François Froger.“ Relation du premier voyage des Français à la Chine, fait en 1698, 1699 et 1700, sur le vaisseau „L'Amphitrite“. 187 SS., Oktav, geh. Verlag der Asia Major, Leipzig 1926.
- Westermann D.:** „Das Tshi und Guang.“ Ihre Stellung in der Ewe-Tshi-Gruppe. S.-A. aus den Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen. Jhrg. XXVIII, III. Abtg., Afrikanische Studien, 85 SS., Oktav, geh. Berlin 1925.
- „Das Ibo in Süd-Nigerien.“ Seine Stellung innerhalb der Kwa-Sprachen. S.-A. aus den Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen. Abtlg. III, Afrikanische Studien, Jhrg. XXIX, 31 SS., Oktav, geh. Berlin 1926.
- „Das Edo in Nigierien.“ Seine Stellung innerhalb der Kwa-Sprachen. S.-A. aus den Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen. Jhrg. XXIX, Abtlg. III, Afrikanische Studien, 60 SS., Oktav, geh. Berlin 1926.
- Weynants-Ronday M.:** „Les Statues Vivantes.“ Introduction à l'étude des statues égyptiennes. 203 SS., Oktav, geh. Edition de la Fondation Egyptologique Reine Elisabeth, Bruxelles 1926.
- Wheeler, Gerald Camden:** „Mono-Alu Folklore.“ Bougainville Strait Western Salomon Islands. XV + 392 SS., Oktav, geb. George Routledge & Sons, London, Broadwayhouse 68-74, Carter Lane E. C. Preis sh. 21.
- Wunderle, Prof. Dr. D.:** „Religion und Magie.“ Grundsätzliche Betrachtung. 74 SS. in 12°. Karl Ohlinger, Mergentheim.
- Wüst U.:** „Vom Gestaltwandel des rgvedischen Dichtstils.“ Aus „Zeitschrift d. Deutschen Morgenländischen Gesellschaft“, Bd. V. Heft 2. F. A. Brockhaus, Leipzig 1926.
- Zimmer Heinrich:** „Kunstform und Yoga im indischen Kulturbild.“ III—XII + (7—120) SS., Tafeln I—XXXVI, Oktav, brosch. Frankfurter Verlagsanstalt A.-G., Berlin 1926.



Zeitschriftenschau. — Revue des Revues.

American Anthropologist. XXVIII.

2: Kroeber A. L., Culture Stratifications in Peru. — Angulo Jaime de, The Background of the Religious Feeling in a Primitive Tribe. — Herskovits M. J., The Cattle Complex in East Africa (Pt. II). — Gifford E. W., Miwok Lineages and the Political Unit in Aboriginal California. — Teeple J. E., Maya Inscriptions: The Venus Calendar and another Correlation. — Macleod W. Ch., On Natchez Cultural Origins. — 3: Linton R., The Origin of the Skidi Pawnee Sacrifice to the Morning Star. — Loeb E. M., The Creator Concept among the Indians of North Central California. — Herskovits M. J., The Cattle Complex in East Africa (Pt. III). — Davidson D. S., The Basis of Social Organization in Australia.

Archiv für Religionswissenschaft. XXIII/3—4.

Hommel H., Der allgegenwärtige Himmels-gott. — Holland R., Zur Typik der Himmelfahrt. — Maaß E., Bomos und Verwandtes. — Nieuwenhuis A. W., Der Fetischismus im Indischen Archipel und seine psychologische Bedeutung. — Schilling J. und M., Religion und soziale Verhältnisse der Carios-Indianer in Kolumbien. — Deubner L., Römische Religion 1915-1924. — Kappus C., Aus Nordasien und Osteuropa.

Asia Major. Vol. II. Fasc. 3/4. 1925.

Haenisch Erich, Untersuchungen über zwei Sprüche des Konfuzius. — Francke A. H., Wa-Tsei-Sgruns, Fuchsgeschichten, erzählt von Dkonmchog-bkra-shis, aus Kham-tse. — Bernhardt Anna, Ein Stempelpaar aus China. — Hauer Erich, Li Tze-ch'eng und Chang Hsien-chung. Ein Beitrag zum Ende der Mingdynastie. — Stöner H., Zwei kambodjanische Skulpturen. — Boerschmann Ernst, K'ueising-Türme und Fengshui-Säulen. — Chung Se Kimm, Ein chinesisches Fragment des Pratimoksa aus Turfan.

BaeBler Archiv. Bd. X.

Preuß K. Th., Adolf Bastian und die heutige Völkerkunde. Zum Gedächtnis seines hundertjährigen Geburtstages am 26. Juni 1926. — Peiper Otto, Ethnographische Beobachtungen aus dem Bezirke Kilwa, Deutsch-Ostafrika. — Tremanns I. M., Gebräuche und Zeremonien bei Verlobungen und Hochzeiten in China. — Winckler Joh., Das Usirspiel der Batak auf Sumatra. — Purpus C. A., Ruinen, Höhlen und Gräberfunde in der östlichen Sierra de la Mexteca. Mit Anmerkungen von Eduard Seler.

Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Deel 82/2.

Poerbatjaraka (Lesya) R. Ng., Arjuna-Wiwaha. Tekst en vertaling. — Eerde J. C. van, De samenstelling van „Bezoarsteen“. — Krom N. J., Tekstverbeteringen van Nitisa IV. — Roo de la Faille de P., Herdenking. — Vollenhoven, C. van, Uit den strijd om het Adatrecht in Engelsch-Indië. — Eerde J. C. van, Javaansche dansen en Europeesche schilderijen. — Krom N. J., Sculptuur, tekst en traditie op Barabudur. — Junboll H. H., De geschiedenis van Garuda. — Lekkerkerker C., Balische plaatsnamen in de Nagarakrtagama. — Goslings B. M., Een „Nawa-sanga“ van Lombok. — Joustra M., De Singa Mangardha-figuur. — Rassers W. H., Ciwa een Boeddha in den Indischen Archipel. — Lamster J. C., Verspreiding van enkele Vlechtsystemen in den Ned. Indischen Archipel.

Boletim de Agência Geral das Colónias. Ano 2.

Nr. 14, Agosto de 1926: Casimiro Augusto Capitaó, O nosso Congo (Esbôco dum relatório). — Nr. 15, Setembro de 1926: Coutinho Gago, Travessia da Africa pelo Dr. Lacerda e Almeida. — Casimiro Augusto Capitaó, O nosso Congo (continuação).

Congo. T. VII.

I/1: Oye, P. v., La pisciculture dans les pays tropicaux. — Bittremieux L., Onomatopée en Werkwoord in 't Kongoleesch. — Vanderyst H., Elevage du bétail à Kisantu. — I/4: Wynant D., Het Dokovolk in hun handel en wandel. — I/5: Lotar L., Le mariage Zande. — Bittremieux L., Onomatopéen en Werkwoord in 't Kongoleesch. — II/1: Lotar L., Pour la codification du droit coutumier. — Viaene L., Uit den kunstschat der Bahunde. — Verbrugge R., Instructions d'anthropologie pratique. — Louillet L., Le „Lusalo“ ou mariage monogamique par échange de sang. — Viaene L., Uit den kunstschat der Bahunde.

Contributions of the Museum of the American Indian Heye Foundation.

Vol. VIII: Lothrop S. K.: Pottery of Costa Rica and Nicaragua.

Indian Notes. Vol. III.

Nr. 1: Saville M. H.: Mosaic Stone Masks in Ancient Mexiko. — Gilmore M. R.: Some Games of Arikara Children. — Arikara Commerce. — Cadzow D. A.: The Prairie Cree Tipi. — Wildschut W.: A Crow Pictographic Robe. — Cheyenne Medicine Blanket. — Skinner A.: An Unusual Canadian Disc Pipe. — Saville M. H.: Cache of Blades from

Long Island. — Skinner A.: An Old Seneca Warclub. — Nr. 2: Orchard W. C.: Porcupine-quill Ornamentation. — Harrington M. R.: Western Extension of Early Pueblo Culture. — Keppler J.: Cayuga Adoption Custom. — Lothrop S. K.: Nicoyan Incense Burner. — Cadzow D. A.: Peace-pipe of the Prairie Cree. — Gilmore M. R.: Indian Custom of „Carrying the Pipe“. — Hodge F. W.: Ceremonial Shields of Taos. — Wildschut W.: Crow Sun-dance Bundle. — Hexe G. G.: Stone Objects from San Joaquin Valley, California. — Saville M. H.: The Pottery Arybal of the Incas. — Cadzow D. A.: Bark Records of the Bungi Midewin Society.

Internationales Archiv für Ethnographie. Bd. XXVII. Heft 3/4.

Kunike H.: Zur Astralmythologie der nordamerikanischen Indianer. — Nieuwenhuis A. W.: Das höchste Wesen im Heidentum: Die Kubu. — Beyer H.: Einige zusammengesetzte Mayahieroglyphen.

Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal. XXL/1. 1925.

Čukumar Sen: Notes on the use of the cases in the Kathaka-samhita. — Bodding P. O.: A plea for a standardized system of writing the Munda or Kolarian languages. — Hannah H. B.: Indian origins. — Hosten H.: Father Manoel da Fonseca, S. J., in Ava (Burma). — A letter of Father Francisco Godinho, S. J., from Western Tibet. — A letter of Fr. A. de Andrade, S. J. (Tibet Aug. 29th, 1627) and of Fr. Gaspar Diaz, S. J. (Annam, 1627). — A. S. Tamil grammar by Fr. C. J. Beschi, S. J. — Sri Ram Sharma: A forgotten hero of Marwar. — Sanyal N. B.: The predecessors of the Gahadavalas of Kanauj. — Bimala Churn Law, Data from the Sumangalavilasini, Buddhaghosa's commentary on the Digha Nikaya of the Sutta Pitaka. — Gautama Buddha and the Paribrajakas. — Anga and Campa in the Pali literature.

Journal of the African Society.

99: Norton E. A., Inyanga, S. Rhodesia, Some Remains of Ancient Civilization. — Elliot J. A. G., A Visit to the Bajun Islands (Pt. II). — Hart J., de, Notes on the Exploration of Africa among the Ancients. — 100: Bovill W. E., Henry Barth. — Browne J. O., On some Aspects of Interpreting. — Meinhof C., The Problems of Comparative Philology in Africa. — Anley V. R., Notes on Burial Ceremony in Kasempa District, N. Rhodesia. — Elliot J. G., A Visit to the Bajun Islands.

Journal of American Oriental Society. 46/2.

Gray L. H., A List of the Divine and Demonic Epithets in the Avesta. — Coomaraswamy A., The Indian Origin of the Buddha Image. — Schmidt N., The Manuscripts of Ibn Khaldun.

Journal of the Gypsy Lore Society. IV/4.

Sampson J., Welsh Gypsy Folk-Tales. — Thompson T. W., English Gypsy Folk-Medicine. — Irvine's Vocabulary.

Journal of the Royal Asiatic Society. July 1926.

Ivanow W., Two Dialects Spoken in the Central Persian Desert. — Smith S., Assyriological Notes.

Katalog des Ethnographischen Reichsmuseums. Bd. XVIII.

Juynboll J. H., Celebes II, Süd-Celebes (Schluß), Südost- und Ost-Celebes und Mittel-Celebes (Erster Teil).

Language. Vol. II, Nr. 2, June 1926.

Jaim de Angulo, The Development of Affixes in a Group of Monosyllabic Languages of Oaxaca.

Lud. Serja II, Tom IV, Ogólnego zbioru, Tom XXIV.

Zeszyt I—II: Stolyhwo Kazimierz, W sprawie metod prof. Jana Czekanowskiego oraz recenzji z odczytu Stanisława Poniatowskiego p. t.: „Podłoże rasowe kultur zasadniczych“. — Czekanowski Jan, W sprawie artykułu p. Kazimierza. — Metoda analizy typów antro-

pologicznych p. Kazimierza Stolyhwy w świetle kryterjum niezależności. — Zeszyt sprawi recenzji z odczytu Stanisława Poniatowskiego p. t.: „Podłoże rasowe kultur zasadniczych.“

Man. XXVI.

6: Brown C. B., On Stone Implements from North-West Peru. — Balfour H., Ceremonial Fire-making in the Naga Hills. — 7: Burchell J. P. T., A settlement of the Dolmen Period. — Crawford O. G. S., Britain during the last Forest-Phase. — Blackmann W. S., A fertility Rite in modern Egypt. — 8: Seligmann C. G., Pygmy Implements from North-East Africa. — Dundas Hon. C., Chagga Time-Reckoning. — Lindblom G., Copper Rod „Currency“ from Palabora. — Kennett B. L. A., The Sacred Litter (Mahmal) of Kharga Oasis. — Austen L., The Origin of Mankind. — 9: Cunningham J., Some Factors in Racial Immunity and Susceptibility to Disease. — Armstrong A. L., Analyses of Bronze Implements and Foundry Metal. — Childe G. V., Traces of the Aryans on the Middle Danube. — Franz L., Remarks on a South-East European Ceramic Type. — Radcliffe-Browns A. R., Father, Mother, Child. — Harrison H. S., Variations and Mutations in Invention. — 10: Cunningham J., Some Factors in Racial Immunity and Susceptibility to Disease. — Breuil H., Palaeolithic Industries from the Beginning of the Rissian to the Beginning of the Würmian Glaciation. — Brownlee J., On the Probability that the Distribution of Illegitimacy in the British Isles depends upon Survival of Customs from Difinite Racial Invasions. — Thomson J. O., Ancient History in Keane's „Man Past an Present. — Rybot N. V. L., A Small-Pox Edict Pillar at Lhasa.

Mitteilungen aus den Deutschen Schutzgebieten. Bd. XXXIII/2.

Stein zu Lasnitz, Frh. v., Aus den Ergebnissen der Likula-Kongo-Expedition v. Stein 1913/1914. — Elbert Joh., Berichte über die Kameruner Gouvernements-Expedition des verstorbenen Dr. Johannes Elbert. — Maurer, Prof. und Dühring F. K., Die Zahlwörter der Lakka-Sprachen.

Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. LVI/5—6.

Mahr D., Grabhügel der Hallstattzeit in Thalling bei Enns (Ob.-Österr.). Mit einem Beitrage: Gräberfunde von Traunkirchen von P. Karnitsch. — Silber M., Die Tonfiguren vom römischen Gräberfeld am Bürglstein in Salzburg. — Franz L., Zu den Frauenidolen des vorderasiatischen Kulturkreises.

Mitteilungen des Museums für Völkerkunde in Hamburg. XI.

Danzel Th. W., Codex Hammaburgensis, eine neuentdeckte altmexikanische Bilderhandschrift des Hamburgischen Museums für Völkerkunde.

Orientalistische Literaturzeitung. 29. Jahrg. Nr. 10. Oktober 1926.

Aichele W., Die Form der Kawi-Dichtung. — Bauer H., Überreste der kanaani-schen Unterschicht in den aramäischen Sprachen. — Björkmann W., Neue Quellen zur arabischen Adabliteratur. — Dempwolff O., Die Sprachverhältnisse in der Südsee. — Fick R., Zur javanischen Kunst. — Florenz K., Liederreigen und Liebeswerben in Alt-japan. — Götz H., Francisco Pelsaerts Bericht über Indien. — Lewy J., Kappadokische Tontafeln und Frühgeschichte Assyriens und Kleinasiens. — Löhr M., Zum altpalästinischen Aberglauben.

Papers of the Peabody Museum. XI/2.

Nuttal Z., Official Reports on the Towns of Tequizistlan, Tepechpan, Acolman and San Juan Teotihuacan sent by Francisca de Castaneda to his Majesty Philipp II. and the Council of the Indies, in 1580. Translated and edited with an introduction and Notes.

Petermann's Mitteilungen. 1926.

7/8: Hennig R., Die Frage des Lästrygonen- und Kimmerierlandes. — 9/10: Herbordt O., Eine Reise nach Dār-i-Nur im Nordosten Afghanistans. — Passarge S., Die politisch-geographischen Grundlagen des Südseegebietes vor dem Eintreffen der Europäer.

Revue des Arts Asiatiques. Vol. III/2.

Miller A. A., Les Représentations du Chien dans les Antiquités du Caucase. — Binyon L., Les Peintures Rajpoutes du British Museum.

Revue d'Ethnographie et des Traditions populaires. Nr. 26. 1926.

Goichon M., La cuisine et le parfums au Mzab. — Azais P., Etude sur la religion du peuple Galla. — Chambard R., Notes sur quelques croyances religieuses des Galla.

Sudan Notes and Records. Vol. VIII. 1925.

Seligmann C. G., Dr. F. R. S., Social Organization of the Lotuko. — Hillelson S., Notes on the Dago. — Bond W. R. G., Some Curious Methods of Cultivation in Dongola Province. — Robinson E. A., Nimr, the last king of Shendi. — Crowfoot J. W., C. B. E., Further Notes on Pottery. — Driberg J. H., Didinga Customary Law.

The Journal of the Anthropological Society of Bombay. XIII/4.

Bhattacharyya R. K. and Mitra S. C., On the Worship of the Sun deity in Bihar Western and Eastern Bengal. — A Note on the Dhatree Puja as performed by the Hindu-ethanians resident in Calcutta. — Majumdar J. and Mitra S. C., Tree-Worship in the District of Dinajpur in Northern Bengal. — Padhye K. A., The Rose and Sanskrit Poets. — Majumdar U. N. and Mitra S. C., On the Worship of the Deity Mahraj. — Bhattacharyya R. K. and Mitra S. C., On Some Rain-Compelling and Rain-Stopping Rites from the District of Chittagong in Eastern Bengal. — Bhattacharyya R. K., A Note on a Curious Himalayan Superstition about the Eclipse of the Moon. — Mitra S. C., On Five Recent Instances of the Folk-Belief in Witchcraft Sorcery and Charming from Southern Bengal and Assam. — Krishna Iyer L. A., The Mannans of Travancore. Chap. V. — Biswanath Banerjee, The Theology of Primitive Religion.

The Journal of the Polynesian Society. XXXV.

1: Kuper H., Tapitapi, or the Tattooing of Females on Santa Anna and Santa Catalina (Solomon Group). — Best E., Notes on Customs, Ritual and Beliefs, pertaining to Sickness, Death, Burial and Exhumation among the Maori of New Zealand. — Fletcher J., The Story of the Huhuti of To Noto-a-Tara. — Downes T. W., Notes on the Moa. — Some Honorific and Sacerdotal Terms and Personifications met with in Maori Narratives. — Word list, containing words and expressions not included in published dictionaries of the Maori Tongue. — Hamilton E., Boomerang found at Muriwai Beach, Auckland. — Handy E. S. C., The Oracle-House in Polynesia. — 2: Best E., The Legend of Mahu and Taewha. — Te Rangi Hiroa (P. H. Buck), The Evolution of Maori Clothing. — Archey G., A recently-discovered Carved Stone Figure. — Best E., He Tangi Na Hine-Matioro Mo Tona Mogopuna, Mo Te Kani-A-Takirau, I Tona Haerenga Ki Te Kahanui-A-Tiki.

The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Vol. LVI. 1926. January to June.

Radcliffe-Brown A. R., The rainbow-serpent Myth of Australia. — Mills J. P., I. C. S., Certain Aspects of Naga Culture. — Hodgson A. G. O., Some Notes on the Wahehe of Mahenge District, Tanganyika Territory. — Some Notes on the Hunting Customs of the Wandamba of the Ulanga Valley, Tanganyika Territory, and other East African Tribes. — Hutton J. H., The Use of Stone on the Naga Hills. — Pisharoti, K. Rama, M. A., L. T., Pisharoti Rituals. — Nicholson Sydney, Social Organization of the Malas- an Outcaste Indian People. — Joyce T. A., Note on the Physical Anthropology of the Pamirs and Amu-Daria Basin. — Hostos Adolfo de, Antillean Stone Collars: Some Suggestions of Interpretive Value. — Buxton L. H., Dudley M. A., F. S. A., The Inhabitants of Inner Mongolia. — Blackman Winifred S., The Karin and Karineh. — Philipps, Captain J. E. T., M. C., Observations on some Aspects of Religion among the Azande („Niam-Niam“) of Equatorial Africa. — Barnes, The Rev. H. B., Iron Smelting among the Ba-Uhsi. — Murphy J. H. Blackwood, The Kitui Akamba: Further Investigation on Certain Matters

The Museum Journal. XVI.

3: Hall H. U., A Buffalo Robe Biography. — Some Shields of the Plains and Southwest. — Fernald H. E., Three Ming Pottery Figures. — Some Chinese Grave Figures. — Coomaraswamy A. K., A Statuette of Vishnu from Kashmir. — 4: The Builders Art a Ur. — Rowe A., Discovery of the Temple of Ashtaroth.

Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde. LXV.

1/2: Wetering F. H. van de, Het Huwelijk op Rote. — Haar J. C. C., De heilige weefsels van de „Waktoe-Teloë“ op Oost-Lombok. — Schrieke B., Prolegomena tot eene Sociologische studie over de volken van Sumatra. — Stutterheim W., Een oorkonde op koper uit het Singasarische. — 3: Kunst J. en C. J. A. Kunst-van Wely, De Tonkunst van Bali II. — Bosch F. D. K., Een oorkonde van het Groote Kloster te Nalanda. — 4: Ravaisse P., L'inscription coufique de Lérân à Java.

T'oung Pao. 1925/1926. Heft 2—3.

Pelliot P., Le voyage de MM. Gabet et Huc à Lhasa. — Le Ts'ien tseu wen ou „Livres des mille mots“.

Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. XXXIII/1—2.

Kretschmer P., Varuna und die Urgeschichte der Inder. — König F. W., Altpersische Adelsgeschlechter (II). — Frauwallner E., Untersuchungen zum Moksadharmā. — Bräu H. H., Die Bogen-Quasidah von aš-Šammāh. — Geyer R., Zwei Gedichte aus dem Diwān al-'Ahtal.

Zeitschrift für Buddhismus. VII. Jahrg. Heft 3/4.

Scheffelowitz, J., Prof., Dr., Indische Kultureinflüsse. — Krom, N. J., Prof., Dr., Die Barabudur-Funde. — Pozdnejev A. M., Prof., Dr., Dhyāna und Samādhi im mongolischen Lamaismus.

Zeitschrift für Eingebornen-Sprachen. Jahrg. XVI. Heft 4.

Jensen H., Zur Grammatik des Samoanischen. — Pettinen A., Märchen der Aandonga. — Wandres C., Nama-Wörter. — Dempwolff O., Ivatan als „Test“-Sprache für Uraustronesisches. — Beyer G., Sotho-Vogelnamen.

Zeitschrift für Indologie und Iranistik. Bd. IV. 1926.

Bartholomae Christian, Iranisches. — Lommel Hermann, Rasa. — Hildebrandt Alfred, Bemerkungen zur vedischen Mythologie. — Zachariae Th., Zur Frühgeschichte der Sanskritphilologie. — Reichelt H., Soghdisches. — Lentz W., Die nordiranischen Elemente in der neupersischen Literatursprache. — Scheffelowitz J., Neues Material über die manichäische Urseele und die Entstehung des Zarvanismus.

Zeitschrift für Morphologie und Anthropologie.

Bd. XXV, Heft 2: Alsberg Paul, Pithecanthropus erectus — Homo trinitis. — Heft 3: Ehrich Wilhelm, Die Kaumuskulatur von 14 Papua und Melanesiern. — Bd. XXVI, Heft 1: Henkel K. O., Die Gaumenleisten von 11 Papua und Melanesiern. — Fuchs Albrecht, Von der Gesichtsmuskulatur dreier Papua und eines Europäers.

Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie.

2: Schnerrsohn F., Die Kritik der Lehre von psychischer Infektion (resp. psychischer Epidemie) und die objektive Aneignungstheorie. — 3: Park R. E., Die Stellung von Gruppe und Einzelmensch in der Gesellschaft.



Verleger: AKAD. VERLAGSGESELLSCHAFT, Leipzig — WILLIAMS & NORGATE, London — WILLIAMS & WILKINS CO., Baltimore — FÉLIX ALCAN, Paris — NICOLA ZANICHELLI, Bologna — RUIZ HERMANOS, Madrid — RENASCENÇA PORTUGUESA, Porto — THE MARUZEN COMPANY, Tokyo.

Generalvertretung für Deutschland:
BUCHHANDLUNG GUSTAV FOCK, G. M. B. H.
Leipzig, Schloßgasse 7—9.

„SCIENTIA“

Internationale Zeitschrift für wissenschaftliche Synthese.
Erscheint alle Monate (jedes Heft 100—120 Seiten).

Schriftleiter: **EUGENIO RIGNANO.**

„SCIENTIA“

„Scientia“ ist die einzige Zeitschrift mit einer wahrhaft internationalen Mitarbeit.

„Scientia“ ist die einzige Zeitschrift, die in der ganzen Welt verbreitet ist.

„Scientia“ ist die einzige Zeitschrift der Synthese und der Einigung der Kenntnisse, die von den Hauptfragen sämtlicher Wissenschaften: der Geschichte der Wissenschaften, Mathematik, Astronomie, Geologie, Physik, Chemie, Biologie, Psychologie und Soziologie spricht.

„Scientia“ ist die einzige Zeitschrift also, welche, während sie direkt alle Förderer der Statistik, der Demographie, der Ethnographie, der Ökonomie, der Jurisprudenz, der Religionsgeschichte und der Soziologie, im allgemeinen durch ihre zahlreichen und wichtigen, diese Wissenschaften betreffenden Artikel und Berichterstattungen interessiert, ihnen die Möglichkeit bietet, in gedrängter und synthetischer Form auch die höchsten Aufgaben aller anderen Wissenszweige kennen zu lernen.

„Scientia“ ist die einzige Zeitschrift, die sich rühmen kann, unter ihren Mitarbeitern die berühmtesten Gelehrten in der ganzen Welt zu besitzen. Ein Verzeichnis von mehr als 350 von ihnen ist in allen Heften vorhanden.

Die Artikel werden in der Sprache ihrer Verleger veröffentlicht und in jedem Heft befindet sich ein Supplement, das die französische Übersetzung von allen nichtfranzösischen Artikeln enthält. Die Zeitschrift ist also auch denjenigen, die nur die französische Sprache kennen, vollständig zugänglich. (Verlangen Sie vom Generalsekretär der „Scientia“ in Mailand ein Probeheft unentgeltlich, indem Sie, nur um die Post und Speditionsspesen zu bezahlen, L. it. 2.— in Briefmarken ihres Landes einsenden.)

Abonnement:

Deutschland G.-Mk. 30.—

Österreich L. it. 150.—

Andere Länder L. it. 150.—

Die Büros der „Scientia“.

Generalsekretär der Büros der Redaktion: Dr. Paolo Bonetti.

Wegen des Reklamewesens wenden Sie sich um Auskünfte und Preisverzeichnisse an die Büros der Zeitschrift.

**Tirages à part de
Sonderdrucke aus**

„Anthropos“

Sadière L.: Sur quelques faits religieux ou magiques observés pendant une épidémie de choléra en Anam. 69 pp. Mk. 2.—.

Drexel A.: Gliederung der afrikanischen Sprachen (1 Karte). 111 SS. Mk. 4.—.

Haarpaintner P. M.: Grammatik der Yaunde-Sprache. 28 SS. Mk. —.60.

Kugler Fr. X.: Auf den Trümmern des Panbabylonismus. 21 SS. Mk. —.50.

Raymund P.: Die Faden- und Abnehmespiele auf Palau. 20 SS. 9 Taf. und 4 Abb. Mk. 1.—.

Schmidt P. W.: L'Ethnologie Moderne. Son Histoire, son Objet, sa Methode. 100 pp. Mk. 2.50.

— Les sons du langage et leur représentation dans un alphabet linguistique général. 126 pp. 3 Textfig. Mk. 3.—.

— Die Gliederung der australischen Sprachen (1 Karte). 299 SS. Mk. 15.—.

Thurnwald R., Dr.: Die Psychologie des Totemismus. 58 SS. Mk. 1.50.

Trimborn H., Dr.: Der Kollektivismus der Inkas in Peru. 50 SS. Mk. 2.—.

Menghin O.: Die Tumbakultur am unteren Kongo und der westafrikanische Kulturkreis. 41 SS. 9 Abb. Mk. 2.—.

Vanoverbergh M.: Negritos of Northern Luzon (1 Karte). 133 pp. 40 Tafelbilder. Mk. 5.—.

Verbrugge R. P., Dr.: La vie des pionniers chinois en Mongolie aux prises avec un sol ingrat. 177 pp. 6 Taf. und 9 Textillustr. Mk. 4.50.

Wölfel D. J., Dr.: Die Trepanation. 50 SS. 6 Textfig. Mk. 2.—.

Wulff K., Dr.: Indonesische Studien. 35 SS. Mk. 1.—.

Schebesta P. P. und Höltker P. G.: Der afrikanische Schild (1 Karte). 92 SS. Mk. 3.—.

Preuß K. Th., Prof. Dr.: Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern der Sierra Nevada de Santa Marta in Kolumbien. Beobachtungen, Textaufnahmen und sprachliche Studien bei einem Indianerstamme in Kolumbien, Südamerika. XII + 423 SS. Mit 31 Abb. auf Taf. Mk. 20.—.

Pour l'achat des ouvrages suivants, s'adresser à l'Administration de l'„Anthropos“:
Durch die Administration des „Anthropos“ können bezogen werden:

- Schmidt W. und Koppers W.:** Völker und Kulturen I (Gesellschaft und Wirtschaft der Völker). Großoktav. Mit einer Karte, 30 teils farbigen Taf. und 551 Textabb. XII + 740 SS. (Verlag: JOSEF HABEL, Regensburg 1925). Preis geh. Mk. 16.—, geb. (Leinen) Mk. 20.—, (Halbleder) Mk. 25.—.
- Schmidt W.:** Der Ursprung der Gottesidee. Zweite, umgearbeitete und stark vermehrte Auflage. XL + 832 SS. (Verlag: ASCHENDORFF, Münster i. W.). Preis Mk. 22.50, geb. Mk. 25.—.
- Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen. VI + 315 SS. (Verlag: STRECKER & SCHRÖDER, Stuttgart 1910). Preis Mk. 8.—.
- Menschheitswege zum Gotterkennen. Rationale, irrationale, superrationale. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. X + 228 SS. (Verlag: KÖSEL-PUSTET, Kempten 1923). Preis Mk. 4.50.
- Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde. XVI + 595 SS. Mit Atlas (14 Karten). (Verlag: C. WINTER, Heidelberg.) Preis Mk. 42.—, geb. Mk. 45.—.
- Die Uroffenbarung als Anfang der Offenbarungen Gottes (Separatum aus „Religion, Christentum und Kirche“). 156 SS. (Verlag: KÖSEL-PUSTET, Kempten). Preis Mk. 2.50.
- Koppers W.:** Unter Feuerland-Indianern. VIII + 243 SS. (Verlag: STRECKER & SCHRÖDER, Stuttgart 1924). Preis Mk. 6.—.
- Die Anfänge des menschlichen Gemeinschaftslebens im Spiegel der neueren Völkerkunde. 192 SS. (Volksvereinsverlag: M.-Gladbach 1921). Preis Mk. 2.—.
- Kulturkreislehre und Buddhismus. Eine Neuorientierung des Problems. 17 SS. S.-A. aus „Anthropos“, XVI—XVII, 1921—1922. Mk. 1.—.
- Gottesglaube und Gebete der Yamana auf Feuerland. 32 SS. (Verlag: L. SCHWANN, Düsseldorf 1926). Preis Mk. —.40.
- Die Formen des Eigentums der Yamana auf Feuerland. 22 SS. S.-A. aus der „Neuen Ordnung“, Folge 3, 1926, Wien. Preis Mk. —.80.
- Die englisch-anglikanische Mission unter den Yamana auf Feuerland (1856—1916). Ein Beitrag zur Missionsmethodik unter primitiven Jäger- und Fischerstämmen. 38 SS. S.-A. aus „Jahrbuch St. Gabriel“, III, 1926. Mk. 1.20.
- „Jahrbuch von St. Gabriel“, I, 1923 (enthält u. a. ethnologische Artikel von W. SCHMIDT, W. KOPPERS, D. KREICHGAUER). 291 SS. Preis brosch. Mk. 2.50, geb. Mk. 3.—. II, 1925 (Artikel von W. SCHMIDT, W. KOPPERS, D. KREICHGAUER, P. SCHEBESTA). 275 SS. Preis brosch. Mk. 3.60, geb. Mk. 4.80.
- Ehrlich L.:** Origin of Australian Beliefs (2 Maps). 78 pp. Mk. 2.—.
- Lebzelter V., Dr.:** Anleitung zu anthropologischen Beobachtungen. 27 SS. 7 Textfig. Mk. 1.—.
- Mayer P. O.:** Die Schifffahrt bei den Bewohnern von Vuatom (Neu-Pommern, Südsee). 10 SS. 1 Taf. und 21 Textfig. S.-A. aus „Bäbler-Archiv“. Mk. 1.20.
- Schmidt P. W.:** Ethnologische Bemerkungen zu theologischen Opfertheorien. 67 SS. S.-A. aus „Jahrbuch St. Gabriel“, Bd. I. Mk. 2.—.
- Übersichtskarte der Sprachen des Erdkreises** (nach den Angaben von W. SCHMIDT gezeichnet von K. STREIT), S.-A. aus: W. SCHMIDT, „Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde“. Heidelberg 1926. Preis Mk. 1.—.
- Die Ethnologischen Kulturkreise**, Übersichtskarte, nach den Angaben SCHMIDT-KOPPERS (Ethnologie) und MENGHIN (Prähistorik), gezeichnet von K. STREIT; S.-A. aus: W. SCHMIDT, „Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde“. Heidelberg 1926. Preis Mk. 1.—.
- Semaine d'Ethnologie religieuse:** Compte-Rendu analytique de la I^e session (Louvain 27 août à 4 septembre 1912), 340 pp., prix: frcs. belges 15.—; II^e session (Louvain 27 août à 4 septembre 1913), 565 pp., prix: frcs. belges 25.—; III^e session (Tilbourg 6 à 14 septembre 1922), 496 pp., prix: frcs. belges 30.—.

Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie

herausgegeben von

Dr. Richard Thurnwald

a. o. Professor an der Universität in Berlin.

**Jährlich erscheinen vier Hefte im Gesamtumfange von
wenigstens 24 Druckbogen.**

**Preis für den ganzen Jahrgang R.Mk. 15.—, Preis des
einzelnen Heftes R.Mk. 4.—.**

Der erste abgeschlossene Jahrgang enthält an größeren Aufsätzen:

**Probleme der Völkerpsychologie und Soziologie
— Über vergleichende Soziologie — Das Alkohol-
verbot in Amerika — Forschungen in einer mut-
terrechtlichen Gemeinschaft — Sozialpsychologie
als Naturwissenschaft — Die sozialpsychologische
Wirkung der deutschen Unfallgesetzgebung — Die
Erd- und Mondgöttin der alten Mexikaner im heu-
tigen Mythos mexikanischer Indianer — Zur Sozio-
logie von Paris — Ehe und Liebe, zur Phänomeno-
logie der ehelichen Gemeinschaft — Die farbige
Gefahr — Ferdinand Tönnies — Der primitive
Mensch und seine Umwelt.**

**Nicht nur der Volks- und Staatswirtschaftler, sondern
auch der Politiker und der Kaufmann, der Unternehmer und
der Arbeiter, der Jurist und der Arzt, der Schulmann und Er-
zieher, der Ethnologe und Anthropologe, kurz alle, die an dem
Leben in Staat, Nation und Beruf, an den großen Fragen der
Arbeitsorganisation und der politischen Vorgänge unter den
Völkern Anteil nehmen, sie alle treffen in ihren Interessen in
unserer Zeitschrift zusammen.**

Probeexemplar kostenlos.

C. L. HIRSCHFELD, Verlag, Leipzig.

VI. Band (Schlußband) soeben erschienen!

Handbuch der Politik

Dritte Auflage in 6 Bänden.

Herausgeber:

Gerhard Anschütz, Heidelberg; Max Lenz, Hamburg; Albrecht Mendelssohn Bartholdy, Hamburg; Georg von Schanz, Würzburg; Eugen Schiffer, Berlin; Adolf Wach †, Leipzig.

Band VI:

Urkunden zur Politik unserer Zeit

(bis zum Pakt von Locarno).

XXIV und 524 Seiten Groß-Lexikon-Oktav; einzeln käuflich. In Halbleinen 24 Mark, in Ganzleinen 27 Mark, in Halbfranz (Voll-Leder) 32 Mark.

Der sechste Band des Handbuches der Politik, mit welchem die dritte Auflage des Werkes beschlossen wird, ist der wichtigste, interessanteste und unentbehrlichste des Gesamtwerkes. Er will unseren Lesern, die wir in allen Schichten des deutschen Volkes gesucht und gefunden haben, den Weg bahnen zu den bedeutenden Staatsurkunden unserer Zeit als den originalen Zeugnissen der Politik. In Sammelwerken und amtlichen Publikationen vergraben, waren sie selbst dem Fachmann oft nur schwer zugänglich. Jetzt erst erhalten wir die lebendige Vorstellung von jenen Dokumenten, von denen wir immer hören oder in der Zeitung lesen, und gewinnen dadurch Einblick in die Werkstatt der Geschichte. Jedem Abschnitt ist eine Auswahl aus dem politischen Schrifttum der Zeit, jedem Dokument eine kurze Einführung zusammen mit einer Angabe der Quellen und der wichtigsten Literatur vorangestellt. Im unermüdeten Zusammenarbeiten der Herausgeber und des Schriftleiters mit dem besonders beauftragten Direktor des Instituts für auswärtige Politik in Hamburg und den zahlreichen Einzelarbeitern ist die Sammlung der Urkunden zustande gekommen. Mit diesem Bande ist das Handbuch der Politik abgeschlossen: „Ein Werk nach solcher Umsicht kaum je bereitet, in so würdigem Glanz noch nie erstanden.“

Ausführlicher Prospekt steht unberechnet zu Diensten.

Verlagsbuchhandlung Dr. Walther Rothschild, Berlin-Grünwald.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

Collection internationale de Monographies ethnologiques.

Bibliothèque

Ethnologique

-ANTHROPOS-

Ethnologische

Bibliothek

Internationale Sammlung ethnologischer Monographien.

Für Abonnenten der Zeitschrift „Anthropos“ zu drei Viertel des Preises, falls sie durch die Administration des „Anthropos“ bestellen.

Les abonnés de la Revue «Anthropos» ne paient que trois quarts du prix, supposé qu'ils commandent par l'intermédiaire de l'Administration de l'«Anthropos».

I, 1: P. Jos. Meler, M. S. C.: Mythen und Erzählungen der Küstenbewohner der Gazelle-Halbinsel (Neu-Pommern, Südsee), Urtext, Übersetzung und Erklärung. 290 SS. 8°. Preis: Mk. 9.50.

I, 2: Jos. Henry: Les Bambara, leur vie psychique, éthique, sociale et religieuse. 234 pp., 11 illustrations de texte, 24 planches. Prix: Mk. 10.—.

I, 3: P. G. Peekel, M. S. C.: Religion und Zauberel auf dem Mittleren Neu-Mecklenburg, Bismarck-Archipel, Südsee. 135 pp., 5 Tafeln, 1 Karte. Preis: Mk. 6.—.

I, 4: P. H. Trilles, C. Sp. S.: Le totémisme des Fangs 660 pp. Prix: Mk. 20.—

I, 5: P. A. Liétard, Sem. Miss. Etr.; Au Yun-nan: Les Lo-Lo-P'o. 272 pp. Prix Mk. 9.—.

II, 1: P. A. Erdland, M. S. C.:

Leben u. Religion eines Südsee-Volkes, der Marshall-Insulaner.

I. Ergologie oder Leben und Wirken. II. Soziologie oder Gesellschaft, Recht und Sitte.

III. Höheres Geistesleben: Sprache, Dichtkunst, Mythologie. IV. Sittlichkeit und Charakter.

V. Religion und Jenseitsanschauungen.

XII + 376 SS. Mit 14 Tafeln und 27 Figuren im Text. Preis: Mk. 13.—.

II, 2: H. Bleher: Ein altkuschitisches Volkstum im Innerafrika. Nachrichten über Land und Volk, Brauch und Sitte der Kaffitscho oder Gonga und das Kaiserreich Kaffa. I. Bd.: Einleitung. Das Eigenleben der Kaffitscho oder Gonga. XXIV + 500 SS.

Mit 216 Bildern im Satze und 11 Bildertafeln. Preis: Mk. 20.—.

II, 3: H. Bleher: Kaffa II. Bd. Das Gemeinleben der Kaffitscho oder Gonga. XVI + 560 SS. Mit 28 Bildern im Satze und 11 Bildertafeln. Preis: Mk. 20.—.

II, 4: P. A. Kleintitschen, M. S. C.: Mythen und Erzählungen eines Melanesierstammes aus Páparatava, Neupommern, Südsee. 509 SS. Preis: Mk. 15.—.

Soeben erschienen:

Vient de paraître:

W. Hofmayr: Die Schilluk. Geschichte, Religion und Leben eines Niloten-Stammes. XVI + 521 SS. Mit 59 Bildertafeln (bzw. Bildgruppen) und 3 Karten. Preis: Mk. 16.—.

Unter der Presse:

Sous presse:

P. Laurentin O. Cap.: Religion und Leben eines Mikronesierstammes, Truk-Insulaner.

Zu beziehen durch Administration des „Anthropos“, St. Gabriel, Mödling.

**Die Administration des „Anthropos“
St. Gabriel-Mödling bei Wien
Österreich.**

**L'Administration de l'«Anthropos»
St. Gabriel-Mödling près Vienne
Autriche.**

Abonnementspreis ohne Porto (6 Hefte jährlich) künftighin:
30 Mark = 30 Shilling = 7 Dollars.

Die Mitarbeiter beziehen 25 Separatabdrücke. Werden mehr Abdrücke gewünscht, so werden die Mehrkosten des Papiers, des Druckes und des Heftens berechnet. Die Herren Autoren werden ersucht, sofort beim Einsenden der Manuskripte anzuzeigen, wie viel Separatabdrücke sie wünschen.

Alle Mitteilungen und Anfragen, die sich auf die Administration der Zeitschrift beziehen, sind zu adressieren: Administration des „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Alle auf die Leitung der Zeitschrift bezüglichen Mitteilungen und Anfragen sind zu adressieren an: P. W. Koppers, S. V. D., Herausgeber des „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Prix d'Abonnement sans port (6 fasc. par an) pour l'avenir:
30 Mark = 30 Shillings = 7 Dollars.

Les collaborateurs ont le droit à 25 tirage à part. Si l'on désire avoir plus de 25 tirages à part, il faut payer les frais de papier, d'impression et de brochage. Messieurs les auteurs sont priés d'indiquer, de suite, en envoyant les manuscrits, combien ils désirent avoir des tirages à part.

Pour tous les renseignements concernant l'administration prière de s'adresser, dès à présent: A l'administration de l'«Anthropos», St. Gabriel-Mödling près Vienne, Autriche.

Pour tous les renseignements concernant la direction prière de s'adresser directement: Le R. P. Guill. Koppers, S. V. D., Directeur de l'«Anthropos», St. Gabriel-Mödling près Vienne, Autriche.

Price of Subscription (6 numbers per annum) henceforth:
30 Mark = 30 Shillings = 7 Dollars.

Contributors receive 25 separate copies of their articles. If one wishes to have more than 25 separate copies he must pay the expenses for paper, printing and binding. The gentlemen, our esteemed authors, are kindly requested to indicate at their earliest convenience, in sending in the manuscripts, how many separate copies are wanted.

For all information regarding administration please address: Administration of „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling, near Vienna, Austria.

For all information regarding the magazine please address: Rev. P. W. Koppers, S. V. D., Editor of „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling, near Vienna, Austria.

Man abonniert: For subscriptions address: On s'abonne:

In Österreich und Deutschland bei: Administration des „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

En France chez: Paul Geuthner (Librairie orientaliste) 13 Rue Jacob, Paris VI.

In Belgie en Nederland bij: N. V. Standaard-Boekhandel, Em. Jacquemainslaan 127, Brussel.

In England: Luzac & Co., London W. C., Great Russell Street 46.

Nell' Italia presso: Fred. Pustet, Roma Piazza San Luigi del Francesi 33—33 A.

W Polsce: Zakład Misyjny Sw. Jozefa, Górna Grupa, Pomorze.

In United States and Canada: Society of the Divine Word (Agency of the „Anthropos“), Techny, Cook Co. Ill., U. S. A.

En Argentina, Uruguay y Paraguay: Congregación del Verbo Divino, Buenos Aires, Mansilla 3855.

Brazil: Congregación del Verbo Divino, Juiz de Fora, Minas Geraes.

En Chile, Perú, Bolivia, Ecuador, Colombia y Venezuela: Congregación del Verbo Divino, Santiago de Chile, Moneda 1661.

Verantwortlicher Schriftleiter: P. W. Koppers, S. V. D., St. Gabriel-Mödling.

INDEX.

Index Auctorum.

	Pag.
<i>Beyer H.</i> : Die Verdopplung in der Hieroglyphenschrift der Maya (ill.)	580—582
<i>Bittremieux L. P.</i> : Scheut: Overblijfselen van den katholieken Godsdienst in Lager Kongoland	797—805 225—232
<i>Borchardt P.</i> : Naturbedingte Kulturwege	435—461
<i>Bryn H.</i> : Die Entwicklung der Menschenrassen (ill.)	
<i>Doutreligne D. P.</i> : Contributions à l'étude des Populations <i>Dioy du Lang Long</i> (Prov. <i>Kouy Tcheou</i> meridional, Chine) (ill.)	462—483 72—126
<i>Dubois R. P. H. M., S. J.</i> : Les Origines des Malgaches	1000—1024
<i>Gusinde M. P., S. V. D.</i> : Das Lautsystem der feuerländischen Sprachen	546—565
<i>Janssens A. P., C. I. C. M.</i> : Het onstaan der dingen in de Folklore der Bantu's	
<i>Kok P. P., Rev., S. M. M.</i> : Quelques notices ethnographiques sur les Indiens du Rio Papuri (ill.)	921—937 595—614
<i>Koppelman Prof. Dr., H. B. S.</i> : Die Sprache als Symptom der Kulturstufe	
<i>Koppers W. P., S. V. D.</i> : Wo befindet sich das Manuskript letzter Redaktion des großen Yamana(= Yagan)Lexikons von Th. Bridges?	991—995
<i>Lebzelter V. Dr.</i> : Eine Expedition zur umfassenden Erforschung der Buschmänner in Südafrika	952—958
<i>Malcolm L. W. G., M. Sc.</i> : The Social-Political Organisation of the <i>E-γāp</i> Tribe, Cen- tral Cameroon	233—243
<i>Menghin O.</i> : Neue Steinzeitfunde aus dem Kongostaate und ihre Beziehungen zum europäischen Campignien (ill.)	833—850 851—869
<i>Mostaert A.</i> : Le Dialecte des Mongols Urdsu (Sud)	264—268
<i>Muntz E. E.</i> : The Influence of Civilization upon Native Character	806—824
<i>Peekel G. P., M. S. C.</i> : Die Ahnenbilder von Nord-Neu-Mecklenburg	
<i>Pinard de la Boullaye H. P., S. J.</i> : La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés	825—832
<i>Preuß K. Th. Prof. Dr.</i> : Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern der Sierra Nevada de Santa Marta in Kolumbien	192—224, 386—418, 777—796 484—545
<i>Schebesta P. P., S. V. D.</i> : Die Zimbabwe-Kultur in Afrika	
<i>Schebesta P. P., S. V. D., und Lebzelter V., Dr.</i> : Schädel und Skelettreste von drei Semang-Individuen (ill.)	959—990
<i>Schmidt J. P., S. V. D.</i> : Die Ethnographie der Nor-Papua (Murik-Kaup-Karau) bei Dallmannhafen	38—71
<i>Schmidt W. P., S. V. D.</i> : Gründung eines Museums für Missiologie und Ethnologie im Lateran zu Rom	996—999 137—147
<i>Seiwert J. P., P. S. M.</i> : Die Bagielli, ein Pygmäenstamm des Kameruner Urwaldes (ill.)	
<i>Schulien M. P., S. V. D.</i> : Kleidung und Schmuck bei den Atchwabo in Portugiesisch- Ostafrika (ill.)	870—920 182—191
<i>Staal J. Rev. F.</i> : Dusun drinking- and love-songs	938—951
<i>Staal J. Rev. F.</i> : The Dusun Language (ill.)	

	Pag.
<i>Turquetil A. Mgr., O. M. I.</i> : Notes sur les Esquimaux ed Baie Hudson	419—434
<i>Unkrig W. A.</i> : Ein moderner buddhistischer Katechismus für burjatische Kinder (ill.)	148—181, 523—545
<i>Vanoverbergh M., C. I. C.</i> : Songs in Lepanto igorot as it is spoken at Bauco	583—594
<i>Vatter E., Dr.</i> : Karten zur Verbreitung totemistischer Phänomene in Australien (ill.)	566—579
<i>Wanger W. Rev.</i> : The Zulu Notion of God	351—385
<i>Wiedemann A., Prof. Dr.</i> : Der Geisterglauben im alten Ägypten	1—37
<i>Zuure B. R. P., des Pères Blancs</i> : <i>Immâna</i> le Dieu des Barundi	733—776
<i>Zyhlarz E., Dr.</i> : Das Verbum im Kondjara	244—263

Index Rerum.

Generalia et Europa.

<i>Borchardt P.</i> : Naiurbedingte Kulturwege (ill.)	225—232
<i>Muntz E. E.</i> : The Influence of Civilization upon Native Character	264—268
<i>Bryn H.</i> : Die Entwicklung der Menschenrassen (ill.)	435—461
<i>Koppelman, Prof. Dr., H. P. S.</i> : Die Sprache als Symptom der Kulturstufe	595—614
<i>Pinard de la Boullaye H. P., S. J.</i> : La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés	825—832
<i>Schmidt W. P., S. V. D.</i> : Gründung eines Museums für Missiologie und Ethnologie im Lateran zu Rom	996—999

Asia.

<i>Unkrig W. A.</i> : Ein moderner buddhistischer Katechismus für burjatische Kinder (ill.)	148—181, 523—545
<i>Doutreligne D. P.</i> : Contributions à l'étude des Populations <i>Diouy</i> du <i>Lang Long</i> (Prov. Kouy Tcheou meridional, Chine) (ill.)	462—483
<i>Mostaert A.</i> : Le Dialecte des Mongols Urdus (Süd)	851—869
<i>Schebesta P. P., S. V. D., und Lebzelter V., Dr.</i> : Schädel und Skelettreste von drei Semang-Individuen (ill.)	959—990

Africa.

<i>Wiedemann A., Prof. Dr.</i> : Der Geisterglauben im alten Ägypten	1—37
<i>Dubois R. P. H. M., S. J.</i> : Les Origines des Malgaches	72—126
<i>Seiwert S. P., P. S. M.</i> : Die Bagielli, ein Pygmäenstamm des Kameruner Urwaldes (ill.)	137—147
<i>Malcolm L. W. G., M. Sc.</i> : The Social-Political Organisation of the E-yāb Tribe, Central Cameroon	233—243
<i>Zyhlarz E., Dr.</i> : Das Verbum im <i>Kondjara</i>	244—263
<i>Wanger W., Rev.</i> : The Zulu Notion of God	351—385
<i>Schebesta P. P., S. V. D.</i> : Die Zimbabwe-Kultur in Afrika	484—545
<i>Janssens A. P., C. I. C. M.</i> : Het ontstaan der dingen in de Folklore der Bantu's	546—565
<i>Zuure B. R. P., des Pères Blancs</i> : <i>Immâna</i> le Dieu des Barundi	733—776
<i>Bittremieux L. P., Scheut</i> : Overblijfselen van den katholieken Godsdienst in Lager Kongoland	797—805
<i>Menghin O.</i> : Neue Steinzeitfunde aus dem Kongostaate und ihre Beziehungen zum europäischen Campignien (ill.)	833—850
<i>Schulien M. P., S. V. D.</i> : Kleidung und Schmuck bei den Atchwabo in Portugiesisch-Ostafrika (ill.)	870—920
<i>Lebzelter V., Dr.</i> : Expedition zur umfassenden Erforschung der Buschmänner in Südafrika	952—958

America.

<i>Preuß K. Th., Prof. Dr.</i> : Forschungsreise zu den Kägaba-Indianern der Sierra Nevada de Santa Marta in Kolumbien	192—224, 386—418, 777—796
<i>Turquetil A., Msgr., O. M. I.</i> : Notes sur les Esquimaux de Baie Hudson	419—434

	Pag.
<i>Beyer H.</i> : Die Verdopplung in der Hieroglyphenschrift der Maya. (ill.)	580—582
<i>Kok P. Rev., S. M. M.</i> : Quelques notices ethnographiques sur les Indiens du Rio Papuri (ill.)	921—937
<i>Koppers W. P., S. V. D.</i> : Wo befindet sich das Manuskript letzter Redaktion des großen Yamana- (= Yagan) Lexikons von Th. Bridges?	991—995
<i>Gusinde M. P., S. V. D.</i> : Das Lautsystem der feuerländischen Sprachen	1000—1024

Oceania.

<i>Schmidt J. P., S. V. D.</i> : Die Ethnographie der Nor-Papua (Murik-Kaup-Karau) bei Dallmannhafen	38—71
<i>Staal J. Rev. Father</i> : Dusun drinking- and love-songs	182—191
<i>Vatter E., Dr.</i> : Karten zur Verbreitung totemistischer Phänomene in Australien (ill.)	566—579
<i>Vanoverbergh M., C. I. C.</i> : Songs in Lepanto igorot as it is spoken at Bauco	583—594
<i>Peekel P. P., M. S. C.</i> : Die Ahnenbilder von Nord-Neu-Mecklenburg	806—824
<i>Staal J. Rev. Father</i> : The Dusun Language (ill.)	938—951

Analecta et Additamenta.

<i>R. Pettazoni</i> : La formation du monothéisme (<i>Schmidt</i>)	269—272
Vitamine und polare Rohfleischesser (<i>Koppers</i>)	272—273
On some Ritual objects of the Vandau in South-Chopiland Gaza (<i>Schebesta</i>)	273—274
Miscellanea aus Neuguinea (<i>Kirschbaum</i>)	274—277
Die Musik der Semai auf Malakka (<i>Hornbostel</i>)	277
K. v. D. STEINEN und ERLAND NORDENSKIÖLD, Ehrenmitglieder der Société des Américanistes de Paris (<i>Sapper</i>)	615
Zur Verbreitung der Flutsagen (<i>Lowie</i>)	615—616
„Pulayo-afrikanisch und malayo-polynesisch“ (<i>Koppelman</i>)	616
The Obidjiwan Band of the Têtes de Boule (<i>Cooper</i>)	616—617
The Mother's brother in South Africa (<i>Schebesta</i>)	617—618
Das Rätsel der Quipus (<i>Kreichgauer</i>)	618—620
Das Alter der Maya-Monumente und der Kodizes (<i>Kreichgauer</i>)	1025—1026
Remarkable anthropological discoveries (<i>Victoria Memorial Museum, Canada</i>)	1026
<i>F. Netolitzky</i> : „Atlantisproblem“ (<i>Borchardt</i>)	1026—1027
„Institut für afrikanische Sprachen und Kulturen“ (<i>Schebesta</i>)	1027—1028

Index Miscellaneorum.

Europa und Allgemeines.	Pag.	Europe et Généralités.	Pag.
O. Menghin: „Urgeschichtlicher Anzeiger“	278	O. Menghin: «L'Indicateur Préhistorique»	278
P. W. Schmidt: Familie (Handwörterbuch der Staatswissenschaften, III, 1925)	278	P. W. Schmidt: La famille (Handwörterbuch der Staatswissenschaften, III, 1925)	278
P. Deffontaines: Die prähistorische Geographie	279	P. Deffontaines: La géographie préhistorique	279
A. Vierkandt: Die Kunst der Primitiven (Prinzipienfrage)	280	A. Vierkandt: L'Art des primitifs (questions de principes)	280
W. Bremer: Das technische Ornament in der steinzeitlichen bemalten Keramik	281	W. Bremer: L'ornémentation technique dans la céramique peinte de l'époque de la pierre	281
W. Wienert: Die griechisch-römischen Fabeln	282	W. Wienert: Fables gréco-romaines	282
W. Hawers: Beziehungen der Sprachwissenschaft zur Volkskunde	282	W. Hawers: Relations entre la linguistique et l'ethnologie	282

	Pag.		Pag.
H. Kühn: Die Entwicklung der paläolithischen Kunst	282	H. Kühn: Le développement de l'art paléolithique	282
G. Heims, Schuchhardt: Der angrivarisch-cheruskische Grenzwall	283	G. Heims, C. Schuchhardt: Le limes angrivaro-chérusque	283
Rutot: Werkzeuge aus dem jüngeren Acheuléen	283	M. Rutot: Des Instruments de l'époque du néoacheuléen	283
A. Ungnad: Die beiden Säulen am Tor des Salomonischen Tempels	283	A. Ungnad: Les deux colonnes du portique de Salomon	283
E. Mogk: Loki, hineingetragen von Snorri	283	E. Mogk: Loki, introduit par Snorri	283
P. Borchardt: Der geographische Standpunkt aus den Aufgaben des apokryphen Buches der Jubiläen	283	P. Borchardt: Le point de vue géographique sur les données du livre apocryphe des jubilés	283
W. Scheidt: Stellung der Anthropologie zur Völkerkunde, Geschichte und Urgeschichte	621	W. Scheidt: Les relations entre l'anthropologie, l'histoire et la préhistoire	621
M. Schmidl: Nahrungsfürsorge und Ernährung der Naturvölker	621	M. Schmidl: L'Alimentation des peuples non-civilisés	621
A. Penck, H. Meyer, P. Staudinger: Mitteilungen aus den deutschen Schutzgebieten	621	A. Penck, H. Meyer, P. Staudinger: Mitteilungen aus den deutschen Schutzgebieten	621
Aranzadi, Barandiaran, Eguren: Tierzeichnungen des Magdalénien-Menschen	622	Aranzadi, Barandiaran, Eguren: dessin d'animaux dus à l'homme magdalénien	622
H. Kunike: Hase und Kaninchen als Symbol des Mondes	622	H. Kunike: Le lièvre et le lapin comme symbol de la lune	622
E. Beninger: Bronzescheibe	622	E. Beninger: Disque en bronze	622
A. W. Nieuwenhuis: Der primitive Mensch und seine Umwelt	622	A. W. Nieuwenhuis: L'homme primitive et ses environs	622
Ch. Charpentier: Die Urheimat der Indogermanen	622	Ch. Charpentier: La patrie primitive des Indo-Européens	622
A. Metraux: Forschungsmethoden der Ethnographen	623	A. Metraux: Méthodes de travail chez les ethnographes	623
W. Schmidt: Das ethnologische Alter von Pfeil und Bogen	623	W. Schmidt: L'âge ethnologique de la flèche et de l'arc	623
L. Lévy-Bruhl: Das ethnologische Institut an der Universität in Paris	623	L. Lévy-Bruhl: Institut ethnologique auprès de l'Université de Paris	623
E. B. Allo: Die heilenden und rettenden Gottheiten des römisch-griechischen Heidentums	623	E. B. Allo: Dieux sauveurs du paganisme gréco-roumain	623
K. Th. Preuß: Der Glaube an ein höchstes Wesen hei den Naturvölkern	623	K. Th. Preuss: La croyance à l'Etre suprême chez les primitifs	623
M. Semper: Zusammenhänge von Volkstums- und Religionsgeschichte im alten Vorderasien	624	M. Semper: Rapports entre l'histoire des races et l'histoire des religions dans l'antique Ouest de l'Asie	624
A. Evans: Beziehungen zwischen dem alten Ägypten und Libyen einerseits und der Minoischen Kultur in der Ääis (Kreta) anderseits	625	A. Evans: Relations entre l'ancienne Egypte et Libye d'une part et la civilisation minoïque dans la Mer Egée (île de Crète)	625
E. Meyer: Die ältere Chronologie der orientalischen Völker	1029	E. Meyer: La chronologie primitive du peuple de l'Orient	1029
W. Planert: Le développement des idées morales, examiné au point de vue linguistique	1029	W. Planert: Le développement des idées morales, examiné au point de vue linguistique	1029
R. Lach: Das Konstruktionsprinzip der Wiederholung in Musik, Sprache und Literatur	1030	R. Lach: Le principe constructif de la répétition dans la musique, la langue et la littérature	1030

	Pag.
J. van Ginneken: De Oorzaken der Taalveranderingen	1030
O. Menghin: Neuregelung der paläolithischen Terminologie	1031
O. Menghin: Der Nachweis des Opfers im Altpaläolithikum	1032
H. Kühn: Ursprung und Entwicklung der paläolithischen Kunst	1032
H. Zimmern: Das babylonische Neujahrsfest	1033
H. Schuchardt: Der Individualismus in der Sprachforschung	1033
K. Th. Preuß: Bastian-Festschrift	1033

Asien.

Mansuy: Prähistorische Funde in Französisch-Indochina	284
J. S. Chandler: Names of God in the Tamil language which denote his oneness	285
A. Parmentier: Die Grabstätten Annams	285
Neolithische Schichten bei Dong-Hoi in Annam	285
H. Imbert: Chinesische Negritos	285
H. Roux: Das A-Khas-Volk	625
A. T. Wilson, P. A. de Rhodes: Ethnographisch wichtige Kapitel über Persien	625
P. A. Mallon: Quelques stations préhistoriques de Palestine	626
H. Hein: Das Urbild der babylonischen Tempeltürme	626
J. M. Casanowicz: Der Schamanismus bei den Eingebornen Sibiriens	626
P. Pelliot: Les mots à h-initiale, aujourd'hui amuie, dans le Mongol des XIII ^e et XIV ^e siècles	626
I. Nippgen: Wassergottheiten der Finno-Ugrier	628
Haenisch: Beiträge zur mongolischen Schrift- und Volkssprache	628
P. Schebesta: Pfeil und Bogen der Semang	629
H. Findeisen: Religiöse Gebräuche bei den Sarten, Beltiren und Jakuten	629
S. Krauss: Kennzeichen der Stände in Israel	630
P. Schebesta: Die Jakudn auf Malakka und die Kubu auf Sumatra	630
P. Alsberg: Pithecanthropus erectus—Homo Trinillis	630

	Pag.
J. van Ginneken: De Oorzaken der Taalveranderingen	1030
O. Menghin: Régler à nouveau la terminologie paléolithique	1031
O. Menghin: La preuve de l'existence du sacrifice dans le vieux-paléolithique	1032
H. Kühn: La question de l'origine et du développement de l'art paléolithique	1032
H. Zimmern: Fête du nouvel an babylonien	1033
H. Schuchardt: Der Individualismus in der Sprachforschung	1033
K. Th. Preuss: Bastian-Festschrift	1033

Asie.

Mansuy: Trouvailles préhistorique en l'indochine française	284
J. S. Chandler: Names of God in the Tamil language which denote his oneness	285
A. Parmentier: Les vieilles tombes annamites	285
Couches néolithiques aux environs de Dong-Hoi dans l'Annam	285
H. Imbert: Les Négritos de la Chine	285
H. Roux: La peuplade des A-Khas	625
A. T. Wilson, P. A. de Rhodes: Chapitres sur la Perse	625
P. A. Mallon: Quelques stations préhistoriques de Palestine	626
H. Hein: Le prototype de tous de temples chez les Babyloniens	626
J. M. Casanowicz: Le chamanisme chez les indigènes de la Sibérie	626
P. Pelliot: Les mots à h-initiale, aujourd'hui amuie, dans le Mongol des XIII ^e et XIV ^e siècles	626
I. Nippgen: Divinités des eaux chez les peuples finno-ougriens	628
Haenisch: Etude sur la langue écrite et parlée de la Mongolie	628
P. Schebesta: La flèche et l'arc des Semangs	629
H. Findeisen: Les usages religieux chez les Sartes, les Beltirs et les Yacoutes	629
S. Krauss: Signes distinctifs extérieurs des diverses classes d'habitants chez les Israélites	630
P. Schebesta: Les Jakudn's dans la presqu'île de Malacca et les Kubus dans l'île de Sumatra	630
P. Alsberg: Pithecanthropus erectus—Homo Trinillis	630

R. O. Windstedt: Einzelfragen und Probleme des malayischen Zauberesens	Pag. 1033
H. Balfour: Ceremonial Fire-making in the Naga-Hills (Assam)	1034

Afrika.

Ernest S. Thomas: The African Throwing Knife	286
L. W. G. Malcolm: Ahnenkult der im Grasland von Zentral-Kamerun wohnhaften Ejāp	631
R. Unterwelz: Ethnographische Notizen über die Pimbwe	632
R. E. Mc. Connel: Notes on the Lugwari tribe of Central Africa	633
P. E. Newberry: Ägypten, ein dankbares Arbeitsfeld für ethnologische Forschungen	1034

Amerika.

P. Rivet: Ursprung des amerikanischen Menschen	286
P. Rivet: Australier in Amerika	287
A. Hrdlička: Ursprung und Alter der Urvölkerung Amerikas	288
L. Spier: Nordamerikanische Verwandtschaftssysteme	288
R. Lehmann-Nitsche: Das Mayawort hunrakan (Einbein)	288
Verneau et Rivet: Ethnographie des alten Ekuador	289
K. Th. Preuß: Mythos über die Erd- und Mondgöttin (Mexiko)	289
K. Th. Preuß: Mythologische Gebräuche der Uitoto	289
R. Lehmann-Nitsche: Das Sternbild des Orion	290
P. J. Dosal: Bauopfer an den vier Ecken des Quetzalcoatl-Tempels	290
„Mexikan Folkway“, neue Zeitschrift	290
A. L. Kroeber, W. D. Strong: Bestätigung der Chinchafunde von Uhle	290
E. Schenk, W. D. Strong: In Fels eingravierte Tierbilder vom Columbiaflusse	291
Kroeber: Archaische Kultur im Tal von Mexiko	291
Ch. M. Mead: Musikinstrumente des Inkavolkes	291
E. B. Renaud: Herstellung der indianischen Tonwaren	292
G. Montell: Poncho als Kleidungsstück in Süd-Amerika	292

R. O. Windstedt: Certains détails et problèmes de la magie chez les Malais	Pag. 1033
H. Balfour: Ceremonial Fire-making in the Naga-Hills (Assam)	1034

Afrique.

Ernest S. Thomas: The African Throwing Knife	286
L. W. G. Malcolm: Culte des aïeux chez les Ejāps	631
R. Unterwelz: Notices ethnographiques sur les Pimbwes	632
R. E. Mc. Connel: Notes on the Lugwari tribe of Central Africa	633
P. E. Newberry: L'Égypte offre un terrain propice pour les recherches ethnologiques	1034

Amérique.

P. Rivet: L'origine de l'indigène américain	286
P. Rivet: Australiens en Amérique	287
A. Hrdlička: L'origine et l'ancienneté de la population primitive de l'Amérique	288
L. Spier: Systèmes de parenté dans l'Amérique du Nord	288
R. Lehmann-Nitsche: Le mot maya hunrakan (monoïamb)	288
Verneau et Rivet: L'Ethnographie de l'ancien Equateur	289
K. Th. Preuss: Mythe de la déesse terrestre et lunaire (Mexiko)	289
K. Th. Preuss: Explications de coutumes mythologiques chez les Uitotos	289
R. Lehmann-Nitsche: Constellation de l'Orion	290
P. J. Dosal: Des sacrifices à l'occasion de la construction du temple de Quetzalcoatl	290
„Mexikan Folkway“, revue nouvelle	290
A. L. Kroeber, W. D. Strong: Confirmation des découvertes de l'époque de Chinchatirées par M. Uhle	290
E. Schenk, W. D. Strong: Figures d'animaux bien faites, gravées dans la roche sur les bords du fleuve Columbia	291
Kroeber: Culture archaïque dans la vallée de Mexico	291
Ch. M. Mead: Les instruments de musique du peuple des Incas	291
E. B. Renaud: La fabrication de la céramique indienne	292
G. Montell: Poncho comme vêtement en l'Amérique du Sud	292

	Pag.		Pag.
Prof. Dr. Robert Lehmann-Nitsche Ehren-		Prof. Dr. Robert Lehmann-Nitsche docteur	
doktor an der Universität Hamburg	292	hon. c. de l'université de Hambourg	292
G. Stahl: Der Tabak im Leben süd-		G. Stahl: Le tabac dans la vie de cer-	
amerikanischer Völker	633	tains peuples de l'Amérique du Sud	633
W. Hann: Eine neue Stele mit Initialserie		W. Hann: Une nouvelle stèle avec série	
an der Ostküste von Yukatan . . .	633	initiale sur la côte orientale du Yukatan	633
A. Skinner: Die materielle Kultur der		A. Skinner: La culture matérielle des	
Sauk-Indianer	633	Sauk-indians	633
T. T. Waterman: Die Wohnungsverhält-		T. T. Waterman: Les conditions d'habi-	
nisse der nordamerikanischen In-		tation des Indiens de l'Amérique du	
dianer	634	Nord	634
K. Dannenberg: Die Töpferei der Natur-		K. Dannenberg: La poterie des peuples	
völker Südamerikas	634	primitifs de l'Amérique du Sud . .	634
W. Koppers: Die Formen des Eigentums		W. Koppers: Les formes de propriété	
der Yamana (= Yagan) auf Feuer-		chez les Yamanas (= Yagans) de la	
land	634	terre-de-Feu	634
H. Trimborn: Straftat und Sühne in Alt-		H. Trimborn: Délit et expiation aux Vieux-	
Peru	635	Pérou	635
Mayntzhusen: Guayaki-Forschungen . .	635	Mayntzhusen: Etudes concernant les	
		Guayakis	635
Fewkes: Die Pueblo, ein Mischvolk . .	1034	Fewkes: Les Pueblos, un peuple à sang	
		mêlé	1034
M. Uhle: Der zentralamerikanische Ur-		M. Uhle: L'Origine de certains éléments de	
sprung verschiedener Elemente der		la culture de l'Amérique du Sud, élé-	
materiellen Kultur Südamerikas . .	1035	ments provenu de l'Amérique central	1035
P. Rivet: Die Bevölkerung im vorkolum-		P. Rivet: La population de l'Amérique	
bischen Amerika	1035	avant Christophe Colomb	1035
W. C. Orchard: Die indianischen sog.		W. C. Orchard: Les couvertures indiennes	
Hundehaar-Decken	1035	de poils de chiens	1035
A. L. Kroeber: Die Grenzen der Ar-		A. L. Kroeber: Les limites de la culture	
chaischen Kultur im Tal von Mexiko	1035	archaïque dans la vallée de Mexico	1035

Ozeanien.

O. Dempwolff: Die <i>l</i> -, <i>r</i> - und <i>d</i> -Laute	
in austronesischen Sprachen	292
A. Piotrowski: Zwei Holztäfelchen mit	
Bilderschrift von der Osterinsel . .	635
A. R. Brown: Die soziale Organisation	
der australischen Stämme	635
E. Mjöberg: Beiträge zur Kenntnis der	
Eingebornen von Nord-Queensland	635
H. Geurtjens: Die Totenfurcht bei pri-	
mitiven Völkern	636
P. Hippolytus: Ile de Pâques ou Rapanui	1036
N. B. Tindale: Die Insel Groote Eylandt	
und die Westküste des Golfes von	
Carpentaria	1036
N. B. Tindale: Das Ingura-Gebiet (Nord-	
Australien)	1037
H. M. Hale, N. B. Tindale: Die nörd-	
lichen Flinders Ranges aus dem	
Wailpi-Bezirk	1037

Océanie.

O. Dempwolff: Les sons <i>l</i> -, <i>r</i> - et <i>d</i> - dans	
les langues austronésiennes	292
A. Piotrowski: Deux tablettes de bois	
garnies de caractères figuratifs . .	635
A. R. Brown: L'Organisation sociale des	
tribus australiennes	635
E. Mjöberg: Contribution à la connais-	
sance des indigènes du Nord-Queens-	
land	635
H. Geurtjens: La crainte des défunts	
chez les peuples primitifs	636
P. Hippolytus: Ile de Pâques ou Rapanui	1036
N. B. Tindale: L'île de Groote Eylandt	
et la côte occidentale du golfe de	
Carpentaria	1036
N. B. Tindale: Le territoire des Inguras	
(Nord-Australie)	1037
H. M. Hale, N. B. Tindale: Les Flinders	
Ranges septentrionaux dans le district	
des Wailpis	1037

Index bibliographicus.

	Pag.
<i>Artbauer Otto C.</i> : Kreuz und quer durch Marokko (<i>Spies</i>)	677
<i>Banning George Hugh</i> : Im Zauber mexikanischer Gewässer (<i>Höltker</i>)	1056
<i>Basedow Herbert</i> : The Australian Aboriginal (<i>Koppers</i>)	699
<i>Bates H. W.</i> : Elf Jahre am Amazonas (<i>Wölfel</i>)	702
<i>Begouen Max</i> : Les Bisons d'Argiles (<i>Deffontaines</i>)	300
<i>Bell, Sir Charles</i> : Tibet einst und jetzt (<i>Unkrig</i>)	640
<i>Bertholet Alfred</i> : Die gegenwärtige Gestalt des Islams (<i>Spies</i>)	666
<i>Birkner F.</i> : Der diluviale Mensch in Europa (<i>Lebzelter</i>)	304
<i>Bittremieux Leo, P.</i> : Mayomsch Idiotikon (<i>Schulien</i>)	319
— Mayomsche Volkskunst (<i>Schulien</i>)	319
<i>Bolinder Gustav</i> : Die Indianer der tropischen Schneegebirge (<i>Gusinde</i>)	309
<i>Brauer E., Dr.</i> : Züge aus der Religion der Herero (<i>Schebesta</i>)	315
<i>Brunhes Jean</i> : La Géographie Humaine (<i>Deffontaines</i>)	322
<i>Bumüller J.</i> : Die Urzeit des Menschen (<i>Lebzelter</i>)	339
<i>Burnier Th.</i> : Ames Primitives (<i>Schebesta</i>)	321
<i>Buschan Georg, Dr.</i> : Illustrierte Völkerkunde in zwei Bänden (<i>Wölfel</i>)	710
<i>Chalide Edib</i> : Das Flammenhemd (<i>Spies</i>)	688
<i>Colbacchini Ant.</i> : I Bororos orientali, „Orarimugodoge“ del Matto Grosso (Brasilie) (<i>Gusinde</i>)	309
Jahrbuch von St. Gabriel (<i>Oehl</i>)	310
<i>Cordier Henri</i> : Histoire générale de la Chine (<i>Bröring</i>)	691
<i>Dick Otto</i> : Die Feile und ihre Entwicklungsgeschichte (<i>Kreichgauer</i>)	674
<i>Dieseldorff E., P.</i> : Kunst und Religion der Maya-Völker im alten und heutigen Mittelamerika (<i>Kreichgauer</i>)	675
Zapiski Kollegii Vostokovedov pri Aziatskom Muzee Rossijskoj Akademii Nauk (<i>Unkrig</i>)	676
<i>Doegen Wilhelm</i> : Unter fremden Völkern (<i>Höltker</i>)	684
<i>Dornan S. S.</i> : Pygmies and Bushmen of the Kalahari (<i>Schebesta</i>)	689
<i>Drexel Albert</i> : Die Frage nach der Einheit des Menschengeschlechtes im Lichte der Sprachforschung (<i>Wölfel</i>)	703
<i>Duchaussois R. P., O. M. I.</i> : Aux Glaces Polaires (<i>Höltker</i>)	1055
<i>Eckardt Andreas, O. S. B.</i> : Koreanische Konversationsgrammatik mit Lesestücken und Gesprächen (<i>Bröring</i>)	681
Der Weltkreis (<i>Höltker</i>)	683
<i>Eickstedt v.</i> : Archiv für Rassenbilder (<i>Schebesta</i>)	672
<i>Elmore W. Th.</i> : Dravidian Gods in modern Hinduism (<i>Koppers</i>)	679
<i>Feist Siegmund</i> : Stammeskunde der Juden (<i>Lebzelter</i>)	329
<i>Fimmen Diedrich</i> : Die kretisch-mykenische Kultur (<i>Winter</i>)	647
<i>Forke Alfred</i> : Der Ursprung der Chinesen auf Grund ihrer alten Bilderschrift (<i>Bröring</i>)	337
<i>Frazer, Sir James George</i> : The Worship of Nature (<i>Schmidt</i>)	1044
— Le Folklore dans l'Ancien Testament (<i>Kreichgauer</i>)	323
Stand und Aufgaben der Sprachwissenschaft (<i>Oehl</i>)	323
<i>Fräble Josef, S. C. J.</i> , Kongo-Missionär: Negerpsyche im Urwald am Lohali (<i>Schebesta</i>)	699
<i>Frois Luis, S. J. P.</i> : Die Geschichte Japans (1549—1578) (<i>Bröring</i>)	338, 1069
<i>Grant Madison</i> : Der Untergang der großen Rasse (<i>Lebzelter</i>)	304
<i>Grünwedel Albert, Prof. Dr.</i> : Die Teufel zu Avesta und ihre Beziehungen zur Ikonographie des Buddhismus Zentralasiens (<i>Unkrig</i>)	1060
<i>Gutmann Bruno</i> : Das Recht der Dschagga (<i>Trimborn</i>)	1040
<i>Hallauer J.</i> : Die Vita des Ibrahim B. Edhem in der Tedhkiret des Ferid-ed-Din 'Attar (<i>Spies</i>)	668
<i>Harder Ernst</i> : Arabisch-Deutsches Taschenwörterbuch (<i>Spies</i>)	669
<i>Hauschild M. W. †</i> : Grundriß der Anthropologie (<i>Flor</i>)	1068
<i>Heffening Willi</i> : Das islamische Fremdenrecht bis zu den islamisch-fränkischen Staatsverträgen (<i>Spies</i>)	1050
<i>Hennig Richard</i> : Von rätselhaften Ländern (<i>Kreichgauer</i>)	334
<i>Hofmayr Wilhelm</i> : Die Schilluk (<i>Czermak</i>)	652

	Pag.
<i>Hommel Fritz</i> : Ethnologie und Geographie des alten Orients (<i>Kreichgauer</i>)	687
<i>Ipek</i> : Jahrbuch für prähistorische und ethnographische Kunst (<i>Kreichgauer</i>)	644
Rassenkunde (<i>Lebzelter</i>)	647
<i>Jacob Georg</i> : Geschichte des Schattentheaters im Morgen- und Abendland (<i>Spies</i>)	1043
Japhetische Studien zur Sprache und Kultur Eurasiens. Herausgegeben von <i>F. Braun</i> und <i>N. Marr</i> (<i>Bleichsteiner</i>)	1057
<i>Karutz Richard</i> : Die Völker Europas (<i>Kreichgauer</i>)	675
<i>Kaudern Walter</i> : Ethnographical Studies in Celebes (<i>Heine-Geldern</i>)	1070
<i>Kollecker C. A.</i> : Anhang zum Chinesisch-Deutschen Wörterbuch (<i>Bröring</i>)	681
<i>Koppers W.</i> : Gottesglaube und Gebete der Yamana auf Feuerland (<i>Kreichgauer</i>)	688
<i>Krause F. E. A.</i> : Geschichte Ostasiens (<i>Bröring</i>)	338
<i>Krickeberg Walter</i> : Die Totonaken (<i>Kreichgauer</i>)	318
<i>Kühn Herbert</i> : Die Kunst der Primitiven (<i>Kreichgauer</i>)	1055
<i>Landersdorfer Simon</i> : Die Kultur der Babylonier und Assyrer (<i>Kreichgauer</i>)	320
<i>Lefèvre M. A.</i> : L'Habitat Rural en Belgique (<i>Deffontaines</i>)	643
<i>Lekens Benjamin, P.</i> : Spraakkunst der Ngbanditaal (<i>Czermak</i>)	658
Jahrbuch des Missionshauses St. Gabriel-Mödling bei Wien (<i>Gahs</i>)	660
<i>Lindblom Gerhard</i> : I Vildmark och Negerbyar (<i>Wölfel</i>)	702
— Jakt- och Fangstmetoder bland Afrikanska Folk (<i>Wölfel</i>)	1070
<i>Lovén Sven</i> : Über die Wurzeln der Tainischen Kultur (<i>Wölfel</i>)	1069
<i>Manke Ernst</i> : Babwenders kalebassristningar som kulturdokument (<i>Wölfel</i>)	701
<i>Morgan J. de</i> : La Préhistoire Orientale (<i>Koppers</i>)	691
<i>Niedermayer Oskar v.</i> : Unter der Glutsonne Irans (<i>Spies</i>)	332
<i>Nuoffer Otto</i> : Afrikanische Plastik in der Gestaltung von Mutter und Kind (<i>Schebesta</i>)	1053
<i>Pfizenmayer E. W.</i> : Mamutleichen und Urwaldmenschen in Nordostsibirien (<i>Hesch</i>)	698
<i>Pinard H. de la Boullaye, S. J.</i> : L'Etude Comparée des Religions	293
<i>Prinz Wilhelm von Schweden</i> : Unter Zwergen und Gorillas (<i>Walk</i>)	324
Festschrift zur Feier des 25jährigen Bestehens der Frankfurter Gesellschaft für Anthro- pologie, Ethnologie und Urgeschichte. Abhandlungen zur Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte (<i>Koppers</i>)	335
<i>Pulver Max</i> : Arabische Lesestücke (<i>Spies</i>)	333
<i>Rai Bahadur Sarat Chandra Roy, M. A., M. L. C.</i> : The Birhors (<i>Koppers</i>)	716
<i>Riem Johannes</i> : Die Sintflut in Sage und Wissenschaft (<i>Kreichgauer</i>)	318
<i>Rosen Count Eric v.</i> : Ethnographical Research Work, during the Swedish Chaco-Cordillera- Expedition 1901—1902 (<i>Höltker</i>)	1046
— Popular Account of Archaeological Research, during the Swedish Chaco-Cordillera-Ex- pedition 1901—1902 (<i>Höltker</i>)	1047
<i>Rosen Friedrich</i> : Persien in Wort und Bild (<i>Spies</i>)	331
<i>Röck F. und Oldenburg R.</i> : Bilderatlas zur Länder- und Völkerkunde (<i>Koppers</i>)	321
<i>Rühl Alfred</i> : Vom Wirtschaftsgeist im Orient (<i>Spies</i>)	664
<i>Rühle Oskar</i> : Sonne und Mond im primitiven Mythos (<i>Kreichgauer</i>)	318
<i>Samain A. le R. P.</i> : I. La Langue Kisonge; <i>Hurel Eugène le R. P.</i> : II. La Poésie chez les Primitifs ou Contes, Fables, Récits et Proverbes du Rwanda (<i>Czermak</i>)	693
<i>Saville Mr. H.</i> : The wood carver's art in ancient Mexico (<i>Kreichgauer</i>)	321
<i>Schacht Josef</i> : Das Kitab al-Hijal fil-Fiqh des Abu Hatim Mahmud ibn al-Hasan al-Qazwini (Buch der Rechtskniffe) (<i>Spies</i>)	1048
<i>Schmitthenner Heinrich</i> : Chinesische Landschaften und Städte (<i>Bröring</i>)	680
<i>Schoy Carl</i> : Abhandlung des Schaichs Ibn 'Ali al-Hasan ibn al-Haitham (<i>Spies</i>)	330
<i>Schultz Ewert Erich, Dr.</i> : Erinnerungen an Samoa. (<i>Höltker</i>)	672
Journal Russe d'Anthropologie (<i>Unkrig</i>)	673
<i>Schultz J. W.</i> : In Natahki's Zelt (<i>Höltker</i>)	670
<i>Senn Alfred</i> : Germanische Lehnwortstudien (<i>Oehl</i>)	314
<i>Sieber J.</i> : Die Wute (<i>Schebesta</i>)	671
<i>Simon Gottfried</i> : Die Welt des Islam und die neue Zeit (<i>Spies</i>)	329
<i>Slater G.</i> : The dravidian element in Indian culture (<i>Koppers</i>)	674

	Pag.
<i>Söderblom Nathan, Dr. Erzbischof von Upsala: Das Werden des Gottesglaubens (Schmidt)</i>	1045
<i>Speiser Felix, Dr.: Ethnographische Materialien aus den Neuen Hebriden und den Banksinseln (Flor)</i>	705
<i>Spittell R. L.: Wild Ceylon (Koppers)</i>	337
<i>Staden Hans: Die wahrhaftige Historia und Beschreibung einer Landschaft der wilden nackten grimmigen Menschenfresserleute in der Neuen Welt, Amerika gelegen (Wölfel)</i>	1070
<i>Steller, Georg Wilhelm: Von Kamtschatka nach Amerika (Höltker)</i>	1056
<i>Sydow Eckart v.: Ahnenkult und Ahnenbild der Naturvölker (Höltker)</i>	1053
<i>Szinyei Josef, Dr.: Finnisch-ugrische Sprachwissenschaft (Wölfel)</i>	701
<i>Tilke Max: Osteuropäische Volkstrachten in Schnitt und Farbe (Kreichgauer)</i>	328
<i>Trautz Friedrich M.: Ceylon (Aus der Sammlung: Der indische Kulturkreis in Einzeldarstellungen, herausgegeben von Karl Döhring.) (Höltker)</i>	1046
<i>Tschudi Rudolf: Das Chalifat (Spies)</i>	1049
<i>Vatler Ernst: Der australische Totemismus (Schmidt)</i>	307
— Religiöse Plastik der Naturvölker (Grosse)	636
<i>Volz Wilhelm: Im Dämmer des Rimba (Schebesta)</i>	336
<i>Wach Joachim: Religionswissenschaft (Pinard)</i>	1037
<i>Wegener Georg: China, ein Zukunftsproblem (Bröring)</i>	338
<i>Weule Karl: Ethnologie des Sports (Kreichgauer)</i>	320
<i>Weynants-Ronday M.: Les Statues Vivantes (Schebesta)</i>	1054
<i>Wirth Albrecht: Der Kampf um Marokko (Spies)</i>	333
<i>Wirz Paul: Die Marind-anim von Holländisch-Süd-Neuguinea (Koppers)</i>	328

Index Illustrationum.

Generalia et Europa.

- 7 Abbildungen, „Die Entwicklung der Menschenrassen“ (Bryn) 436, 438, 441, 442, 443, 445, 450
 9 Landkarten, „Naturbedingte Kulturwege“ (Borchardt) 226, 227, 228, 229, 230

Asia.

- 3 Figuren, „Schädel und Skelettreste von drei Semang-Individuen“ (Schebesta u. Lebzelter) 964
 3 Landkarten, „Contributions à l'étude des Populations Diöy du Lang Long (Prov. Kouy Tcheou méridional, Chine“ (Doutreligne) 470, 474, 478
 4 Tafeln, „Ein moderner buddhistischer Katechismus für burjatische Kinder“ (Unkrig) zwischen 160 und 161
 4 Tafeln, Schädel- u. Skelettreste von drei Semang-Individuen (Schebesta und Lebzelter) 973, 980
 4 Textillustrationen, Besprechung von Grünwedel's „Teufel des Avesta“ durch Unkrig 1062, 1063, 1064, 1065

Africa.

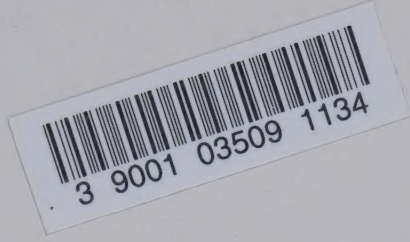
- 25 Strichätzungen (Steinzeitobjekte [Kongo]), „Steinzeitfunde aus dem Kongostaate und ihre Beziehungen zum europäischen Campignien (Menghin) 835, 836, 838, 839, 841, 842, 843, 845
 5 Textillustrationen, „Atchwabo“ (Portugiesisch-Ostafrika) (Schulien) . . . 879, 880, 885, 886
 3 Photographien, 2 Tafeln, „Bagielli-Pygmäen“ (Seiwert) zwischen 128 und 129
 3 Tafeln, Overblijfselen van den katholieken Godsdienst in Lager Kongoland (Bittremieux) 805

America.

- 16 figures, „Notices ethnographiques sur les Indiens du Rio Papuri“ (Kok) 921, 923, 924, 925, 926, 927, 928
 15 Abbildungen, „Die Verdopplung in der Hieroglyphenschrift der Maya“ (Beyer) . . 580, 581

Oceania.

- 1 Tafel, Die Ahnenbilder von Nord-Neu-Mecklenburg (Peekel) 813
 1-Karte, „The Dusun Language“ (Staal) 938
 10 Karten, „Karten zur Verbreitung totemistischer Phänomene in Australien“ (Vatter) 569, 571, 573, 575, 577



**DOES NOT
CIRCULATE**

